

## RECENSIONI

LUIGI WALT, *Paolo traduttore. Sulla distinzione tra spirito e lettera*, MORCELLIANA, Brescia 2021, pp. 113.

Il grande filosofo che è una delle colonne della nostra cultura sembra dicesse che per leggere alcuni libri, lunghi centinaia e centinaia di pagine, ci vuole poco tempo perché sono superficiali. Altri invece, brevissimi, esigono un tempo molto lungo di lettura e riflessione, perché molto densi di pensiero. Questo secondo è il caso del libro di Luigi Walt.

Un brano della *Seconda lettera ai Corinzi* di Paolo di Tarso (2Cor 3,1-18) è l'oggetto delle sue riflessioni. Ho sempre interpretato questo passo paolino come testimonianza di una esperienza mistica. La predicazione di Paolo aveva per oggetto Gesù Cristo inteso come immagine di Dio, ma Dio nella sua essenza e manifestazione è *doxa* (traduzione della Bibbia greca del termine ebraico *kabod*): gloria, materia sacra splendente. Cristo, essendone immagine, è anch'egli "gloria"/*doxa*. Chi accetta la predicazione di Paolo accetta in sé Cristo e quindi viene stampata in lui la *doxa* di Cristo che trasforma il suo spirito in *gloria*, per cui viene reso capace di risalire alla *doxa* divina.

Walt interpreta invece questo brano come illuminazione ultima del significato più profondo del tradurre. All'interno del fenomeno del tradurre, Walt riconduce anche il binomio lettera/spirito, presente nel brano paolino, uno dei binomi che ha ossessionato per millenni le culture in cui il cristianesimo ha giuocato un ruolo centrale. Tutte le categorie usate da Paolo in questo difficile passaggio vengono quindi da Walt ricondotte a unità di pensiero coerente.

Definirei il metodo che Walt adopera in tutto questo libro come «ricerca dell'implicito culturale profondo delle categorie». Il "tradurre" (categoria fondamentale del titolo del libro, se il titolo è stato scelto dall'autore) per Walt in realtà non significa solo e principalmente il far passare da una lingua all'altra, ma «la chiave per comprendere e spiegare il funzionamento di qualunque sistema di trasformazione» o meglio – per evitare un gioco eccessivo – la traduzione è una delle attività in cui si manifesta il funzionamento dei sistemi di trasformazione. L'implicito profondo del tradurre, interpreto qui il pensiero di Walt, è il meccanismo di trasformazione. Walt però si rifà a un passo di A. Berman (*L'Épreuve de l'étranger*, 1984): «Pur essendo un caso particolare di comunicazione, interculturale, interlinguistica e interletteraria, la traduzione è anche il modello di ogni processo del genere» (sottolineatura mia). Secondo Walt, perciò, Paolo è traduttore, non perché traduca dall'aramaico o dall'ebraico al greco, ma perché fa opera di comunicazione, perché fa «opera di trasferimento» (Walt cita B. Brodzki, *Can These Bones Live? Translation, Survival and Cultural Memory*, 2007). Fin qui il primo capitolo del libro intessuto di un incrociarsi di riflessioni e confronti con una molteplicità di teorici attuali della traduzione, in cui Walt si muove con agilità e con il gusto della complicazione teorica.

Walt nel capitolo secondo – se capisco bene – ci spiega perché Paolo è traduttore. Il suo tradurre consiste in un movimento centripeto e centrifugo. Centripeto perché si comporta come la cultura romana imperiale «che tendeva [...] a romanizzare e a condurre al centro tutto ciò che proveniva dalle periferie: un atteggiamento fondamentalmente opposto rispetto a quello sviluppato dal giudaismo in età ellenistica, che potremmo invece definire centrifugo, a partire dall'idea stessa di Diaspora come "disseminazione", e della conseguente traduzione dei testi biblici come strumento di propaganda» (p. 31). Per questo motivo l'esperienza di Paolo «potrebbe (e dovrebbe)

essere valutata in prima istanza come un tentativo di traduzione del giudaismo in un contesto ellenistico» (p. 31).

Secondo Walt il brano della seconda lettera di Paolo ai Corinzi 3,1-18 è adatto a comprendere questa esperienza di Paolo traduttore, perché in esso è “sottintesa” «una peculiare teoria del linguaggio» (p. 32), anzi, come Walt dirà alla fine del capitolo terzo, «una vera e propria teoria messianica della lingua e della traduzione» (p. 53).

Il Capitolo terzo è un capitolo difficile se non si è attenti a seguire la genialità di Walt. Il «territorio di Hermes», cui le 20 pagine sono dedicate, comprende diversi aspetti del tradurre paolino: il bilinguismo (e forse anche poli-linguismo) di Paolo; il servirsi di traduttori durante la predicazione; il rapporto di traduzione da quello che pensava e diceva Barnaba a quello che pensava e diceva Paolo (vedi l’analisi che Walt fa di *Atti* 13-14); infine il passaggio dal linguaggio dello spirito (la glossolalia di *1Cor* 14 sarebbe il linguaggio dello spirito) al linguaggio normale (un fenomeno religioso che altrove ho definito come la capacità profetica di passare – secondo Paolo – dal piano pneumatico a quello noetico). Per un lettore come me, più abituato all’esegesi dei testi che all’elaborazione concettuale filosofica (di cui Walt, dà in questo libro una testimonianza di lucida competenza e agilità) questo capitolo è fondamentale. La tesi di Walt si regge, mi sembra, sulla sua analisi di *1Cor* 14.

Il capitolo quarto mostra già nel titolo («La distinzione paolina», cioè la distinzione tra spirito e lettera) l’intenzione di Walt di misurarsi con due delle tesi centrali di Jan Assmann (la distinzione mosaica e la *religio duplex*). «Come la distinzione tra vero e falso in ambito religioso, che per Assmann sarebbe un portato del monoteismo, implica il rifiuto di qualunque traducibilità orizzontale degli dèi a favore di un Dio unico “intraducibile”, così la distinzione paolina tra spirito e lettera potrebbe essere vista come l’estrema esplicitazione di un dispositivo di superamento ermeneutico che ritroviamo nell’ambito di tutti i sistemi religiosi basati sulla profezia o sull’idea di rivelazione. Si tratta di un dispositivo informato da un principio che potremmo definire come «principio di traducibilità verticale»» (p. 65). «In tal senso, la distinzione paolina tra spirito e lettera non sarebbe tanto un derivato della distinzione mosaica, quanto piuttosto l’*anticipazione* (sottolineatura mia) di un altro concetto studiato sempre da Assmann: quello di [...] una religione universale dell’umanità da contrapporre alle tante forme particolari e puramente esteriori di religiosità popolare, appannaggio delle chiese e dei sistemi religiosi istituzionali» (p. 65).

In realtà, Walt propone questa interpretazione possibile solo per negarla, se ben capisco. La interpretazione di più adeguata sarebbe un’altra: «Al cuore della distinzione paolina c’è però qualcosa d’altro: un paradigma *messianico* (sottolineatura mia) della traduzione, sul quale si fonda l’autocomprensione di Paolo come apostolo. I due termini chiave di questo nuovo paradigma sono, naturalmente, lettera e spirito» (p. 66). Lo spirito però non sostituisce la lettera. «Tutta l’argomentazione dell’apostolo è costruita [...] seguendo un ragionamento a *minori ad maius*, dal più piccolo al più grande. In tutti i contrasti che Paolo getta sul tavolo, l’opposizione *nasconde* (sottolineatura mia, che tende a mettere in luce quella che ho chiamato all’inizio “ricerca dell’implicito culturale profondo delle categorie”) pertanto un rapporto dialettico fra ciò che è *x* (per esempio “bene”) e ciò che è più *x* (“meglio”)» (p. 67).

Walt non comprende il rapporto lettera/spirito come una sostituzione del secondo alla prima, non intende dire che Paolo vuole sostituire la Chiesa a Israele, non giustifica la teologia della sostituzione (che tanto disastro umano ha provocato nella storia degli ultimi duemila anni), ma come un “rapporto dialettico” tra *minus* e *maius*.

Nella interpretazione di Walt di *2Cor* 3,7-11, il ministero di Mosè avvenne “in gloria” nella *doxa*, ma si trattava di una gloria che passa mentre il ministero dell’a-

postolo avviene in una gloria permanente. Cioè: la lettera contiene una gloria minore della gloria contenuta nello spirito (che è maggiore). La lettera ha il bisogno, scrive Walt, «di essere continuamente tradotta e comunicata, per rimanere in vita e continuare a risplendere. Ma questo, per l’apostolo può accadere soltanto per mezzo del messia: è anzi il dispositivo messianico per eccellenza» (p. 71).

La lettera avrebbe secondo Walt «bisogno [...] di essere continuamente tradotta e comunicata». Base di questa affermazione sembra essere *2Cor* 3,18: «Perciò noi tutti, a viso scoperto e riflettendo come uno specchio la gloria del Signore, veniamo trasformati in quella stessa immagine: di gloria in gloria, attraverso il Signore (che è) spirito». Walt conclude: «La gloria a cui Paolo allude, in definitiva, è una gloria che *eccede qualunque possibilità di significazione*, è gloria significante, il cui unico riposo consiste nel suo *costante bisogno di essere tradotta*» (sottolineature mie).

Per dare un significato generale alle sue affermazioni – mi sembra – (e non rimanere quindi all’interno del linguaggio regionale delle teologie cristiane e ebraiche della gloria) Walt richiama Charles S. Peirce, «per cui un “segno” (sia esso una parola, una frase, un testo) sta per un “oggetto” (che può essere un significato astratto o concreto) soltanto se passa attraverso un “interpretante” (cioè un’entità mentale cui il segno rimanda)» (p.72).

Secondo Walt, lo schema di Peirce può essere applicato a Paolo: «potremmo dire che il posto del segno è occupato dalla lettera, quello dell’interpretante dallo spirito e quello dell’oggetto dal messia. Il messia è ciò per cui la «lettera» è stata scritta, la realtà verso cui essa tende; la “lettera” converge verso il messia, ma intende dirlo all’infinito, e sempre in maniera parziale» (p. 73).

Nel capitolo quinto, Walt arriva alle conclusioni. Si basa qui sullo scritto di Walter Benjamin, *Die Aufgabe des Übersetzers*. «L’interrogativo del saggio» di Benjamin, scrive Walt, «è cosa renda possibile la sopravvivenza dei testi sacri che costituiscono per Benjamin il modello per qualunque opera d’arte» (p. 76). La loro sopravvivenza è la loro gloria che continua. La teoria di Benjamin avrebbe per Walt due punti di contatto con Paolo: il primo è che «non è il traduttore a rendere possibile la sopravvivenza di un’opera [...], ma è la gloria dell’opera a sancire la sua traducibilità» (pp. 77-78). Il secondo punto di contatto starebbe nella concezione benjaminiana di lingua pura, che non è una lingua che possa aggiungersi alle altre: «essa consiste, piuttosto, nella convergenza ideale tra tutte le lingue, “in ciò che in ciascuna di esse, presa come un tutto, è intesa una sola e medesima cosa, che tuttavia non è accessibile a nessuna di esse? singolarmente”» (pp. 78-79). Cioché la traduzione non deve consistere nel «proiettare l’ombra della propria lingua sulla lingua dell’originale, ma rifletterne la luce, facendo maturare «il seme nascosto di una lingua più alta. In ciò risiede il suo carattere propriamente messianico» (p. 79).

Mi sembra che una conclusione accettabile del libro sia quella che – con una per me necessaria omissione – Walt scrive alla pagina 74: «l’aspirazione [...] di qualunque traduttore, quella di chi fa rivivere il testo originale nella propria lingua, mantenendone nel contempo l’alterità». Ma Walt aggiunge “messianica”: «l’aspirazione messianica di qualunque traduttore».

E di fatti al libro viene aggiunta una “Coda”: «Verso una teoria messianica della lingua» di tre densissime pagine, nelle quali l’alterità, e la necessità di una qualche oggettività viene difesa perché «è legge del medium rimandare ad altro» (p. 87). Per accettare le ultime frasi di Walt le intendo in senso ironico, come se esse non presentassero qualcosa di accettabile, ma da rifiutare in modo assoluto: la frase di Kierkegaard secondo la quale «Il cristo degli evangelisti» ne restituisce una «immagine immediatamente fedele», concludendo che il messianismo è un “mito” perché non

si può mai ridurre a zero il tradimento necessariamente implicito nella traduzione, perché è «un sogno» pensare di «coincidere col proprio messaggio».

Mi domando perché Walt abbia usato il concetto di “messianico”. Messia è un concetto ebraico che indica il personaggio unto da Dio per la conquista politico-religiosa del regno finale della storia: quello di Israele. Walt sembra invece usarlo nel senso di un concetto storico-religioso generale e universale diffuso nella storia delle religioni attuale (e che andrebbe perciò qui definito). Questa universalizzazione di concetti provenienti da una cultura particolare è avvenuta per altri concetti tratti dall’ebraismo, come profetismo; ma è avvenuta al concetto di shamanismo, proveniente da culture della Siberia, o al concetto di mana o di Tabù. È possibile applicare il concetto disebraizzato e universalizzato di messianismo per definire ebraicamente un fenomeno ebraico? Cosa simile accade al concetto di gloria che nel libro indica la fama e non quella materia sacra che costituisce la materia della sostanza di Dio (*kabod / doxa* = peso, splendore materiale).

Basandomi sulle pagine 72-73, mi sembra che Walt sostenga una riduzione razionale delle espressioni emiche della cultura ebraica, riduzione ad un processo culturale umano generale ad esse sotteso. Il loro significato non è quindi primariamente religioso, ma semplicemente umano, in quanto allude al processo di trasformazione con cui Paolo passa da alcuni aspetti del proprio bagaglio ebraico a qualcosa che gli permetta di continuare a viverli conferendogli diverso significato, un significato ebraico, ma messianico.

Nonostante la eccessiva brevità delle mie osservazioni, provo ora a esprimere quelli che mi sembrano i risultati importanti di questo saggio appassionato.

1. Il rapporto spirito/lettera è un rapporto interno al giudaismo di Paolo. Un rapporto che permette di estrarre il significato messianico implicito nella lettera mosaica. Il messianismo cui Paolo accede mediante lo spirito è un messianismo giudaico. La lettura nello spirito non crea una nuova religione, non sostituisce la chiesa al popolo ebraico.

2. Ma c’è di più. Walt scrive «Il processo di continua traduzione immaginato dall’apostolo assomiglia molto alla “semiosi infinita” di cui parlava Charles S. Peirce, per cui un “segno” (sia esso una parola, una frase, un testo) sta per un “oggetto” (che può essere un significato astratto o concreto) soltanto se passa attraverso un’interpretazione (cioè un’entità mentale cui il segno rimanda)» (p. 72). Walt vuole qui ridurre il linguaggio teologico paolino ebraico antico ad un normale processo conoscitivo-interpretativo umano liberandolo dal suo rivestimento premoderno e mitologico? Quando Walt scrive «La gloria a cui Paolo allude, in definitiva, è una gloria sovrabbondante che eccede qualunque possibilità di significazione, è una gloria significante, il cui unico riposo consiste nel suo costante bisogno di essere tradotta» (p. 72), vuole affermare che il testo biblico ebraico per un ebreo dei tempi antichi è un testo assolutamente non riducibile agli altri testi perché contiene la gloria di Dio, «gloria sovrabbondante che eccede qualunque possibilità di significazione»? Oppure vuol dire che dietro questa convinzione mitologica si cela il normale processo interpretativo che mai riesce a cogliere pienamente gli oggetti cui si applica? Io ritengo che Walt voglia proporre questa seconda interpretazione (e in ciò si allontana dal saggio di P.C. Bori, *L’interpretazione infinita*, che finiva per mettere in dubbio l’esegesi storica dei testi).

In questo senso il contributo di Walt non si limita solo agli ambiti della storia del Giudaismo e del Cristianesimo, ma si estende a una generale interpretazione storico-religiosa.

SARA SALVADORI, *Hildegard von Bingen. Nel cuore di Dio. «Liber divinorum operum»*. Le miniature di Lucca, SKIRA, Milano 2021, pp. 143.

Mentre alcuni studi recenti discutono la possibilità che Dante, scrivendo le ultime terzine del Paradiso, abbia tratto l'immagine della «rota ch'igualmente è mossa» dalle visioni di Hildegard von Bingen (cfr. A. Zazzaroni, *L'uomo al centro della rota: Dante e Hildegard di Bingen*, in «Studi e problemi di critica testuale» 78[2009], pp. 49-80; E. Fenzi, *Dio e Uomo nel cerchio della Trinità. Qualche nota ai versi finali della Commedia*, in «Letteratura & Arte» 16[2018], pp. 23-52; un altro possibile punto di incontro è segnalato da N. Tonelli, *Dolce sirena e femmina balba: figure femminili nel Purgatorio*, in «Cahiers d'études italiennes» 33[2021], online. URL: <http://journals.openedition.org/cei/9760>), nel 2021, anno del centenario dantesco, vedono la luce due importanti pubblicazioni su Hildegard (1098-1179), straordinaria figura di monaca, scienziata, teologa e musicista, proclamata dottore della Chiesa nel 2012 da papa Benedetto XVI. Il primo volume è una raccolta di saggi dedicati alla vita e all'esperienza monastica di Hildegard, ai suoi scritti visionari e alla loro ricezione, alla musica e alle immagini, ai manoscritti dell'opera ildegardiana e a chi li ha materialmente realizzati (J. Bain [ed.], *The Cambridge Companion to Hildegard of Bingen*, Cambridge 2021). Il secondo, qui recensito, propone una riproduzione completa e commentata, in grandi tavole a colori, delle splendide miniature di uno dei testimoni manoscritti più celebri dell'opera di Hildegard: il ms. 1942 della Biblioteca Statale di Lucca. Il codice trasmette il *Liber divinorum operum* (1163-1173/4, = *LDO*), con cui la "sibilla del Reno" concluse la sua trilogia teologica e profetica apertasi con lo *Scivias* (1141-1151), e proseguita con il *Liber vite meritorum* (1158-1163). Le illustrazioni, che hanno da tempo attirato l'attenzione degli studiosi, furono realizzate nel monastero di Ruperstberg (fondato da Hildegard, oggi completamente distrutto) intorno al 1220-1230: circa mezzo secolo dopo la morte dell'autrice, in un momento in cui si cercava invano di promuovere la sua canonizzazione.

Le questioni dibattute, rispetto al manoscritto, sono parecchie. Come arrivò a Lucca? Lo ignoriamo, anche se le note marginali di una mano italiana del XIV secolo suggeriscono che a quell'epoca il codice si trovava già in Italia. Ma come lavorarono, i miniatori? Seguirono indicazioni fornite da Hildegard o ebbero un più ampio margine di autonomia? Nel contributo che chiude il volume (*Dal progetto all'immagine: il «Frammento di Berlino» e le illustrazioni del «Liber divinorum operum»*, pp. 134-140), José Santos Paz sottolinea una serie di indizi che depongono a favore dell'esistenza di istruzioni scritte piuttosto dettagliate su come rendere le immagini, e inducono a pensare che queste istruzioni si debbano a Hildegard o ai suoi collaboratori. Un'attenta lettura delle note sparse riportate nel cosiddetto *Frammento di Berlino* da un copista attivo nello stesso *scriptorium* di Ruperstberg in cui fu realizzato il codice di Lucca, lascia intravedere infatti una fase provvisoria di redazione del *LDO*, e alcune indicazioni per elaborare le illustrazioni. L'indicazione più significativa riguarda l'invito a tracciare delle linee (*virgule*) collegate al Sole e alla Luna: un termine estraneo al lessico ildegardiano, e che non si riferisce ai fenomeni naturali descritti nel *LDO* (come *radius*, *flatus*, *rivulus*), ma piuttosto alla loro rappresentazione grafica.

Si parla qui di fenomeni naturali perché la grande trilogia di Hildegard si apre con l'illuminazione della conoscenza (*Scivias*), prosegue con l'etica (*Liber vite meritorum*) e si conclude con la cosmologia. Interpretando l'ordine divino della creazione come una teofania, il *LDO* aveva un significato storico e polemico preciso: si presentava come una confutazione teologica del dualismo cataro, che negando il nesso

tra Dio e il creato, riconduceva quest'ultimo a Lucifero. Riconoscendo l'impronta del creatore nella molteplicità delle sue opere, Hildegard era mossa dunque da un intento al contempo polemico (antiereticale) e didascalico. E didascalica è la funzione delle immagini che illustrano le dieci visioni in cui si sviluppa il *LDO*, in una sorta di esegesi visuale che si serve di figure o diagrammi per esprimere e comprendere i misteri divini.

Le figure e i diagrammi di Gioacchino da Fiore mostrano che Hildegard non era l'unica, nel XII secolo, a ricorrere a una teologia figurata. Come è stato notato da Barbara Newman, tuttavia, la quantità di dettagli intrecciati tra loro nelle visioni di Hildegard è tutt'altro che comune. Perciò l'impressionante apparato di commenti, didascalie, proiezioni, ingrandimenti e confronti allestito da Sara Salvadori è uno strumento prezioso, che permette al contempo di immergersi nei dettagli più puntuali delle illustrazioni, senza perdere di vista la figura nel suo insieme e la serie nel suo complesso. Molto utile è inoltre il raffronto, proposto dall'autrice, tra le dieci illustrazioni del codice di Lucca, successive alla morte di Hildegard, e le trentacinque che accompagnano la sua prima opera, lo *Scivias*, in un codice realizzato sotto la guida di Hildegard stessa: il cosiddetto codice di Rupertsberg, andato perduto a Dresda nel 1945, ma sopravvissuto in una riproduzione fotografica in bianco e nero risalente agli anni '20 del Novecento e in una coeva copia facsimile miniata dalle monache dell'abbazia di St. Hildegard a Eibingen. Alle illustrazioni del codice di Rupertsberg Salvadori ha dedicato nel 2019, sempre presso Skira, il volume *Hildegard von Bingen. Viaggio nelle immagini* (di entrambi i volumi ildegardiani è disponibile presso lo stesso editore anche una traduzione inglese: S. Salvadori, *Hildegard Von Bingen. A Journey into the Images*, Milano 2019; Ead., *Hildegard von Bingen, In the Heart of God*, Milano 2022); e sulle medesime illustrazioni è da leggere ora anche il saggio di Nathaniel M. Campbell, *Picturing Hildegard of Bingen's Sight: Illuminating Her Visions*, nel citato *The Cambridge Companion to Hildegard of Bingen* (pp. 257-279).

Il testo del *LDO* è coevo alle miniature dello *Scivias*, mentre le illustrazioni del *LDO* sono successive ma verosimilmente riprendono, come si è detto, istruzioni dettate da Hildegard stessa o dai suoi collaboratori. Il confronto tra le illustrazioni dello *Scivias* e del *LDO* era dunque necessario, anche se un'analisi più dettagliata delle divergenze tra le due serie di immagini resta da fare, e dovrà andare di pari passo con una lettura comparata dei testi, attenta all'evoluzione del pensiero di Hildegard tra la prima e l'ultima opera della sua trilogia – un'evoluzione non priva di ripensamenti, come mostrato da Gian Luca Potestà a proposito della fine dei tempi e della venuta dell'Anticristo (G.L. Potestà, *I tempi finali e la venuta dell'Anticristo secondo Ildegarda*, in R. Berndt [ed.], *Unversehrt und unverletzt. Hildegards von Bingen Menschenbild und Kirchenverständnis heute*, Münster 2015, pp. 517-531). Restando sul piano iconografico, l'abbondante e spesso eccellente storiografia su Hildegard sembra talvolta restia a inserire le illustrazioni delle sue grandi opere in serie iconografiche più ampie, che mostrino cosa rimane costante e cosa cambia in una serie. Una serie iconografica può essere suggerita dalla documentazione stessa (ad es. nel caso del confronto tra i codici ildegardiani di Rupertsberg e di Lucca), o costruita dal ricercatore, attraverso la selezione di temi o motivi significativi. Di particolare interesse potrebbe essere lo studio delle strategie visuali utilizzate nelle miniature per rappresentare l'illuminazione soprannaturale di Hildegard, investita direttamente da un raggio e colta nell'atto di scrivere (sul modello degli evangelisti): due motivi che torneranno, con caratteri e sfumature diverse, nell'iconografia di un'altra grande visionaria, Brigida di Svezia (c. 1303-1373; cfr. M.H. Oen, *The Iconography of Liber*



celestis revelacionum, in Ead. [ed.], *A Companion to Birgitta of Sweden and Her Legacy in the Later Middle Ages*, Leiden-Boston 2019, pp. 186-222). Della rappresentazione di Hildegard come evangelista, ad es., colpisce un dettaglio: il supporto su cui scrive, ovvero due pagine o tavole nere. Il dettaglio si spiega alla luce dell'ombra o riflesso della luce divina cui l'autrice fa riferimento nelle lettere, e nel quale vede e sente, secondo l'efficace similitudine proposta da Bernard McGinn, come in uno schermo cinematografico (cfr. N.M. Campbell, *Picturing Hildegard of Bingen's Sight*, pp. 261-262). Resta da approfondire, tuttavia, quale sia la storia dell'adozione e ricezione di una simile soluzione iconografica: non per ridimensionare, bensì per comprendere meglio l'eccezionalità di Hildegard e del suo carisma visionario.

Questi suggerimenti nulla tolgono al pregio e all'utilità del volume, che insieme al lavoro del 2019 dedicato allo *Scivias* resterà un punto di riferimento per chiunque voglia immergersi nella teologia figurata della visionaria di Bingen. Sul modello, cui lei stessa programmaticamente si richiamava, degli evangelisti – e in particolare di Giovanni, tradizionalmente considerato autore anche della rivelazione per eccellenza, l'Apocalisse – si concentra la prefazione di Michela Pereira (*La pienezza della creazione. Incarnazione e umanità nel «Liber divinorum operum»*, pp. 9-13). Legata a Hildegard da una lunga fedeltà, che ne fa da decenni una specialista riconosciuta a livello internazionale, Pereira illumina il nesso fondativo, nel pensiero ildegardiano, tra l'incarnazione (il prologo del Vangelo di Giovanni) e la creazione (i sei giorni descritti in *Genesi* 1, 1-28). «Infatti Dio creò il mondo, che volle preparare come un tabernacolo destinato all'uomo», si legge in un passo del *LDO* (cit. a p. 9); «e poiché volle rivestirsi dell'umanità, per questo fece l'uomo a sua immagine e somiglianza». Secondo Hildegard l'incarnazione non dipende dunque dal peccato originale, come per gran parte dei teologi del suo tempo e dei secoli successivi; e del resto, a differenza di altre esperienze visionarie medievali, Hildegard lascia poco spazio alla rappresentazione dell'umanità di Cristo e delle sue sofferenze. L'uomo, microcosmo di umori in un macrocosmo di venti, ha nel mondo un ruolo non di dominio, bensì di responsabilità, nel quadro di una «creaturalità condivisa e relazionale» (p. 12, corsivo dell'autrice). Una lettura del valore del creato che poco dopo la morte di Hildegard tornò, seppure in termini diversi, in Francesco d'Assisi e in quei saperi medievali legati alla corporeità, come l'alchimia e la medicina.

Michele Lodone

CLAUDIA BALDOLI, *Bolscevismo bianco. Guido Miglioli fra Cremona e l'Europa (1879-1954)*, MORCELLIANA, Brescia 2021, pp. 365.

La figura di Guido Miglioli costituisce un riferimento sostanzialmente imprescindibile per chiunque voglia riflettere sui tentativi di dialogo fra mondo cattolico e mondo comunista nell'Italia del Novecento. Proprio questo «bolscevico bianco» – secondo l'epiteto addossatogli in tono accusatorio dai suoi detrattori – è al centro della biografia documentata di Claudia Baldoli, frutto di un lungo e attento lavoro di ricerca condotto in varie parti d'Europa. Del resto, ricostruire adeguatamente il percorso di Miglioli significa seguire le sue tracce dalle campagne cremonesi alle nazioni in cui egli operò durante gli anni dell'esilio, per poi ritornare in Italia e guardare alla sua attività all'indomani della caduta del fascismo. Il tutto, ovviamente, senza trascurare il forte legame che unì il sindacalista lombardo all'Unione Sovietica.

A partire dagli anni Venti Miglioli identificò in Mosca la propria patria ideale, convinto che lì, per la prima volta, fosse stata realizzata una società fondata sui principi cristiani di uguaglianza e giustizia: ad ogni modo, questo nuovo riferimento non arrivò a sostituire quello originario, ossia Roma quale centro della civiltà cattolica. Le due identità, cristiana e comunista, coesisterono in lui: o per meglio dire, si amalgamarono fra loro a dispetto della condanna nei confronti del socialismo e del comunismo che tradizionalmente caratterizzava il magistero della Chiesa cattolica. Per tutta la vita Miglioli s'interessò ai problemi agrari e alla causa dei lavoratori della terra: il mondo delle campagne fu per lui una sorta di ancoraggio esistenziale, nonché una dimensione in cui cristianesimo e socialismo apparivano inestricabilmente legati. Il sentimento religioso non avrebbe dovuto tradursi nella rassegnazione alle ingiustizie del presente di fronte alla speranza di una vita ultraterrena: al contrario, gli ultimi sarebbero stati chiamati a lottare per un'esistenza migliore già su questa terra, sforzandosi di attuare i precetti evangelici. Fu questo l'obiettivo perseguito da Miglioli fin dai tempi delle leghe bianche nel cremonese, un obiettivo che gli parve raggiunto nella lontana Russia all'indomani della Rivoluzione d'Ottobre. Di qui la sua successiva scelta filosovietica e la sua collaborazione con il *Krestintern*, l'Internazionale contadina. Ciononostante, Miglioli non si dichiarò mai comunista. Egli non poteva condividere la lettura marxiana del fenomeno religioso: l'aspirazione a elevare la condizione dei contadini, aspirazione per lui genuinamente cristiana, sarebbe stata possibile anche senza far proprio il sentimento anticlericale o addirittura il rifiuto della religione. D'altra parte, agli occhi di Miglioli il cristianesimo rimase sempre superiore al comunismo per la sua capacità di unire «il regno spirituale con la promessa di rivoluzione sociale» (p. 239).

Un contributo significativo del lavoro di Baldoli coincide appunto con l'analisi del rapporto fra cattolicesimo e comunismo nel periodo fra le due guerre a partire dall'esperienza di Miglioli, impegnato a costruire un ponte ideale fra Roma, città simbolo della sua fede religiosa, e Mosca, incarnazione del suo sogno politico. Proposito dell'autrice, più in generale, è quello di offrire sì una biografia, ma al tempo stesso anche «una storia intellettuale dei movimenti sociali e transnazionali che l'hanno caratterizzata» (p. 11). Miglioli è analizzato nelle sue relazioni con il mondo comunista, nella sua decisa opposizione al fascismo, e ovviamente nel suo atteggiamento verso le forze politiche d'ispirazione cattolica, il Partito Popolare prima e la Democrazia Cristiana poi. Baldoli rileva opportunamente come per Miglioli il cattolicesimo fosse religione di classe: una lettura inconciliabile con l'interclassismo professato dalla grande maggioranza dei cattolici del PPI e della DC repubblicana. Ma oltre a ciò, a separare Miglioli da figure quali Sturzo e De Gasperi fu il radicale anticomunismo di questi ultimi, che non ammetteva quella collaborazione fra cattolici e militanti 'rossi' auspicata invece dal sindacalista cremonese. Proprio De Gasperi si trovò a espellere Miglioli dal Partito Popolare nel 1925, e a rifiutare quindi la sua iscrizione alla Democrazia Cristiana circa vent'anni più tardi.

Negli otto capitoli che compongono il volume e che seguono l'introduzione, l'autrice ricostruisce dettagliatamente il percorso biografico di Miglioli, cominciando dalla sua attività sindacale nelle campagne del cremonese durante i primi anni del Novecento (pp. 15-60). All'epoca il locale movimento cattolico, sostenuto dal vescovo Geremia Bonomelli (1831-1914), cercò di contendere al movimento socialista il favore delle masse popolari: in tale contesto Miglioli, che già nel 1904 fondò il periodico *L'Azione*, divenne una guida per i contadini della zona in qualità di organizzatore e animatore delle leghe bianche. Nella prospettiva migliolina, il fine ultimo



dell'attività delle leghe non doveva essere la trasformazione dei contadini in forza lavoro salariata, bensì la socializzazione della gestione dell'azienda agricola: una soluzione che di fatto equivaleva a porre i lavoratori della terra su un piano di parità con il padronato. In seguito alle elezioni politiche del 1913 Miglioli fu eletto in Parlamento: egli ormai non era più soltanto il leader del movimento contadino cattolico nel cremonese, ma un punto di riferimento per i cattolici di sinistra a livello nazionale.

Il secondo e il terzo capitolo del volume di Baldoli (pp. 61-100; 101-139) si concentrano rispettivamente sul periodo della Grande Guerra e sul biennio 1918-1919. Di fronte al conflitto Miglioli professò uno strenuo neutralismo, basato sia su ragioni religiose che sulla condivisione delle istanze provenienti dal mondo rurale: al riguardo, dunque, egli si trovò dalla stessa parte dei socialisti. La sua avversione alla guerra si palesò anche nel maggio 1915, quando fu l'unico deputato cattolico ad opporsi alle spese militari in Parlamento. Il persistere su tale posizione non si rivelò privo di conseguenze: negli anni successivi, infatti, Miglioli fu bersaglio delle critiche degli interventisti di ogni colore politico. Dopo la disfatta di Caporetto, l'ostilità nei suoi confronti assunse persino la forma della violenza fisica. Ciò non toglie che Miglioli andasse avanti con la propaganda di tipo pacifista fra i contadini: nell'estate del 1917 *L'Azione* accolse entusiasticamente la nota di Benedetto xv che bollava la guerra come «inutile strage». E proprio dalla fine di quello stesso anno, in parallelo agli sviluppi in Russia, gli accenti del periodico migliolino si fecero più radicali, preludio alle agitazioni dell'immediato dopoguerra.

«La battaglia delle leghe bianche» si inserì «nel clima “pre-rivoluzionario” del 1919-1920» (p. 108): nel cremonese le lotte condotte da Miglioli e dalle leghe locali dovettero fronteggiare numerosi ostacoli, ma alla fine approdarono alla definizione del Lodo Bianchi dell'agosto 1921, il quale sancì la possibilità di cogestione dell'azienda agricola da parte dei contadini. Si trattò di un indiscutibile successo per il «bolsevevico bianco», che tuttavia non avrebbe mancato di suscitare reazioni. Fra il 1920 e il 1922, infatti, anche l'area cremonese assisté allo sviluppo del movimento fascista, che in loco trovò il proprio esponente di punta in Roberto Farinacci (1892-1945). La violenza squadrista si riversò in primis sui socialisti, ma non risparmiò neppure il movimento contadino cattolico, data la saldatura profonda che venne a crearsi tra fascismo e agrarismo. Fu appunto lungo tale alleanza che si sviluppò l'ostilità al Lodo Bianchi fino al suo definitivo superamento.

All'opposizione di Miglioli al fascismo e al suo avvicinamento all'Unione Sovietica negli anni che precedettero il suo esilio guardano il capitolo quarto e il capitolo quinto del volume (pp. 141-182; 183-226). Nel marzo del 1922 il sindacalista originario di Castelnuovo Gherardino tenne a battesimo un'intesa fra le leghe rosse e le leghe bianche del cremonese finalizzata ad arginare il fenomeno squadrista: si trattò di un caso unico in Italia, che tuttavia non ottenne riconoscimento a livello nazionale né dal Partito Socialista né dal Partito Popolare. All'interno di quest'ultimo la linea migliolina, favorevole da tempo a una collaborazione con i socialisti, risultava del tutto minoritaria. Costretto a lasciare Cremona – ormai di fatto 'assediate' dai fascisti – poche settimane prima della Marcia su Roma, Miglioli riparò a Milano, dove contribuì alla nascita del settimanale *Il Domani d'Italia*. Oltre ad avversare risolutamente il fascismo, il foglio si mostrava critico nei confronti del centrismo del PPI. Miglioli continuava a guardare a sinistra: e col tempo arrivò a detenere un'importanza sempre maggiore agli occhi dei comunisti, che attraverso di lui speravano di poter raggiungere le masse contadine cattoliche e creare un'alleanza fra mondo rurale e mondo operaio. Baldoli colloca attorno all'estate-autunno del 1924 «il distacco progressivo

di Miglioli dal PPI e il suo avvicinamento ai comunisti» (p. 189): fu proprio nel dicembre di quell'anno che egli rilasciò un'intervista a *L'Unità* in cui suggeriva una linea d'azione comune fra cattolici, socialisti e comunisti, cosa che gli costò l'espulsione dal Partito Popolare.

Nello stesso periodo Miglioli fu invitato a partecipare ai lavori dell'Internazionale contadina: nell'aprile del 1925 egli giunse così a Mosca, dove sarebbe rimasto per circa sei mesi. Per lui si trattò della prima occasione per studiare da vicino la realtà dell'Unione Sovietica, avendo sempre in mente la condizione dei 'suoi' contadini padani. Da quel momento ebbe inizio una collaborazione che sarebbe proseguita negli anni successivi, e che avrebbe comportato ulteriori viaggi di Miglioli in Russia. Se nel complesso tale rapporto non risultò sempre privo di difficoltà, al suo interno il «bolscevico bianco» non fu tuttavia una semplice pedina utilizzata dai comunisti e da Mosca: Baldoli evidenzia come la sua competenza in campo agricolo, la sua influenza nelle campagne e nell'ambito del cattolicesimo di sinistra, nonché la sua esperienza diretta in Unione Sovietica, gli permettersero «di dialogare con i comunisti sulle forme della collaborazione senza essere in posizione subordinata, anche perché egli non chiedeva alcun compenso, pur ricevendolo» (p. 222).

La costruzione del regime in Italia costrinse i maggiori esponenti dell'antifascismo ad emigrare, e sul finire del 1926 tale sorte toccò anche a Miglioli. Fu allora che egli decise di riparare in Svizzera, dando inizio a un esilio che sarebbe durato circa quindici anni. Appunto la vicenda di Miglioli esule è oggetto del sesto capitolo del volume (pp. 227-280). L'autrice ripercorre le tappe di questa vita lontano dall'Italia, costellata di difficoltà e trascorsa per lo più a Parigi, Bruxelles, Berlino e poi di nuovo nella capitale francese. Miglioli continuò a intessere reti di relazioni tanto con la galassia cattolica che con quella comunista, e a svolgere opera di propaganda filo-sovietica: il suo sostegno al paese della Rivoluzione d'Ottobre non venne meno neppure a seguito delle purghe staliniane e del patto Ribbentrop-Molotov alla fine degli anni Trenta, quando il 'mito' sovietico si sgretolò agli occhi di molti militanti e simpatizzanti. Dopo l'ingresso dell'esercito tedesco a Parigi nel giugno 1940, Miglioli optò per restare nella città che nei quindici anni precedenti si era configurata come il centro del fuoriuscitismo italiano. Alcuni mesi più tardi, quindi, e cioè nel febbraio 1941, egli venne arrestato: il settimo capitolo del volume di Baldoli (pp. 281-314) guarda all'esperienza della carcerazione, tracciando un profilo 'intimo' dell'uomo angosciato per la propria sorte, ma al tempo stesso capace di trovare conforto nella fede religiosa mai abbandonata. Tradotto nel carcere di Bolzano, Miglioli fu condannato al confino e inviato a Lipari, per poi essere successivamente trasferito in Basilicata. Fu qui che apprese la notizia della caduta di Mussolini il 25 luglio 1943: un evento che portò alla sua liberazione e, dopo anni di peregrinazioni, al suo rientro a Cremona.

L'ultimo capitolo (pp. 315-341) tratta del periodo finale dell'esistenza di Miglioli, 'esule' cattolico nell'Italia del dopoguerra. Dopo il respingimento della sua richiesta di entrare nella DC, egli avviò una collaborazione con il Partito Comunista e fondò il Movimento cristiano per la pace, che confluì nelle liste del Fronte Popolare alle elezioni del 1948. Due anni più tardi l'anziano sindacalista diede vita al gruppo «Avanguardia cristiana», che riuniva assieme cattolici e comunisti. Baldoli chiude il proprio lavoro notando che Miglioli, dopo la sua morte nel 1954, «rimase un simbolo per molti cattolici di sinistra», e che «la sua memoria continuò a essere fonte d'ispirazione anche per comunisti che cercarono il dialogo con i cattolici nell'Italia repubblicana» (p. 342). Complessivamente si ha a che fare con un'opera riuscita: è da rilevare come nel testo non ci si soffermi sulla posizione di Miglioli riguardo ad

atti ecclesiastici di notevole significato per il rapporto fra cattolicesimo e comunismo durante gli anni Trenta e Quaranta (è il caso dell'enciclica *Divini Redemptoris* del 1937 «sul comunismo ateo» e del Decreto del Sant'Uffizio del luglio 1949 che prevedeva la scomunica per i comunisti), ma ciò non toglie che nella ricostruzione offerta dall'autrice del percorso del «bolscevico bianco», attenta ad evidenziare il carattere transnazionale della sua attività, sia da riconoscere senz'altro un apprezzabile contributo di ricerca.

Francesco Tacchi

RENATO MORO, *Storia di una maestra del Sud che fu la madre di Aldo Moro*, BOMPIANI, Milano 2022, pp. 312.

La storia raccontata in questo volume è una di quelle che a volte riemergono dalle carte familiari, conservate con cura per molti anni. È la storia di una giovane donna, Fida Stinchi, maestra agli albori del Novecento, ma è anche la ricostruzione di una relazione intensa e complessa con quello che diverrà suo marito, Renato Moro, ispettore scolastico. Entrambi consegnati alla storia perché genitori di Aldo Moro, ma sulle cui vicende personali ben poco si sapeva fino ad ora. Il teatro delle vicende è il Sud Italia, la Calabria, dove Fida nasce e dove i due si incontrano e la Puglia, da dove Renato proveniva.

La Calabria, periferica rispetto ai processi di modernizzazione che coinvolgevano la società e l'economia italiana nell'età giolittiana, era in questi anni la regione con il più alto tasso di analfabetismo in Italia. Inoltre nel 1908 il terremoto di Messina aveva provocato gravi danni che avevano peggiorato una situazione già critica di miseria e arretratezza, stigmatizzata dalla stampa del Nord con toni sprezzanti, come nel caso della condanna dei fatti di Verbicaro del 1911.

Proprio l'urgenza della ricostruzione ma soprattutto della rigenerazione morale e culturale attraverso l'educazione e l'istruzione popolare costituisce un obiettivo comune, una profonda passione umanitaria che contribuirà a rendere solida la relazione tra Fida e Renato, che si incontrano per la prima volta nel 1910, quando lui, ispettore a Cassano Jonico, visitò la scuola di Rivocati, dove lei insegnava. Il lavoro nel mondo della scuola è vissuto da entrambi come un missione, una reale opportunità per affrancare dall'emarginazione e dalla povertà le plebi del Sud e per far crescere in loro la coscienza civile e il senso di appartenenza alla nazione.

Per narrare la vicenda l'autore ha scelto un tono narrativo, rinunciando esplicitamente a quello che definisce il «velo da accademia» che caratterizza il mestiere di storico, analizzando varie fonti riconducibili a Fida conservate presso l'archivio di Alfredo Carlo Moro, uno dei figli.

Oltre agli articoli pubblicati su vari giornali calabresi, rimangono appunti, quaderni di meditazione, diari e molte lettere da lei scritte a Renato negli anni prima del matrimonio. Queste ultime non trattano solo dei sentimenti, ma affrontano anche questioni familiari, di lavoro, riflessioni religiose. Svelano l'universo interiore di questa giovane donna, che si serve della scrittura sia come momento conoscitivo, oggettivando sulla pagina dubbi, paure, speranze e ideali, sia come strumento di emancipazione, di conquista di uno spazio pubblico per esprimere le proprie convinzioni.

All'autore tuttavia non sfugge il limite di tali fonti e riprende nell'introduzione il giudizio di Michelle Perrot, che sottolinea come soprattutto le lettere obbediscano a regole ben precise di rappresentazione del sé e che quindi tendano a mostrare

soltanto una realtà filtrata dalla soggettività. Nondimeno si rivelano importanti per far emergere, attraverso le vicende private, le caratteristiche di un ambiente, quello piccolo borghese del Sud Italia, con le sue regole, i suoi codici e valori. In esso si muove una donna che non accetta passivamente le convenzioni sociali, ma cerca di affermare se stessa attraverso la professione e le varie forme di partecipazione alla vita pubblica, in piena autonomia di azione e di giudizio. Nei suoi articoli e nei testi delle conferenze dimostra di conoscere i vari orientamenti dell'emancipazionismo ed è una convinta assertrice dei diritti delle donne, con una particolare attenzione alla sfera economica e sociale. Non ha timore nel definirsi femminista, una parola che tra Ottocento e Novecento non aveva per molti un'accezione positiva.

Il suo esempio dimostra che le istanze emancipazioniste, sia pure non attuate collettivamente, arrivano anche nel Sud e dunque Fida, anche se figura isolata, può essere considerata una delle "donne nuove" che in altri luoghi d'Italia rivendicavano i loro diritti nella sfera pubblica, non dimenticando però i doveri, in particolar modo la maternità. Questa però veniva vissuta non soltanto nella sfera familiare, ma era sentita come una virtù civile. Le qualità ritenute tipicamente femminili, l'abnegazione, il sacrificio, la compassione, venivano esercitate nella società al servizio degli altri, anche per coinvolgere giovani donne, soprattutto maestre, come già avveniva in altri luoghi d'Italia.

Renato Moro dedica i primi due capitoli del volume all'infanzia e alla giovinezza di Fida, caratterizzate da una situazione familiare complicata, che la costrinse a rendersi autonoma fin da piccola. La separazione dei genitori fu di fatto quasi un abbandono. La madre Felicia, di famiglia benestante e, come testimoniano le sue scelte, donna forte e indipendente, in seguito ai maltrattamenti subiti dal marito, decise di rendersi economicamente autonoma e trovò lavoro come maestra ad Aprigliano, a una decina di chilometri da Cosenza. I figli rimasero con le zie paterne, tutte e quattro nubili e solo di tanto in tanto riusciva a trovare il tempo per vederli. Il padre, dopo la fine del matrimonio, riprese la sua vita da scapolo e non volle occuparsi della famiglia, fornendo solo lo stretto necessario alla sopravvivenza.

L'infanzia di Fida non fu certo felice e spensierata: la separazione dei genitori e le ristrettezze la resero infelice e riservata. Appena cresciuti, lei e i suoi fratelli cercarono di rendersi economicamente indipendenti. Uno di loro intraprese la carriera militare, l'altro, Fausto, limitò le sue aspirazioni intellettuali, divenne ragioniere e si trasferì a Milano. Fida rimase sola con le zie e si iscrisse alla scuola normale femminile "Lucrezia della Valle" di Cosenza. Come tante giovani dell'Italia tra Ottocento e Novecento la carriera di maestra rappresentava per lei la possibilità provvedere a se stessa, esercitando una delle poche professioni consentite alle donne dalle regole sociali dell'epoca, senza rinunciare del tutto alle proprie aspirazioni intellettuali. Così fu, nonostante l'ambiente scolastico eccessivamente rigido e provinciale e i programmi di studio ridotti rispetto a quelli dei maschi, come anche gli stipendi una volta conseguito il diploma.

Nel 1902 Fida terminò gli studi, si abilitò, e iniziò la sua carriera di insegnante, si distinse per la passione e l'abnegazione al proprio lavoro e contestualmente iniziò la collaborazione con alcuni periodici locali. Nella vita privata le preoccupazioni crebbero quando, nel 1903, morì la madre. Oltre al dolore della perdita, si ritrovò a dover provvedere alle zie e quindi accettò di svolgere anche lezioni private. La sua vita, improntata fino dai primi anni alle rinunce e ai sacrifici e vissuta in un ambiente familiare poco stimolante, ne modellò certamente il carattere. Tuttavia quella che lei stessa definirà «dolorosa ma benefica scuola di vita» la farà maturare e rafforzare

interiormente, rendendola più consapevole e convinta del nuovo ruolo che le donne dovevano occupare nella società.

Un altro punto di forza nella vita di Fida fu la solida fede che fin da piccola, almeno da quanto emerge dai suoi scritti, la aiutò sempre a superare le difficoltà e le sofferenze. Una fede fondata sulla centralità dell'amore nel rapporto tra Dio e gli uomini, che ricercava l'unione con Cristo sulla croce attraverso la sofferenza, ma nello stesso tempo con una promessa di speranza e di riscatto. La sua era una devozione che si distaccava dal formalismo della religiosità meridionale, l'autonomia di giudizio e di pensiero la portavano ad avere un approccio personale anche nelle scelte religiose, che poneva sempre al centro la coscienza individuale.

Tuttavia la sua scelta religiosa non sembra condizionare il rapporto con le istituzioni, rispetta e condivide la laicità dello Stato e la formazione che la scuola offre ai giovani. La sua fede appare forte, viva e vissuta nel quotidiano, ma esente dal clericalismo e da progetti di riconquista cristiana della società, elemento che caratterizzava nello stesso periodo la maggior parte del movimento cattolico organizzato.

Negli anni della giovinezza Fida si appassiona alle vicende dei movimenti femminili a cui si sente vicino, nel 1908 segue con interesse il primo Congresso nazionale delle donne italiane di Roma, di cui parla nella suo primo intervento pubblico come oratrice al Congresso magistrale calabrese, dal titolo *La donna in Calabria nei suoi vari rapporti con l'educazione*. In questa occasione definisce il Congresso «espressione della personalità conquistata dalla donna nella civiltà moderna», un messaggio chiaro «a quei tali uomini che fanno ogni sforzo per affermare una supremazia ormai vacillante, che la donna all'occasione sa bastare a sé». Disegna inoltre un quadro delle carenze educative nella sua regione, dove i rapporti tra i sessi erano fortemente asimmetrici. Infatti negli ambienti borghesi l'istruzione femminile era considerata quasi immorale, poiché l'importante per le giovani era apprendere quelle poche nozioni di economia domestica necessarie per il matrimonio. Secondo Fida era invece fondamentale educare le donne di ogni ceto sociale, prepararle alla vita familiare e lavorativa in modo che potessero agire con autonomia, consapevolezza e senso di responsabilità.

La sua visione è non tanto quella di un femminismo rivendicazionista e suffragista, ma pratico, che, nel riconoscere l'esigenza di pari dignità e diritti, non voleva contrapporsi al mondo maschile e sacrificare la centralità del ruolo materno nella famiglia. Una visione piuttosto tradizionale che vedeva la donna «conforto dell'uomo» come figlia, sorella, sposa o madre, mentre ammetteva solo «come eccezione» quella a cui «possa bastare solo l'intelletto».

Emerge chiaramente da queste affermazioni la presenza di due modelli femminili inconciliabili e forse c'è da supporre che lei stessa pensasse di appartenere a quel numero ridotto di donne che rappresentavano l'eccezione alla regola. Questa convinzione però verrà fortemente messa in crisi dopo l'incontro con Renato, quando per lei, donna intellettualmente e socialmente impegnata, si aprirà una nuova prospettiva, quella di moglie e di madre. Il tentativo di conciliare questi ruoli sarà una sfida a cui non si sottrarrà.

Fida e Renato hanno rispettivamente 30 e 33 anni quando si conoscono e iniziano la loro relazione, un'età considerata per l'epoca ormai tardiva per le unioni sentimentali e coniugali. Entrambi faticano ad accettare i sentimenti che li coinvolgono: nella vita di Renato, per educazione e per carattere, non trova spazio niente che non sia strettamente legato al senso del dovere, al sacrificio e all'abnegazione al lavoro e alle responsabilità nei confronti della famiglia d'origine. Fida, dal canto suo, è una donna autonoma economicamente e spiritualmente, conduce una vita spesa tra il

lavoro di maestra, le conferenze, il giornalismo, l'impegno per la causa femminista e per l'emancipazione del Sud. Si innamora di un uomo che condivide i suoi stessi valori ma che è legato a convenzioni sociali e comportamenti molto tradizionali e che, pur amandola, antepone altre esigenze a quelle del loro rapporto.

Lei rompe in parte questi schemi proponendosi e chiedendo di essere accettata per quello che è, lui rimane affascinato e rispetta la sua autonomia, ma impone a entrambi un ruolo pubblico legato alle convenzioni sociali e alla rispettabilità, pur essendo disponibile all'ascolto e alla condivisione. Così il loro rapporto rimane segreto per molto tempo, poiché un fidanzamento ufficiale avrebbe rappresentato un impegno formale che Renato riteneva di non poter sostenere per questioni economiche e per l'incertezza della sede di lavoro. Infatti, per stare vicino ai genitori, chiede ed ottiene nel luglio 1911 il trasferimento ad Altamura.

Per Fida è un colpo durissimo che affronta con lo spirito di sacrificio che la contraddistingue, ma non con rassegnazione. Anche se i due non si vedranno per quasi tre anni, non smetterà mai di incalzare Renato, di prospettare possibili soluzioni, di proporre compromessi per arrivare a un fidanzamento ufficiale e per essere accettata pienamente dalla famiglia di lui. In questo periodo si apre uno spazio per la scrittura epistolare, attraverso la quale comprendiamo tutta la complessità di questo rapporto. Le differenze tra i due erano molte, lei più sognatrice, anticonformista, politicamente aperta ai cambiamenti democratici e dominata da un profondo fervore religioso, lui più razionale e pacato, austero, conservatore e agnostico. Le lettere che i due fidanzati si inviano diventano in questi anni l'unico filo che lega i loro sentimenti. Tuttavia il timore che il legame venisse scoperto ossessiona Renato che costringe Fida a scrivere presso il suo ufficio non indicando il mittente e a firmare cartoline e i telegrammi con il nome "Pietro". Fida, dal canto suo, inventa un nome di fantasia, "Spartaco Fidalmo", a cui Renato inviava la corrispondenza fermo posta.

Nonostante le complicazioni, i profondi sentimenti che li legano hanno la meglio e il rapporto, dopo tre anni di quasi clandestinità e lontananza forzata, approda finalmente al fidanzamento e al matrimonio, che per Fida significa anche il trasferimento a Maglie, in Puglia, dove spera comunque di poter continuare a lavorare e a scrivere. Renato non è contrario, ma le convenzioni della società meridionale impongono ai coniugi dei ruoli precisi legati alla moralità e alla rispettabilità. Inoltre per lui il ruolo materno è centrale nella famiglia e alla fine anche per Fida il desiderio di cura e di protezione degli affetti prevale sulle aspirazioni personali. Quindi, dopo la nascita dei figli, lo slancio ideale e la sua missione educativa vanno progressivamente limitandosi all'ambito familiare.

Renato è un lavoratore indefesso, un padre e marito affettuoso ma spesso assente, che delega completamente alla moglie l'educazione dei figli e la gestione della casa. Da quello che emerge nessuno dei due prende in considerazione la possibilità di una gestione condivisa, l'epoca e le convenzioni sociali, del resto, non lo prevedevano. Entrambi votati al sacrificio, antepongono le loro aspirazioni al bene della famiglia, anche se il prezzo più alto lo paga Fida, rinunciando, liberamente e consapevolmente ma con grande sofferenza, alle sue aspirazioni. Questo in nome di un sentimento, l'amore, che in un articolo del 1918 definisce «un padrone tirannico che, quantunque soffocato e messo a tacere dalla volontà», dava «balzi veementi» e infine vinceva sulla donna, facendole sentire tutto il resto come inutile, facendole desiderare solo «l'abbandono tenero su un petto amico».

La morte prematura di Fida, la scarsità di informazioni su di lei, fino a questo momento hanno posto in secondo piano la sua figura, anche nelle biografie dedicate



al figlio, Aldo Moro. Ma dalle memorie familiari, che testimoniano un forte legame con la figura della madre, non si può non osservare alcuni riflessi della personalità e dei valori di Fida su Aldo. La centralità dell'educazione come forma di emancipazione popolare, la fede religiosa, lo spirito di servizio e di sacrificio, il desiderio di autonomia di pensiero che caratterizzano la figura di uno degli uomini politici più importanti del Novecento italiano trovano ora, grazie al contributo di Renato Moro, delle profonde radici familiari.

Inoltre la riscoperta di una personalità davvero significativa per coraggio, intelligenza e sensibilità, la cui vicenda viene ora riportata alla luce, ha il merito di dar voce anche a quella di altre "donne nuove" come lei che la storia ha invece sepolto nell'oblio.

*Isabella Pera*

