

Elise Boillet et Marco Faini (eds.), *Le doute dans l'Europe moderne*, Brepols, Turnhout 2022, pp. 266.

Gianni Paganini, *Il dubbio dei moderni. Una storia dello scetticismo*, Carocci, Roma 2022, pp. 256.

Nell'autunno del Rinascimento affascinanti figure reali (Michel de Montaigne) e letterarie hanno incarnato il malessere dell'epoca e alcune sono poi assurte a simboli di quell'inquietudine. Da questo punto di vista, un esempio strepitoso è Amleto, che, ben oltre le intenzioni del suo creatore, è stato da allora indissolubilmente legato a doppio filo a impersonare il dubbio nelle sue multiformi sfaccettature, sia in quelle positive che in quelle negative. Durante l'età moderna, le nuove scoperte scientifiche, le esplorazioni geografiche, i movimenti di Riforma (con la critica condivisa alla teologia scolastica) e di dissenso politico e religioso sgretolano certezze che mostrano tutta la loro inconsistenza, rendendo il dubbio trionfante. Le ortodossie non restarono spettatrici e di fronte a queste demolizioni, si ersero a difesa del fortino assediato, rivendicando il ruolo di depositarie della verità come unica e certa, in parte dimentichi dei tanti dubbi di Pietro. Così, in un panorama in continua evoluzione, di schieramenti contrapposti, molti si rifugiarono nello scetticismo, declinandolo a proprio modo.

Dopo la pubblicazione della miscellanea in onore di Antonio Rotondò nel 2011 (*La centralità del dubbio*, a cura di Camilla Hermanin e Luisa Simonutti, 2011), la ricerca sul dubbio nella prima età moderna non ha perso la sua capacità di attrarre interesse e impegno (mi limito a citare Dominic Erdozain, *The Soul of Doubt. The Religious Roots of Unbelief from Luther to Marx*, 2015; Ethan Shagan, *The Birth of Modern Belief: Faith and Judgment from the Middle Ages to the Enlightenment*, 2018 e Alec Ryrie, *Il senso di non credere. Una storia emotiva del dubbio*, ed. orig. 2019) che si confrontano con una lunga tradizione in cui primeggiano Richard Popkin, Jean Pierre Cavaillé e Anthony McKenna, oltre agli studiosi che contribuiscono al volume miscelaneo curato da Boillet e Faini e a uno dei maestri della questione, Gianni Paganini, che ha regalato una agevole, benché arguta sintesi dello scetticismo (le cinquanta pagine di note attestano la solidità della ricostruzione). Una vivacità rispetto a un tema classico su cui ancora c'è molto da scavare sia tra le pagine di tanti autori che portando alla luce le reti di circolazione di queste idee: da questo punto di vista è significativa l'analisi dei canali clandestini di diffusione, prima del tutto dimenticati o ignorati, e l'indagine di orizzonti nuovi che includono aree come Venezia, nella quale Federico Barbierato ha esplorato la diffusa miscredenza anche a livello popolare, e neglette come la penisola iberica, prima considerata una roccaforte dell'ortodossia e dove invece affiorano forme di dubbio e incredulità (*From Doubt to Unbelief: Forms of Scepticism in the Iberian World*, ed. by Mercedes García-Arenal and Stefania Pastore, 2019).

L'idea della possibilità di incorrere nell'errore, di non raggiungere mai la verità che, per sua natura, è sempre *filia temporis*, non nasce nell'età moderna, ma,

come è ovvio, ha radici risalenti eppure la riscoperta dello scetticismo antico e del pirronismo, come sospensione del giudizio e come afasia, con le edizioni di Sesto Empirico (1562) e le sfide provocate precedentemente dalla scoperta del nuovo mondo e dall'irrompere della Riforma assestarono colpi enormi alla solidità dell'edificio. Un edificio decisamente meno solido di quanto non siamo portati a credere poiché all'esordio dell'età moderna non erano ancora state del tutto riparate le fratture del grande scisma e altre ancora più risalenti. In questo modo, nella controversistica, fede, infallibilità e dogma spesso si trovarono affiancate da accuse come quella di impostura, percezione e aporia, in una polemica che non si limitava a essere dotta, ma che spesso era intercettata o vissuta in prima linea anche dal basso, come insegna il caso di Menocchio.

Di impianto tradizionale è il saggio di Paganini, il quale però non rinuncia a proporre notevoli suggestioni e a fare il punto della situazione della ricerca, e si tratta di un bilancio che può essere fatto solo da chi frequenta la storiografia e la domina con sicurezza. Nell'introduzione Paganini considera la riflessione teorica, abbracciando più di due millenni, attraverso le questioni di fondo sulla teoria della conoscenza, illustrando temi e autori. Come dichiara, obiettivo "era ed è di mostrare come lo scetticismo abbia funzionato quale operatore logico, epistemologico, metafisico ed etico nel rinnovamento della modernità, ma con un intendimento critico e teorico che andava al di là dell'alleanza con il fideismo o fenomenismo a cui talvolta è stato ridotto" (p. 31). Partendo dallo scetticismo greco e romano, lo studioso dipana un filo bimillenario nelle sue varie articolazioni, dalla sospensione del giudizio all'affermazione dell'impossibilità di conoscere. Sceglie di affrontare in maniera attenta ogni nodo della parabola dello scetticismo, persino quei punti che potrebbero essere oscuri (resi però comprensibili). Decide, inoltre, di prendere in considerazione testi meno conosciuti, come il *Socrate* di Simone Luzzatto (1651), dove le scoperte galileiane sono discusse, per porre in evidenza come lo scetticismo, nelle sue varie forme, permeasse l'intera cultura europea, lambendo anche quella ebraica.

Ogni capitolo di questa biografia del dubbio è inserito nella stagione di cui è espressione per comprendere anche l'asprezza della polemica. La Mothe Le Vayer ne è un esempio: conscio dei limiti della ragione, invita alla prudenza non come odio della ragione, ma come attitudine zetetica, sempre aperta alla ricerca. Essenziale la transizione intorno a Descartes, il quale, nel *Discorso sul metodo*, sottolinea le differenze tra il suo dubbio e quello degli antichi: "tutti i miei propositi erano di raggiungere la certezza, e se scansavo la terra mobile e la sabbia era solo per trovare la roccia e l'argilla" (p. 106). Il passaggio dalla concezione degli antichi è evidente e gravido di importanti conseguenze, per cui il dubbio diventa rifiuto di determinazioni stabili e sicure (Paganini rende conto anche delle diverse interpretazioni date). Le conclusioni di Cartesio maturano dallo scambio nella *Respublica Literarum*: grazie al dialogo con il gesuita Bourdin e con Hobbes, il filosofo privilegia le ragioni del dubitare e mostra la longevità della setta degli scettici come "corrente di pensiero 'esigente' che impone un serio ripensamento" (p. 121). Passando sul ponte costruito da Bayle, Leibniz e

Locke, si approda all'Illuminismo, epoca di elezione dello scetticismo, stagione ricca e persino contraddittoria di cui Paganini padroneggia ogni versante. Le diverse sfaccettature di dubbio e scetticismo, sia nel loro quadro storico che nel loro spessore filosofico, sono presentate chiaramente con un apparato erudito che consente di scandagliare testi e studi e di proporre a sua volta nuove chiavi di lettura, indicando indirizzi di ricerca finora trascurati.

Se il filo conduttore di Paganini è quello storico-filosofico, Boillet e Faini, con il gruppo di studiosi riuniti, hanno inteso “approfondir une histoire culturelle plus large du doute, qui reste encore beaucoup à construire et à explorer dans ses divers aspects” (pp. 7-8), mettendo insieme la prospettiva storica, quella filosofica e quella letteraria. Si pone in discussione l'ipotesi della Controriforma trionfante, idea che ha offuscato il rilievo del dubbio in ambito cattolico: Stefania Tutino ha esplorato questo mondo del dubbio cattolico, mostrandone la presenza e il ruolo niente affatto secondario (*Uncertainty in Post Reformation Catholicism. A History of Probabilism*, 2018) e così il volume miscelaneo *Making Truth in Early Modern Catholicism*, curato da Andrea Badae, Bruno Boute e Marco Cavarzere (2020).

Divisi in tre sezioni, gli undici interventi esaminano temi molto vari (dall'inquietudine al dubbio, alla impossibilità di raggiungere un sapere certo, all'incertezza, allo scetticismo...) e autori in larga parte trascurati dalla storiografia in materia, come Ortensio Lando, di cui si è occupato Paolo Procaccioli, il quale si immerge in un mondo in cui Pietro Aretino confida a Doni che il dubbio è l'unica certezza per chi “cercava di sapere la natura delle cose” (p. 205). Privilegiando la dimensione dotta, si copre l'età moderna con fughe indietro e in avanti come nel caso di Sylvia Giocanti, fine conoscitrice dei percorsi scettici, la quale si muove da Agostino a Hans Blumenberg.

La miscellanea è inaugurata da un illuminante saggio di Corinne Leveleux-Teixeira sul rapporto tra verità e diritto (*ars boni et justi*), concentrandosi sui giuristi (Bartolo e Baldo tra gli altri) e sul loro intento di ridurre gli spazi del dubbio mediante i progressi dell'analisi giuridica. Christian Trottmann si dedica a Nicolò Cusano, autore della *Dottrina ignoranza*, e alla contrapposizione *dubium- non dubium*, mentre della controversia sul libero arbitrio tra Erasmo e Lutero, punto di svolta e di confronto critico tra teologia assertiva e teologia interrogativa, si occupa Matthieu Arnold. Piegato ai risvolti della salvezza, il dubbio che tormenta la coscienza di Blaise Pascal, è studiato da Hélène Michon, felice interprete di opere lette con grande rigore. Dalla lettura dei testi di alcuni scienziati, tra cui Galilei, Keplero, Gassendi, Vincent Jullien deduce il ruolo del dubbio, tra quello epistemologico e quello cartesiano, come indice di avanzamento delle conoscenze scientifiche con una forte influenza della pratica sperimentale, andando così a vagliare il tema del rapporto tra scienza e fede.

Più attento alle suggestioni della storia sociale e dell'antropologia, Cavallé, autorevole storico del libertinismo, ha percorso la storia dalla prospettiva dell'inscindibile binario di dubbio e credere, sottolineando le quattro armi che le Chiese decisero di impiegare (fede, prove, infallibilità e ortoprossia, ossia le pratiche culturali e rituali), senza gli esiti auspicati. Formula una proposta interessante e

molto argomentata, partendo da Tommaso Campanella, Luca Addante, che intende riconoscere alla Riforma radicale il suo ruolo guida all'interno del Rinascimento. A suo avviso, sarebbero stati gli eretici italiani, con l'eredità dell'umanesimo e della filologia, a diffondere il dubbio critico e a passare il testimone ideale ai libertini. Grazie all'ipotesi della circolazione manoscritta delle opere di Pietro Pomponazzi, Craig Martin collega quelle che sarebbero state viste e definite dalla Chiesa di Roma come eresie, quella filosofica e quella politica di Machiavelli. In assenza di prove documentali, resta tuttavia irrisolvibile il dato che vuole il filosofo aristotelico in parte portavoce di idee diffuse nel dibattito dell'epoca e non necessariamente pioniere delle stesse. Dopo aver indagato l'etimologia, Faini costruisce una galleria di figure del dubbio nella cultura italiana tra Cinque e Seicento, prendendo in considerazione fonti diverse, dai predicatori a Michelangelo, e iconografie varie, con esiti davvero interessanti e che si spera siano solo anticipazioni di una ricerca più ampia. Impreziosiscono il saggio diverse immagini che hanno l'obiettivo di porre in evidenza l'esito anche raffigurativo di queste idee. In molti saggi si indaga anche la ricezione delle opere più controverse, talvolta adottando la lente polemica che ne viene data. Risulta pertanto molto interessante notare l'interpretazione cattolica, che accosta e accomuna autori e testi diversi con l'intento di sottoporre a una comune (e immediata) demonizzazione di machiavellici e ateisti, ma assumere quella identificazione come corretta potrebbe generare notevoli errori interpretativi. Una corposa bibliografia chiude il volume, edito nella collana *Études Renaissance*.

Scorrendo la storia dello scetticismo nell'età moderna, la genesi antica e le sue riformulazioni si confondono tra edizioni di testi e sollecitazioni filosofiche ben poste in evidenza da questi studiosi. Entrambi i volumi aprono a suggestioni e sollecitazioni che affiorano dall'attualità, come il relativismo e l'ateismo, e lasciano aperti interrogativi di rilievo, ispirati dal dibattito filosofico-politico e alle sfide che pone, lo stesso modo, in cui, in altre epoche, Agostino si trovò a rispondere ai manichei e Montaigne a tentare di spiegare le guerre di religione e come uscirne. Dotti e intellettuali che tentavano di mettersi al servizio degli altri con le armi del dubbio.

MICHAELA VALENTE
(michaela.valente@uniroma1.it)

The Care Collective, *The Care Manifesto. The Politics of Interdependence*, Verso, London/New York 2020, pp. 114

Written by a collective of British academics and activists, *The Care Manifesto* denounces the unsustainability of nowadays societies carelessness for the people and the planet, as shown by the spread of Covid-19. Moreover, this *Manifesto* sees the pandemic as *the* opportunity to re-think one's relation to other living creatures and to revitalise care.

To start with, the care the Collective refers to is not limited to family care and care facilities, also encompassing activism and green political policies: “care is our individual and common ability to provide the political, social, material, and emotional conditions that allow the vast majority of people and living creatures on this planet to thrive – along with the planet itself” (p. 6). This ability has deteriorated during the last decades: neoliberal policies have imposed an uncaring profit and economic-development-based market strategy, neglecting citizens’ wellbeing. This has resulted in multinational corporations unaccountably enriching, in the climate crisis, in the escalation of inequalities between the North and the South of the world, and in public healthcare cuts.

In this context, the authors denounce the neoliberal treatment of care as a private and family matter. “The family is often encouraged to step in as society’s preferred infrastructure of care” (p. 17), since it is seen as the place where women (in the name of motherhood) take care of children. This implies that in a traditional heterosexual family the woman is influenced toward doing (unpaid) domestic work rather than finding a job. In addition, in what Nancy Fraser calls the era of “the universal breadwinner”, all family members are encouraged to get full-time employment; hence, women often work both outside and inside the house. Otherwise, the families who can afford tend to hire a care-worker, almost always a poor, immigrant and non-white woman. This fosters a transnational chain of care work exploitation: women from the Global South move to the North leaving the care of their children to others. In all cases, women are unjustly overburdened with care tasks. This connects the care issue to the revendication of second-wave feminism, according to which the personal is political: the gender asymmetry destining women to the private sphere and men to the public is the root of sexist stereotypes. The Collective denounces the conception of the domestic place as the reign of reproduction (and not of economic production) and calls for considering looking after children and old people a real work to be paid fairly: “In our vision we believe all care work should be properly resourced and democratically organised” (p. 43). However, this proposal may be criticised: care tasks risk continuing to be overperformed by women, who will earn a fair amount of money but be segregated in this sector as in the past.

Moreover, at the state level care is considered by neoliberalism as an individual claim. Indeed, the rhetoric of the self-made man implies, on the one hand, that successful people do not necessitate the assistance of the welfare state; on the other, instead, that poor people needing state help are blamed. This assumption hides a paradox that the Collective uncovers: the rich are the most dependent on care, but feel autonomous given the invisibility of the many people who work for them. This aspect, underlined by the book, may be connected to a reflection: societies seem to be divided into winners and losers without considering that factors other than individual talents, such as place of birth, education possibilities and luck, to name but a few, influence one’s success. Therefore, success should be deemed a relational – rather than individual – achievement. The thought that care is an individual issue and not a common responsibility arises from the “refu-

sal to recognise our shared vulnerabilities and interconnectedness” (p. 13). Consequently, “dependence on care has been pathologised, rather than recognised as part of our human condition” (p. 23).

Acknowledging the mutual interdependence among human beings and the “intrinsic value of all living creatures” (p. 21) brings toward the solution to carelessness elaborated by the Collective: universal and promiscuous care. “Universal care means that care [...] is our priority not only in the domestic sphere but in all spheres: from our kinship groups and communities to our states and planet” (p. 19): this implies that everyone should do care tasks, not only women. Additionally, the proposed model follows “the ethics of promiscuous care” (p. 33), taking inspiration from the idea of promiscuity promoted by the gay community during the AIDS spread, experimenting with new safe ways of intimacy. Promiscuous care is neither casual nor indifferent (as neoliberalism is), but indiscriminate: everyone (without any distinction) deserves the needed care, as put in practice by mutual aid groups and self-organised volunteers distributing essential goods during the Covid-19 spread.

In order to re-think care and make it universal and promiscuous, the Collective calls for “a feminist, queer, anti-racist and eco-socialist perspective, where care and care practices are understood as broadly as possible” (p. 22), proposing to start from concrete examples of “care-inpractice” (p. 19). One of these is the childcare system developed by the Afro-American community, consisting of the possibility for the women who cannot look after their children to give their custody to the “other-mothers”, a network of assistance composed of female members and non-members of the family. Relevant exemplifications are also the 1970s LGBT movement “families of choice” (family-like and care relationships created by those with not-conformed-to-heteronormativity sexuality who were rejected from their families of origin) and the City Plaza in Athens, a former hotel converted into a hospitality centre. Furthermore, some other care practices beneficiary is the environment; for instance, the aboriginal inhabitants of Standing Rock (a natural reserve in Dakota) opposed the creation of a pipeline in the name of the protection of the river Missouri.

In this context, universal and promiscuous care means that everyone is responsible for the other in a reciprocal way. To achieve this aim, “the social, institutional and political facilities that enable and enhance our capacities to care for each other and to restore and nurture rather than pillage the natural world” (p. 26) have to be developed. This means implementing care at various levels, starting from the one of local communities. These last ones should become “caring communities” (p. 45) based on some core elements in total contrast with neoliberal policies: mutual support, the creation of public spaces of discussion, sharing staff and local democracy.

Another level at which care should be dealt with is the state one. “Caring states” (p. 59) should put care at the centre of their policies, stopping to only focus on economic growth and adopting the Keynesian welfare policies with the will to erase the sexist and racist patterns on which societies are based. This type of state would pro-

mote social (rather than penal) justice, provide public spaces managed by the inhabitants through processes of participatory democracy and uphold a new conception of citizenship. Indeed, if the main feature of belonging was care – instead of blood bonds or the place of birth – welcoming societies with open borders will spread.

In addition, the Collective also sheds light on the importance of building “caring economies” (p. 71) based on people’s needs and not on profit, calling for an eco-socialist alternative to the capitalistic market. Indeed, the *Manifesto* argues that “we need to reimagine the nature and scope of the economic so as to re-embed it in a society where care really is its organising principle, and ‘universal care’ its underlying model” (p. 71), reconnecting “consumers with producers, and care-receivers with caregivers” (p. 72). This makes it possible to deal with social relations (instead of relations among commodities) and care values (instead of exchanging goods). Moreover, a caring economy should contrast the outsourcing and the privatisation of care infrastructures: Covid-19 has shown the necessity of a public health and care system not based on profit. Different alternatives can achieve an eco-socialist economy: from co-operatives to nationalisation, from localisation to progressive municipalism, from insourcing to public–commons partnerships.

Furthermore, care should also be prioritised at the international level. As Covid-19 has demonstrated, governments can achieve their goals only through cooperation; the Collective insists on the necessity of a New Green Deal to promote environmentally sustainable policies. Moreover, building transnational institutions based on care and not doing the interests of the wealthiest states and elites is of pivotal importance. International and national institutions should also redistribute wealth equally and regenerate biodiversity.

Universal and promiscuous, the care invoked by the text gives dignity back to the caregivers and the people who are looked after, denouncing the sexism and racism pervading nowadays systems of care and putting the invisible and powerless tasked with care at the centre of the political discourse. Plus, the care the *Manifesto* calls for is democratic, enabling people to discuss states’ political and economic policies and to influence the decisions undertaken at all governmental levels, from the local to the global one. This reduces the power of the neoliberal market, which usually drives the choices of the states. However, bottom-up processes may only be the starting point: governments and international institutions’ support and active policies are essential.

ELISA BAIOTTO
(elisa.baiotto@uniroma1.it)

Giorgio Caravale, *Libri pericolosi. Censura e cultura italiana in età moderna*, Laterza, Bari-Roma 2022, pp. 533

L’ultima fatica di Giorgio Caravale si presenta come una storia della censura ecclesiastica nella sua “età aurea” tra XVI e XVIII secolo, ma non ceta fin dalle

prime pagine un obiettivo ben più ambizioso: quello di ricostruire le coordinate culturali dell'epoca della Controriforma e di rintracciare i lasciti di lungo periodo del "processo di progressiva clericalizzazione" della cultura italiana (p. 272). La prospettiva di ricerca scelta è quella di "guardare alla storia della cultura attraverso il filtro della storia del libro" (p. 9). La storia della censura diventa dunque l'occasione per studiare la cultura dell'Italia della Controriforma sotto le più varie sfaccettature: dalle forme di comunicazione a stampa, manoscritte e orali alle modalità di resistenza all'autorità censoria. Sullo sfondo rimane costante il tema del potere e del suo legame con il sapere in una società gerarchicamente chiusa, le cui élites politiche e culturali (religiose e laiche) inseguono il controllo sulla conoscenza per preservare lo *status quo*.

L'esposizione segue innanzitutto la storia materiale del libro fino all'invenzione del mezzo a stampa, per passare poi ad analizzare il rapporto tra l'evolversi degli apparati censori e le diverse manifestazioni culturali dell'alta e bassa società, con lo scopo di capire come la Chiesa sia riuscita a garantirsi il controllo sulla cultura italiana tra la seconda metà del Cinquecento fino a tutto il Seicento. Nella dosata capacità di spiegazione della mentalità dell'epoca, utile alla decifrazione delle singole questioni affrontate di volta in volta, emerge il valore di questo saggio storico. Così "l'originaria aspirazione totalizzante" della censura ecclesiastica diventa comprensibile alla luce della convinzione dell'uomo colto della prima età moderna che la conoscenza fosse un'entità vastissima, ma "definita e circoscritta" (pp. 4-5). L'altra *communis opinio* delle élites culturali del tempo secondo cui "l'abisso che separava i saggi dal volgo fosse un dato di fatto incontrovertibile della natura umana" (p. 35) esprimeva invece la concezione elitaria del sapere, che generò una naturale diffidenza verso la stampa. Fu infatti la "questione del volgarizzamento del sapere" (p. 34), prima ancora della rottura dell'unità cristiana, a spingere le autorità ecclesiastiche a introdurre le prime misure di controllo sul nuovo mezzo.

La sfida posta dalla Riforma e la diffusione delle nuove idee religiose anche in Italia costrinsero poi la Chiesa a ripensare il proprio sistema di censura per frenare quanto meno sulle Alpi il contagio dell'eresia luterana. Raggiunto questo risultato nella seconda metà del Cinquecento, restò tuttavia l'ossessione del controllo sull'acculturazione popolare, mentre il processo di circolazione di idee e notizie a mezzo stampa continuò a essere percepito come "una pericolosa minaccia al proprio sistema di potere" (p. 37). Finalmente però i vertici ecclesiastici compresero le potenzialità del nuovo mezzo, così che stampa di pubblicistica cattolica e censura divennero "attività complementari" (p. 373). Il progetto educativo della Chiesa finalizzato alla riconquista delle coscienze attraverso la pedagogia della "santa semplicità" (colto per primo da Paolo Sarpi, p. 149) e messo in opera da gesuiti e scolopi, passò anche dalla revisione dei generi dei lunari, almanacchi, oroscopi, pronostici, dall'investimento sui catechismi illustrati, dall'uso delle immagini (considerate i "libri degli idioti", p. 174) e soprattutto dal nuovo metodo di espurgazione dei testi, che divenne vera e propria riscrittura del testo "in chiave spirituale e pedagogica" (pp. 213-215).

Coerentemente con quanto messo in luce da altre ricerche recenti, Caravale mostra come il sistema censorio romano non fosse tanto efficace e pervasivo come tendeva ad autorappresentarsi, tanto che “a volte l’illusione di gestire un meccanismo efficiente era più importante che non l’efficacia stessa del sistema” (p. 54). Esistevano, piuttosto, grandi buchi nelle sue maglie, puntualmente individuati nel circuito clandestino (favorito dallo stesso regime del mercato editoriale privo del diritto d’autore e frammentato statalmente); nelle difficoltà operative date dalla mole dei libri da espurgare a fronte di una scarsa disponibilità di personale per realizzare l’impresa; nell’inefficienza dei controlli alle dogane; nella rinnovata fortuna del testo manoscritto, in auge ancora fino a tutto il XVIII secolo.

La tesi di Caravale è che il successo della macchina censoria romana vada fatto risalire non alla sua ineluttabilità, ma a processi di interiorizzazione dei comportamenti prescritti tanto forti da essere sopravvissute fino a oggi. La configurazione sociale dell’Italia contemporanea e le attuali abitudini di lettura, con “una piccola percentuale di lettori forti e una larga maggioranza di lettori deboli o non lettori” riflettono in modo inquietante l’immagine che emerge da questa ricerca (p. 12). Si tratta in un certo senso della riproposizione sotto altra luce della *ve-xata quaestio* della mancanza di una cultura media largamente condivisa che ha accompagnato i dibattiti sul processo di costruzione dello Stato-nazione italiano, problema che ancora oggi caratterizza in negativo l’Italia rispetto ad altri paesi europei. Se certo non è possibile stabilire un rapporto di causazione diretta tra le modalità dell’intervento censorio consolidate nell’Italia moderna e la situazione odierna, quanto meno Caravale individua alcuni elementi di carattere psicologico che avrebbero garantito “i successi più duraturi” del progetto di censura ecclesiastico, che aspirava a “rendere il lettore complice” del suo sistema (p. 355).

La “colpevolizzazione del libro” si impadronì delle coscienze dei lettori nell’Italia del Seicento, con un “processo di interiorizzazione delle proibizioni e un sentimento di perenne senso di colpa nel lettore” (pp. 351-352). La curiosità intellettuale era ritenuta una fonte di perdizione per il lettore e venne disinnescata in favore di una pubblicistica moraleggiante. I soli libri accessibili alla lettura erano quelli giudicati “utili” in quanto favorivano la formazione del “buon cristiano”, ben considerando che il criterio di “utilità” variava a seconda dello status sociale del destinatario del libro (pp. 377-379). Lo storico fa emergere in modo chiaro il conformismo acritico cui mirava la Controriforma per i “semplici et indotti”: l’obiettivo non era solo modellare la massa popolare per renderla ciecamente obbediente, ma persino svuotare la dimensione interiore della fede, favorendo un culto esteriore dei santi (l’esatto opposto di quanto auspicato dal nemico Lutero).

Dalle carte dei processi inquisitoriali affiora come la “curiosità” non potesse in ogni caso giustificare la lettura di un testo proibito, diventando anzi motivo di condanna perché contraria all’obiettivo dell’assoluta obbedienza alle autorità ecclesiastiche. Proprio nei passi in cui Caravale sfrutta le fonti per far parlare i protagonisti “dal basso” di queste violazioni, riesce a trasmettere il senso più profondo dell’azione controriformista e il suo lavoro tocca la sua acme (pp. 345-347).

Oltre all'affermazione di un approccio utilitaristico alla lettura, altre tracce del successo dell'azione ecclesiastica sono rinvenute nell'interiorizzazione dell'auto-censura e della dissimulazione: la prima fu conseguenza di una "manipolazione della coscienza dei fedeli", che impararono a evitare ogni complicazione con le autorità inquisitoriali, come dimostrano i casi di Tasso, Muratori e Genovesi; le necessità della seconda portarono la lingua italiana a evolvere in direzione di una forma scritta ipotattica e contorta.

Caravale di fatto disvela in sede storica un meccanismo di funzionamento del potere: il sapere è potere e i potenti vogliono mantenerne l'esclusiva, spingendosi finanche a cercare il controllo sull'immaginazione delle alternative possibili del reale, immaginazione frenata alla radice, prima che possa cominciare a maturare. Tentativo destinato a fallire nel medio-lungo periodo per l'essenza stessa delle dinamiche della storia moderna, caratterizzate dal crescente movimento degli uomini e dalla più intensa circolazione delle idee, ma che nei due secoli sotto studio in Italia si dimostrò straordinariamente efficace, tanto da lasciare tracce tutt'ora visibili. Le dinamiche del potere in gioco attorno alle facoltà censorie sono messe in luce, inoltre, dallo scontro interno alle gerarchie ecclesiastiche: "Roma non sciolse mai del tutto il nodo della divisione dei compiti" tra le figure del vescovo, dell'inquisitore e del Maestro del Sacro Palazzo (pp. 42-43) ed anzi "nel tornante di fine Cinquecento la censura mutò gradualmente la sua funzione, diventando strumento di lotta fra gli ordini religiosi della Controriforma" (p. 272).

Netto lo scarto rispetto agli altri paesi d'Europa, in cui fu l'autorità statale a prevalere su quella ecclesiastica ed esercitare la censura, favorendo la formazione di un moderno mercato editoriale. Quando anche in Italia, alla metà del Settecento, si consumò il passaggio dalla censura ecclesiastica a quella di Stato, essa continuò ad essere indirizzata principalmente "verso il basso" perché le autorità laiche condividevano con quelle ecclesiastiche la medesima concezione elitaria della cultura. Con questa interpretazione Caravale fissa l'arretratezza italiana: "la laicizzazione della cultura non favorì un processo di democratizzazione della lettura" (pp. 389-391).

Il merito principale di questo lavoro è essere uno squarcio vivo sul modo di ragionare di un'altra epoca accessibile anche al grande pubblico: un'opera che permette la divulgazione del sapere storico. Ne servirebbero di più per provare a cambiare le preoccupanti abitudini di lettura del pubblico italiano cui si è accennato.

ALESSIO LAI
(alessio.lai@uniroma1.it)

Jocelyne Cesari, *We God's People. Christianity, Islam and Hinduism in the World of Nations*, Cambridge University Press, Cambridge 2022, pp. 432

"*We God's People*" represents an impressive effort to deeply explore the intricate relationship between national identity and religious belief, in a journey that runs through Christianity, Islam and Hinduism. Through a combination of case

studies, interviews, and rigorous analysis, the book sheds light on the challenges and opportunities presented by religious pluralism. The focus of the research is placed outside of the West, in countries where “the exportation of the nation and the state led to the alignment of religious collectivity”. The origin of the modern political institutions is based on the awareness of the “immanent/transcendent divide” (p. 6), since, throughout modernity, “the nation became the superior collective identification that took precedence over religious allegiances, which from now on could only be individual. [...] The sacred, however, has not disappeared in secular nations” (p. 5). Modern nation-states indeed are characterized by the coexistence of political rituals and political actions perpetrated by religious institutions; of political decisions justified by religious beliefs and welfare structures administered by religious institutions. Therefore, the aim of the author’s analysis is to provide an overview of the different approaches adopted by Muslim countries (above all Turkey and Syria), India, China, and Russia in applying that divide to the construction of their national identity, given that “the religious dimension of national habitus is the matrix of the attitudes, emotions and dispositions that all members of a political community have absorbed through different processes of socialization, and that they all share” (p. 17).

In this captivating work, that is the result of years and years of research, Jocelyne Cesari adopts an interdisciplinary method, that is presented in detail throughout the first chapter (“Framing the Question”) and that puts the book at the frontier of history of political institutions, using “the rich historiography, sociology and anthropology of religion, nationalism and state-building” (p. 25). This perspective is further enhanced by a multilanguage bibliography and, more generally, by the choice to refer to original sources only. A choice not easy at all, considering the deep differences among the national contexts examined in the volume. Nonetheless, this bold approach leads to the successful attempt to recognize to every concept the value it has in the historical, cultural, social and religious context it is mentioned in from time to time.

While the book provides a wealth of thought-provoking insights, its narrative always remains engaging and explanations clear, skilfully combining conceptual elaboration and data analysis.

The research was structured in two steps: first of all, the author adopted a historical institutional approach and the perspective of conceptual history; then she used quantitative content analysis to “identify significant patterns” (p. 23).

Going back to the book chapters, the second (“State, Islam, Nation and Patriotism: Never-Ending Tensions”) and the third (“The Nexus of Secularism and Communalism, or Hinduism as a Political Project”), dedicated respectively to Muslim countries and India, represent case studies to evaluate the effects of direct Western colonialism on religious traditions. On the other hand, the fourth (“Religion and the Transcendent State in China”) and the fifth (“Orthodoxy: Between Nation and Empire”), focusing respectively on China and Russia, aim at analysing the diffusion of the European concepts of religion, State and nation in territories that have indirectly been affected by the Westphalian system.

In the first couple of case studies, considering the essential need for a common narration in every nation-building process, Cesari highlights the crucial role that religion has in terms of providing the community with the most powerful identifying feature, due to its transcendental connotation. For instance, it is the case of Turkey, where Mustafa Kemal focused on renewing the Islamic doctrine, so that it could be more functional to the development of a Turkish nation characterized by a strong and cohesive identity, as well as good and patriotic citizens. This is, with Cesari's words, an example of "hegemonic Islam" (p. 77), namely "a form of political culture characterized by three main features: first, the conflation between belonging to Islam and belonging to the political community [...] is taken for granted [...]; second, the religious differences [...] are obliterated to build a homogeneous Muslim political community; third, the state takes on and expands the moral power of religious authorities by becoming the arbitrator of the personal behaviour of the believer-citizens" (p. 107).

In the case of India too, Hinduism, the main religion of the country, was subjected to several doctrinal adjustments, in order for it to serve best the necessary strengthening of the national identity. Mohandas Gandhi has been a remarkable example of this attitude: he "introduced a range of terms into the political vocabulary such as *dharmā* (duty), honor and shame (*abru*, *surman*, *pratisbtha*, *sharam*), renunciation, sacrifice and purification (*tyag*, *bhog*, *bali-dan*, *atmashuddhi*)" (p. 161), that soon became fundamental elements of the national narration.

Referring to the second couple of cases instead, China opens the category, with its three religious traditions that historically have all been essential in consolidating and legitimizing the Chinese Empire: "Confucianism assisted ruling of the country; Buddhism aided with managing one's mind; and Taoism helped with improving one's character" (p. 193). This system declined when communism prevailed, suddenly imposing the immanent/transcendent divide, so that still nowadays in China "the state regulates the immanent and does not allow transcendent allegiances that can challenge the mundane state power" (p. 238).

In the same way, while the Russian Orthodox Church had been crucial for the Tsars to maintain their leadership and to pursue their political interests, the Bolsheviks had the clear purpose to eradicate it, both as a religion and as an institution, in order to exercise a more penetrating control over all the aspects of the Russians' lives.

Through all of these examples, Cesari can prove that the three Bs that are usually used to define religion – belief, behaviour, and belonging – are also valid to describe national communities. As the author navigates through the intricate tapestry of religious diversity, she remains sensitive to the nuances and complexities of faith.

In conclusion, "We God's People" represents an outstanding contribution to the ongoing debate about religion, identity, and coexistence in the global society.

It invites readers to critically engage with the complexities of religious diversity while highlighting the potential for meaningful interfaith interactions and collaborations in our increasingly interconnected world.

GIULIA IACOVELLI
(giulia.iacovelli@uniroma1.it)

Eugenio Di Rienzo, *D'Annunzio diplomatico e l'impresa di Fiume*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2022, pp. 939

Scrivere un libro su D'Annunzio a Fiume non è cosa facile, dato che il personaggio e l'impresa di Fiume sono stati oggetto di una copiosissima storiografia, che ha già indagato le tante sfaccettature che l'impresa fiumana ha avuto, ma anche il suo significato per la storia d'Italia come incubatrice di modelli ed esperienze che avrebbero poi trovato, in qualche forma, una replica nella marcia su Roma e nel fascismo. Eugenio Di Rienzo ha seguito una nuova pista, quella di D'Annunzio diplomatico, approfondendo, sulla base di una ricca documentazione, non solo i rapporti del poeta con gli ambienti romani, nel tentativo di comporre la crisi aperta tra l'entità fiumana e il governo centrale, ma anche allargando lo sguardo per cogliere i più ampi risvolti internazionali che l'impresa fiumana ha avuto, nel tentativo di proporsi come centro propulsivo di una contestazione anti-sistemica a livello globale. Nel *D'Annunzio diplomatico*, infatti, Di Rienzo dimostra come lo scrittore tentò di ergersi ad architetto di una grande rivoluzione contro il nuovo ordine mondiale che si stava costituendo come conseguenza della fine della prima guerra mondiale, un nuovo ordine deciso e imposto alla conferenza della pace di Parigi dalle grandi potenze democratiche occidentali (Gran Bretagna, Stati Uniti, Francia). Contro questo nuovo ordine mondiale, D'Annunzio chiamò a raccolta tutti gli insoddisfatti della sistemazione di pace: dai popoli sconfitti, come austriaci, turchi e ungheresi, ai popoli che attendevano impazienti di affrancarsi dal colonialismo imperialista degli anglo-francesi, come gli egiziani, gli indiani, gli irlandesi, spingendosi anche a immaginare, in funzione antistatunitense, una partecipazione degli afro-americani. Per D'Annunzio, secondo l'autore, Fiume doveva divenire la scintilla per appiccare un grande incendio mondiale, una rivoluzione contro l'ordine di Versailles, contro coloro che ancora dominavano coi loro imperi larga parte del mondo africano e asiatico.

Particolarmente suggestiva, sotto questo aspetto, è la ricostruzione che l'autore fa delle origini e dell'attività della Lega dei Popoli, che D'Annunzio, e in particolare alcuni suoi collaboratori, come Kochnitzky, cercarono di costituire come organizzazione anti-Versailles, anti-Società delle Nazioni, al fine di operare congiuntamente contro le decisioni della conferenza della pace e contro il trattato di pace con la Germania firmato a Versailles, che aveva nel suo preambolo lo Statuto della Società. Un trattato che, per le modalità con cui è stato negoziato (i vinti non presero parte alla conferenza della pace, fatto senza precedenti nella

storia europea degli ultimi secoli) e imposto ai tedeschi (con un ultimatum), era ormai assunto a simbolo di una pace ingiusta e vendicativa, frutto di egoismo, prepotenza, arroganza. Programma di rigenerazione radicale della comunità internazionale alternativo a quello wilsoniano di Società delle Nazioni, che pure aspirava alla rifondazione del sistema internazionale, la Lega dei Popoli dannunziana si proponeva una vera e propria rivoluzione contro i vincitori, contro le “plutocrazie”, contro, insomma, il mondo capitalista anglo-sassone e quello che oggi potremmo definire l’ordine liberale. Non a caso emerge bene dallo studio di Di Rienzo l’attenzione che a Fiume si prestò alla rivoluzione bolscevica e al fenomeno del bolscevismo in generale, non certo come adesione all’ideologia marxista-leninista, almeno non in D’Annunzio, quanto a quel disegno di radicale palingenesi dell’umanità e della comunità internazionale che il bolscevismo stava abbozzando. Appare chiaro che la rivoluzione bolscevica e quella che si propone la Lega dei Popoli hanno un comune nemico da battere nell’Occidente che si sta consolidando, sia in termini di assetto-politico territoriale, sia in termini di dominanza finanziaria anglo-americana.

Il progetto della Lega dei Popoli è certamente del tutto velleitario e pieno di contraddizioni per varie ragioni, che l’autore non manca di rilevare. La prima è che non ha finalità chiare oltre a quella di una generica rivoluzione anti-Versailles; e infatti non si comprende come la Lega dei Popoli si proponeva di dirimere le aspirazioni contrastanti degli stessi popoli che chiamava a raccolta. Come sostenere i croati nella loro lotta contro il centralismo serbo, ma poi privarli dell’Istria? Come sostenere gli ungheresi e poi privarli della Croazia o di Fiume? Come conciliare le aspirazioni dei giapponesi sul suolo cinese con l’appello alla riscossa dei cinesi stessi? Come conciliare le rivendicazioni italiane al controllo sull’Albania o alla sovranità su Valona con l’idea dell’indipendenza degli albanesi? Sono quesiti che rimangono senza risposta e che fanno pensare a un progetto che termina con l’appello alla rivoluzione ed è fine a sé stesso. Un progetto che non ha radici filosofiche, ideologiche, come le ha la rivoluzione bolscevica, che possano esprimere, oltre la rivoluzione, una coerente proposta politica di una nuova società umana e internazionale. D’altra parte, nemmeno a Fiume si edifica una società nuova che possa servire da modello; la reggenza è un laboratorio di suggestioni e di idee incompiute o realizzate solo sulla carta. E l’autore lo spiega bene, perché, seppure neghi che D’Annunzio possa essere considerato il progenitore del fascismo, ci avverte che non è nemmeno ispirato da quegli ideali democratico-socialisti contenuti nella Carta del Carnaro, concepita da un sindacalista rivoluzionario come Alceste De Ambris, ma che nei fatti non fu mai applicata come costituzione e fu semplicemente un “castello di carta”.

La seconda ragione per cui il progetto di Lega dei popoli risulta contraddittorio è che D’Annunzio vuole inserire all’interno della sua cornice anche l’Italia, che però è una potenza vincitrice, ha un modello sociale ed economico di tipo capitalista e pure istituzioni democratiche, per quanto imperfette e forse non più adeguate al mutamento della società italiana; ed è un’Italia che siede tra quei pochi “grandi” della terra che a Parigi decidono quell’assetto politico-territoriale

che D'Annunzio vuole denunciare e anzi rivoluzionare. Secondo il poeta, l'Italia avrebbe dovuto militare tra i rivoluzionari della Lega in ragione della vittoria mutilata, di cui la negazione della sovranità su Fiume alla conferenza della pace appariva essere il simbolo. Che però, per quanto l'eccitazione nazionalista avesse presa sull'opinione pubblica italiana e la questione di Fiume fosse sentita, era un po' poco per entrare nel club dei rivoluzionari. Anche questa è un'altra contraddizione irrisolvibile e infatti il progetto della Lega dei Popoli, ci spiega Di Rienzo, venne accantonato dallo stesso D'Annunzio a partire dal 1920 e rimase solo come cornice, forse inutile, di un progetto di ribellione ai dettami della conferenza di Parigi solo per quanto riguardava l'Italia, la sua sistemazione confinaria e i suoi interessi nazionali, adriatici e mediterranei. Kochnitzky, che ne era stato l'ispiratore, si dimise nel luglio 1920, quando comprese che la Lega era divenuta funzionale solo ai disegni dell'Italia, un "utensile ad uso balcanico"; una Lega che finirà sotto la guida di Coselschi, uomo vicino a Mussolini e che le darà un'impronta sciovinista e conservatrice.

Contraddizioni e velleità, dunque, che caratterizzano il disegno politico di D'Annunzio per Fiume, per l'Italia e per il mondo e che aprono alla domanda sul reale valore del poeta come politico e diplomatico. La mia impressione, dopo la lettura del bel volume di Di Rienzo, è che D'Annunzio non è e non si propone come uomo di potere o di governo, non è uno statista o un diplomatico, ma rimane un poeta, uno scrittore che coltiva il mito del superuomo, un uomo d'avventura che si nutre di passioni, anche della passione politica, ma che in fondo disprezza il potere e la politica come istituzione e si agita come un tardoromantico sognatore. Sono questi limiti che, a mio avviso, trasformano D'Annunzio, mi pare inconsapevolmente, in uno strumento del potere e della politica, uno strumento che viene utilizzato, finché fa comodo, da quei "poteri forti", come li chiama l'autore, che, coralmemente, sostengono in ogni modo l'impresa fiumana per conseguire il banale interesse nazionale di assicurare Fiume all'Italia con un fatto compiuto come l'occupazione di D'Annunzio, nel momento in cui appare certo che Fiume sta per essere perduta.

Che l'impresa fiumana fosse in qualche modo pilotata da Roma lo avevo potuto constatare anche io quando avevo studiato la politica estera italiana alla conferenza della pace e ne avevo registrato l'assoluta corrispondenza di finalità e di tempistica. Il libro di Di Rienzo approfondisce molto bene questo aspetto e indaga approfonditamente su chi erano coloro i quali sostenevano la marcia di Ronchi e quali erano le loro motivazioni. Più importante di tutti, il partito militare, cresciuto a dismisura durante la guerra e con non poche tentazioni golpiste al suo interno da parte di generali che rinfacciavano le difficoltà italiane (soprattutto dopo Caporetto) ai politici e alla frammentazione del quadro politico parlamentare. Non diversamente da quanto spesso avviene durante e dopo le guerre e da quanto è avvenuto in altri paesi dopo la prima guerra mondiale, come ad esempio in Germania, dove sappiamo bene che forza ha avuto il partito militare e la sua leggenda sulle responsabilità della politica nella sconfitta, prima e dopo la nascita della Repubblica di Weimar. Che il partito militare sia fondamentale lo

si vede bene nel libro di Di Rienzo dal fatto che il protagonista più importante dell'impresa fiumana dopo D'Annunzio, o forse direi al pari di D'Annunzio, è Pietro Badoglio, commissario straordinario militare per la Venezia Giulia, che opera per avere Fiume, prima cercando di cancellare dalla carta politica europea il principale oppositore ai disegni territoriali italiani, il Regno Serbo-Croato-Sloveno, con il sostegno alle forze centrifughe nazionalistiche, che si oppongono alla creazione di uno stato sotto l'egemonia serba, e poi appoggiando la marcia di Ronchi. E Badoglio è non solo un militare, ma un piemontese, nominato senatore del Regno nel febbraio 1919, cioè è un uomo intimo del re, che proprio come dimostra Di Rienzo è anch'egli complice di D'Annunzio. Un re che fu certamente d'accordo alla marcia su Fiume e dette il suo assenso, anche se tra molte preoccupazioni che l'esercito si insubordinasse e finisse per sfuggirgli di mano il comando, che pure aveva per diritto statutario.

Accanto a militari e al re, si muovono in favore dell'impresa fiumana la massoneria, con le sue vaste ramificazioni nella società italiana dell'epoca; il complesso finanziario-industriale, che elargisce copiosi finanziamenti a D'Annunzio; lo stesso ministro degli Esteri Tittoni, che è un giolittiano, ma che condivide l'accondiscendenza all'impresa di Fiume con i vertici della diplomazia, come Contarini, che è segretario generale della Consulta, o Sforza, sottosegretario agli Esteri e futuro ministro. E, infine, lo stesso Nitti, che critica apertamente l'impresa fiumana, anzi la condanna, ma che non volle mai realmente utilizzare la forza contro D'Annunzio, benché ciò fosse possibile e, almeno all'inizio dell'avventura dannunziana, anche dal punto di vista militare realizzabile con relativa semplicità.

Di Rienzo dà un giudizio molto severo su Nitti, di cui critica fortemente alcuni passaggi della sua azione politica condotti con mentalità "ragionieresca", certo per la necessità di risanamento dei conti pubblici, ma senza adeguata ponderazione, come la smobilitazione rapida e massiccia con cui furono liquidati 1 milione e settecentomila uomini sotto le armi, un esercito che rimase senza lavoro (molti reduci già dalla guerra di Libia), spesso senza arte né parte, e che andò a gonfiare il partito militare. Ammetto che anche io quando ho studiato Nitti non ne ho ricevuto un'impressione immediatamente positiva. Leggere la sua corrispondenza, con il suo tono sempre perennemente in allarme per qualche minaccia o qualche rischio, zeppo di tirate moralistiche verso i destinatari, non lo rende simpatico e certo non lo accomuna minimamente allo stile asciutto e pragmatico di Giolitti, che è il suo padrino politico e che metterà fine alla esperienza fiumana. Nitti, tuttavia, opera in una situazione davvero eccezionale, come spesso lo è un dopoguerra e, da studioso e professore di economia, comprende che il mondo si sta trasformando proprio sotto quella dominanza finanziaria anglo-americana, che D'Annunzio vuole superficialmente e contraddittoriamente sovvertire. Insomma, se, come scrive l'autore, la prospettiva con cui D'Annunzio guarda al mondo futuro è quella euro-asiatica e all'interno di questa prospettiva vorrebbe collocare l'Italia, quella di Nitti è quella dell'Occidente, dove Cavour ha posto l'Italia nel 1861 e dove avrebbe dovuto rimanere per scelta e per necessità. È questa, mi pare, la domanda fondamentale che, in definitiva, impone il giudizio su D'An-

nunzio diplomatico dopo la lettura delle mille pagine che segnano l'ultima fatica di Di Rienzo. E ci si potrebbe chiedere ancora se, nonostante l'indubbia abilità che dimostra D'Annunzio nell'ordire oltre che nell'ardire, e che ben mette in risalto il volume, l'impresa fiumana fu, per citare un altro poeta, vera gloria di D'Annunzio, oppure più prosaicamente l'esecuzione di una commedia che quei "poteri forti", che ha così finemente individuato l'autore, e non D'Annunzio, avevano scritto per lui.

LUCA MICHELETTA
(luca.micheletta@uniroma1.it)

Henrietta Harrison, *The Perils of Interpreting: The Extraordinary Lives of Two Translators between Qing China and the British Empire*, Princeton University Press, Princeton 2021, pp.

Con grande finezza, Harrison ricostruisce le relazioni anglo-cinesi, tra fine Settecento e prima metà dell'Ottocento, attraverso le vicende di due interpreti, il cattolico cinese Li Zibiao, conosciuto anche come Giacomo Ly, e il giovanissimo George Thomas Staunton, "fascinating figures because they were impressive linguists who became extremely knowledgeable and well informed about the other's cultures and also came to have a real affection for them" (p. 3). Il loro esordio diplomatico fu per entrambi la missione inglese in Cina, che portò nel 1793 Lord George Macartney a incontrare l'imperatore Qianlong (1711-1799) per conto di Giorgio III: il resoconto fu siglato dal padre di George Thomas.

Dopo la sconfitta americana, le attenzioni dell'Inghilterra si spostano sull'Asia per ragioni politiche e commerciali, e in questa strategia economica e politica, la Cina acquista un ruolo di primo piano. Grazie ai successi ottenuti nei suoi precedenti incarichi, Macartney viene scelto per guidare la delegazione inglese, cui si affida il compito di convincere l'anziano imperatore cinese a riconoscere un ambasciatore permanente e a concedere un'isola come base commerciale. Harrison, che insegna Storia cinese al Pembroke College di Oxford, esplora i retroscena della trattativa diplomatica, descrivendone attori e aspetti finora trascurati e che invece, con questa luce, assumono rilievo. Nei preparativi della missione, si considera prioritario evitare che possano interrompere o complicare le trattative questioni come la lingua o il mancato rispetto dei codici di comportamento, per cui era fondamentale trovare interpreti affidabili e capaci. La scelta cade su un giovane cinese cattolico Li Zibiao. Sospetti e diffidenze dell'imperatore Qianlong si attenuano quando il dodicenne George Thomas, figlio dell'addetto Staunton, risponde in mandarino a una sua domanda: è così che inaugura una lunga stagione di rapporti tra due realtà politiche e culturali che sembrano incapaci di dialogare perché incapaci di guardare l'altro.

Il libro è diviso in quattro parti (Lives that crossed the World; Li Zibiao and Lord Macartney's Embassy; George Thomas Staunton and the Canton Trade;

Exclusion), in cui si seguono i protagonisti dalla loro formazione fino al loro tramonto. La prima parte indaga la formazione dei due: Li Zibiao lascia Liangzhou (Wuwei) per arrivare a Napoli, dove nel Collegio dei Cinesi studia per diventare missionario, e, dopo la parentesi diplomatica, sarebbe rimasto in Cina per diffondere il cattolicesimo, mentre Staunton studia lingue e scienze, sarebbe entrato nella Compagnia delle Indie, avrebbe scritto opere e tradotto dal cinese, tra cui il codice penale cinese, e, infine, sarebbe diventato membro del Parlamento.

Per trovare frammenti delle storie dei due, Harrison ha fatto approfondite ricerche in archivi diversi tra Europa e Asia, riuscendo a districarsi tra le varie testimonianze e documentazioni (personali, notarili, commerciali...), e così ha potuto correggere alcune interpretazioni consolidate dei rapporti anglo-cinesi. Ne escono, pertanto, decisamente più sfumati i giudizi sulle politiche delle due potenze e sulle concrete possibilità che avrebbero avuto di impedire le derive belliche.

L'ambiziosa missione inglese incontra una prima difficoltà non riuscendo a trovare a Parigi un interprete per cui si decide di affidare il delicato compito a un cattolico: fu il prestigio internazionale di cui godeva il Collegio di Napoli a convincere l'anglicano George Leonard Staunton a cercare lì uno dei fondamentali attori dell'impresa. Reclutati, i due prescelti, tra cui Li, andarono a Roma per avere l'autorizzazione prima da un cardinale e poi dal papa. Dalle lettere di Li, si avverte la sua crescente speranza che quella missione potesse concorrere non solo a soddisfare gli interessi inglesi, ma potesse assolvere al bene della Chiesa (p. 63). Non è secondario riflettere sul perché, nel groviglio di interessi e di pregiudizi, Macartney avesse preferito affidarsi a un prete cattolico cinese piuttosto che a un traduttore della Compagnia delle Indie: il sospetto e la prudenza lo avevano guidato a non fidarsi di un inglese, che si temeva potesse essere latore di altri interessi, così come una certa superficialità lo esponeva ad altri rischi, poiché non immaginava che Li Zibiao potesse promuovere gli interessi romani di propagandare la fede. Allo stesso modo, nota Harrison, con la stessa sciattezza, successivamente gli imperatori cinesi avrebbero acconsentito ad avvalersi di traduttori inglesi piuttosto che di quelli cinesi: la diffidenza nei confronti dei traduttori non venne mai meno (la studiosa ricorda come il problema esista ancora oggi, visto il triste destino riservato a coloro che hanno aiutato potenze che poi si sono ritirate precipitosamente, come nel caso dell'Afghanistan). Sepur non ottenne i risultati auspicati (un ambasciatore residente a Beijing e la concessione di un'isola come base commerciale), la missione Macartney mise le basi per rapporti promettenti, dal momento che non si chiusero definitivamente le negoziazioni come sarebbe poi avvenuto con i successivi imperatori, i quali, nella loro guerra xenofoba, adottarono provvedimenti contro i cristiani in Cina, costringendo all'esilio o alla clandestinità.

Alla luce degli esiti, si devono tenere in considerazione, pur muovendosi tra contesti storico-politici e culturali molto diversi, le ambizioni, gli inganni e gli espedienti adottati e inducono a riflettere sui preparativi di questi incontri diplomatici (fondamentale il kowtow, l'inchino, che doveva essere eseguito in un certo

modo, p. 227) e sugli obiettivi che si intendeva raggiungere. Oltre alla lingua e al ventaglio di sfumature, era fondamentale che l'interprete conoscesse la cultura e i riti per evitare che le profonde differenze sfociassero in incidenti diplomatici: "Someone like Li who comes from one group but has lived in another is likely to understand both, and when called upon to mediate may well remove the passion from complaints and achieve a reconciliation" (p. 113).

Chiusa la missione, Harrison non volta pagina e non abbandona i due, Li Zibiao e Staunton, poiché ne segue le vite. Il primo rimase in Cina, dove svolse l'attività missionaria, restando sempre in contatto con la Chiesa di Roma e con la famiglia, lasciando così documentazione essenziale. Anche quando il cristianesimo fu bandito (1814), egli continuò a svolgere la sua funzione di agente e a informare la Chiesa di Roma delle politiche intraprese dalla Cina fino alla sua morte nel 1828. A causa delle decisioni dell'imperatore Jiaqing, che accomunava il cristianesimo ai mali che affliggevano la Cina, Li Zibiao visse gli ultimi anni in clandestinità, durante la quale analizzò le cause della situazione e le ragioni del mancato successo del cristianesimo in Cina (p. 225). Le conclusioni alle quali giungeva, proseguendo a incoraggiare gli studenti cinesi a Napoli a perseguire l'obiettivo missionario, affondavano le radici non solo nella sua coscienza religiosa, ma anche nella sua conoscenza politica e linguistica che gli consentivano di guardare il mondo da una prospettiva più ampia. Dalla medesima sensibilità culturale, seppur con approdi diversi, fu segnata la vita dell'altro protagonista. Grazie alle sue capacità Staunton conquistò un ruolo importante nella Compagnia delle Indie, che gli avrebbe affidato la traduzione del codice Qing, e fu poi reclutato da William Amherst per la sua missione diplomatica nel 1816. Tornato in Inghilterra, diventò parlamentare. Seguì la drammatica guerra dell'oppio dal 1839. Morì nel 1859, lasciando alla Royal Asiatic Society i doni di Qianlong. Negli stessi anni si concludeva felicemente la battaglia per il riconoscimento del cristianesimo in Cina che Li Zibiao aveva intrapreso cinquant'anni prima; ciononostante quell'eredità fu tradita da una politica missionaria aggressiva, dimentica della tradizione che aveva cercato il dialogo piuttosto che l'imposizione.

Nella trama delle relazioni politiche, religiose ed economiche tra Europa e Cina, la studiosa richiama tanti protagonisti poco noti, missionari non solo cattolici, funzionari della Compagnia delle Indie, spie e politici che vissero tra le due culture, un gruppo eterogeneo la cui consistenza crebbe tra XVIII e XIX secolo. Emergono al contempo diffidenze e resistenze sociali e culturali. Staunton ne è un emblema: la sua conoscenza della lingua deriva dalla pratica e non dai libri (non esisteva ancora un dizionario). Per esercitarsi fu quindi 'costretto' a confrontarsi con qualcuno che non apparteneva al suo livello sociale. Nella sua opera di traduzione Staunton fu sempre attento a smussare gli aspetti che avrebbero potuto creare equivoci e fraintendimenti, lavorando di cesello sulla lingua in modo da favorire l'accordo.

Non si può ridurre la Cina e la sfida di conoscenza che pose esclusivamente all'ambito politico e commerciale: dal XVI secolo la popolazione cinese è nelle mire di un'intensa attività missionaria, guidata dai gesuiti, in cui gli scambi cultu-

rali e scientifici s'innervano bidirezionalmente. Nel corso del Seicento l'impresa delle missioni è affrontata anche dalle altre chiese cristiane sebbene con tempi diversi nelle varie aree dell'Asia. Nel 1807 arriva a Canton il primo missionario protestante, Robert Morrison, che avrebbe poi pubblicato la traduzione cinese della Bibbia, condividendo con Staunton tutti i dilemmi linguistici e culturali dell'impresa e ammettendone anche gli insuccessi.

Attraversando un'epoca di rapidi cambiamenti, Li Zibiao e Staunton, non si fecero intimidire dalle minacce e dai pericoli della loro attività e operarono per la costruzione di un ponte tra due mondi. Estremamente significativa la vicenda giudiziaria nella quale fu coinvolto Staunton come traduttore (pp. 173 e sgg.). Chiudendo l'itinerario di questa vicenda ricca di chiaroscuri, Harrison si congeda con alcune stimolanti considerazioni sul ruolo della cultura e sull'idea di traduzione come non letterale, proiettando sull'oggi alcuni interrogativi che dovrebbero essere presi in seria considerazione dagli interpreti di oggi, tra i quali i problemi di pensare al retroterra culturale dei politici cinesi e al loro uso di categorie politiche precise derivanti dal marxismo.

MICHAELA VALENTE
(michaela.valente@uniroma1.it)

Simon Levis Sullam, *I fantasmi del fascismo. Le metamorfosi degli intellettuali italiani nel dopoguerra*, Feltrinelli, Milano 2021, pp. 230.

Dedicato al complesso rapporto tra intellettuali, società civile e regime fascista, il libro di Simon Levis Sullam analizza il profilo di quattro celebri studiosi: lo storico Federico Chabod, il giurista Piero Calamandrei, il critico letterario Luigi Russo e lo scrittore Alberto Moravia.

Il saggio, che si inserisce con originalità nel quadro degli studi storiografici sulla società italiana durante il Ventennio, ha il merito di fare chiarezza sui rapporti (sino a oggi pressoché ignorati, o solo accennati) che legarono questi intellettuali, con modalità e intensità diverse, alle istituzioni e alle politiche culturali del regime. Un'attenzione particolare è rivolta alla rappresentazione che tali studiosi diedero del fascismo e della loro posizione durante il regime; rappresentazione priva di cenni agli episodi di collaborazione più significativi e compromettenti, ai quali invece il libro dedica attenzione. Emerge quindi con chiarezza l'atteggiamento di cautela e "inazione politica" che caratterizzò i quattro intellettuali durante l'intero Ventennio, come pure è evidenziata la grande abilità con cui Chabod, Calamandrei, Russo e Moravia seppero ridefinire i loro profili, consegnando alle pagine delle loro memorie, e delle loro pubblicazioni, autorappresentazioni di sé come coerenti antifascisti sin dalle origini.

Nel dopoguerra questi studiosi iniziarono a fare solo parzialmente i conti con il proprio passato, adottando lenti di una prevalente (e in alcuni casi esclusiva) autoassoluzione che traspare con differenti sfumature in gran parte delle loro

opere, e che si pone non solo in discontinuità rispetto al conformismo e alla flebile (o assente) critica degli stessi intellettuali nei confronti del regime, ma che ha contribuito, sin dalla fine degli anni Quaranta, ad alimentare una narrazione autoassolutoria dell'intera società italiana rispetto alle proprie responsabilità con il fascismo. Con la caduta del regime, infatti, i quattro intellettuali ripensarono il proprio itinerario durante il Ventennio dando forma a “discorsi convincenti sul passato” (p. 14) che condannavano solo a posteriori il fascismo, giungendo a “sottovalutare” e “sminuire” “l’influenza e i condizionamenti esercitati dal regime sulle loro attività” intellettuali e professionali (p. 16).

Già dall'ampia introduzione (pp. 13-24) di carattere metodologico, fondamentale per comprendere le direttrici della ricerca, l'autore svela quindi l'attitudine comune a molti intellettuali “a schierarsi con l'ordine, a esprimere posizioni conformistiche, a sostenere il potere e ad assumere e promuovere le tendenze della maggioranza” (p. 13). Aspetti che emergono con chiarezza durante il periodo fascista quando questi studiosi, seppur soggetti a forme di pressione, censura e persecuzione, “mostrarono anche forti tendenze a adattarsi e a conformarsi alle richieste e imposizioni del contesto” (p. 14). A tal proposito sono richiamati, in queste pagine, gli studi sul rapporto tra Stato e intellettuali condotti da Zygmunt Bauman (*La decadenza degli intellettuali*, 1987; *Love in adversity*, 1992), così come sono menzionate le opere di Pierre Bourdieu (*For a socio-analysis of intellectuals*, 1989) e di Luca La Rovere (*L'eredità del fascismo*, 2008) relative all'organicità degli intellettuali rispetto alle politiche culturali dello Stato e al consenso di massa per il fascismo (G. Albanese, R. Pergher, *In the society of fascists*, 2012). Ma tale organicità – evidenzia l'autore – fu nota caratteristica degli stessi quattro intellettuali anche nell'immediato dopoguerra quando, attraverso nuovi discorsi scientifici, culturali e politici, Chabod, Calamandrei, Russo e Moravia decisero di sposare l'antifascismo e le diverse ideologie democratiche prevalenti nella società. D'altra parte, come precisa Levis Sullam, i *fantasmi* del fascismo non abbandonarono più alcuno degli intellettuali, costretti in diverso modo a riflettere sulle loro implicazioni con il fascismo e sulla loro *metamorfosi* nel passaggio da un regime all'altro (p. 17 e p. 24).

Il primo capitolo (pp. 25-51) è incentrato sulla figura di Federico Chabod, storico, docente universitario nonché, per breve periodo, Presidente della Regione Valle d'Aosta. Analizzato attraverso la sua produzione scientifica e il suo profilo biografico, Chabod – prima di aderire alla Resistenza – appare come “attivo funzionario della burocrazia universitaria e culturale del fascismo” (p. 26). Una scelta, quella di aderire al regime, che – ricorda l'autore – non fu certo aliena da notevoli condizionamenti politici e istituzionali, forse resa inevitabile dalle circostanze, ma che si concretizzò in ogni modo in una attiva e organica partecipazione alle istituzioni e alle politiche culturali della dittatura (p. 27). Gli occasionali omaggi al regime sia sul piano dell'attività universitaria, sia nell'ambito della (aggressiva) politica estera imperialista mussoliniana (specialmente in Africa orientale), confermano in certa misura il coinvolgimento e il consenso che lo storico fornì al progetto ideologico fascista, soprattutto negli anni Trenta (p.

27). Liberal-conservatore con grande “senso dello Stato”, Chabod seguì – come ebbe a dire Delio Cantimori – con simpatia il sorgere del fascismo inserendosi dapprima nella trama operativa delle istituzioni del duce (sostenute sino alla svolta delle leggi razziali); avvicinandosi, poi, a Giovanni Gentile (soprattutto nella collaborazione con l'*Enciclopedia italiana* diretta dal filosofo) e gli “ambientati bottaiani” (p. 36). Ciononostante, dopo il 25 luglio 1943 Chabod rivendicò come esclusivamente “tecnica” la natura del proprio impegno e delle proprie attività durante il Ventennio, sottovalutando in questo modo, più o meno consapevolmente, “l’effettivo contributo” fornito in ben due decenni “al progetto culturale e ideologico del fascismo”.

Alle lezioni parigine tenute alla Sorbona nel 1949 lo storico valdostano affidò la propria interpretazione (pp. 43-49) e rilettura del fascismo – e indirettamente della propria esperienza sotto la dittatura –; da esse maturò poi nel 1961 la prima edizione de *L'Italia contemporanea (1918-1948)*, censurata però dall’originaria attrazione – dal *primus peccavi*, come lo definì lo stesso Chabod – che il fascismo aveva esercitato sull’intellettuale, e che invece trapelò nei frequenti dialoghi con Renzo De Felice, presso l’Istituto di studi storici di Napoli (p. 45 e p. 50). Ma la sua “redenzione dai peccati” si era già compiuta con l’adesione alla Resistenza, a cui Chabod partecipò con il nome di battaglia “Lazzaro” (non a caso), e che suggellò l’atto finale della sua “resurrezione”, muovendo dal ripudio del fascismo fino al definitivo compimento della sua *metamorfosi*, in senso democratico-repubblicano.

Il secondo capitolo (pp. 52-79) consiste nel profilo biografico e professionale di Piero Calamandrei, insigne giurista e padre costituente. Sono pagine, queste, in cui risalta in tutta evidenza la presenza di *fantasmi* e inquietudini che tormentarono il giurista nel corso dell’intera età repubblicana; *fantasmi* nati sia dalla collaborazione (non irrilevante) con il regime, sia dall’incapacità dell’intellettuale di prendere parte – in un secondo momento – alla lotta armata partigiana, e che giunsero nel 1955 a “materializzarsi” nel suo *Uomini e città della Resistenza*, ove nel complessivo elogio all’antifascismo, traspare un senso di inadeguatezza, di colpa e di vergogna per l’inattività nella guerra civile (p. 54).

Il percorso di Calamandrei viene quindi chiarito da Levis Sullam che, attraverso una molteplicità di fonti storiche e documenti, analizza (in continuità con gli studi di G. Melis e A. Meniconi, *Il professore e il ministro*, 2018) il significativo contributo che il giurista fiorentino diede all’attività scientifica del regime, in particolare con la collaborazione alla elaborazione del nuovo Codice di procedura civile Grandi (un progetto di ingegneria giuridica declinato in senso rigidamente fascista); collaborazione che nell’immediato dopoguerra venne motivata e descritta dallo stesso Calamandrei come meramente “tecnico-scientifica”. Fu questa un’astuta giustificazione che il giurista adottò (come già prima di lui Santi Romano, G. Melis, *La macchina imperfetta*, 2018) per circoscrivere e censurare la propria attività tecnico-politica – la propria “opera di politico” (P. Calamandrei, *Il nuovo processo civile*, 1941; L. Ginzburg, *Lettere dal confino*, 2004) – negli anni del regime maturo, e che permise allo stesso

avvocato toscano di elaborare, negli anni della Repubblica, “rassicuranti” (p. 17) riletture dell’esperienza fascista in chiave autoassolutoria. La figura di Piero Calamandrei appare in definitiva piuttosto contraddittoria: attratto da un lato dal rigoroso rispetto delle leggi fasciste, dall’osservanza autentica del principio di legalità (p. 67) e dal sostegno dello Stato corporativo e forte (pp. 63-65 e p. 79), egli fu al contempo mosso da un opposto sentimento “intimo”, “segreto” e “silenzioso” di condanna ideale e morale del fascismo, “un dissenso chiuso in se stesso”, come dirà il figlio Franco, che si manifestò pubblicamente solo a partire dagli anni del secondo conflitto mondiale.

Il terzo capitolo (pp. 80-105) è dedicato alle metamorfosi di Luigi Russo, accademico e critico letterario, sostenitore del regime fascista sin dagli anni Venti. Anche nell’esperienza del critico letterario si assiste ad un andamento parabolico di adesione alla dittatura: la “prima fase” (gli anni Venti) è segnata dall’iniziale euforia per Mussolini, per il nuovo “travolgente movimento di azione politica”, per Giovanni Gentile e per il Convegno degli intellettuali fascisti di Bologna (a cui Russo prese parte nel 1925, p. 88). La “seconda fase” (gli anni Trenta) è caratterizzata da un parziale allontanamento dell’“intellettuale-funzionario” (M. Isnenghi, *Intellettuali militanti e intellettuali funzionari*, 1977) dalla dittatura, seppur ancora in un contesto caratterizzato da una stretta collaborazione con alcune istituzioni culturali del regime e con il ministro Giuseppe Bottai. In seguito, il distacco dal regime assume maggiore concretezza negli anni della guerra, sebbene la definitiva *metamorfosi* dell’intellettuale si compia solo con la fine del conflitto mondiale e del regime, che dà modo al critico letterario di elaborare una sorprendente auto-rappresentazione di sé in chiave antifascista e crociana, specie nella sua opera *De vera religione* (1949). In questo saggio il fascismo, “malattia europea”, è ormai esperienza lontana e conclusa che consente al critico letterario di dimenticare e quindi di omettere la propria originaria e intensa adesione al regime.

Il quarto capitolo (pp. 106-131) permette, infine, di conoscere gli atteggiamenti di “indifferenza e conformismo” rispetto al fascismo dello scrittore romano Alberto Moravia, descritto da Levis Sullam attraverso un’analisi delle sue maggiori opere. In particolare, emerge una certa corrispondenza tra le pagine de *Il conformista* (pubblicate nel 1951) e aspetti della vita di Moravia (p. 108), dall’atteggiamento ambivalente verso l’antifascismo e verso i cugini Carlo e Nello Rosselli (assassinati in Francia), all’adesione al fascismo con “motivazioni irrazionali” (p. 113); dai condizionamenti della dittatura (pp. 115-116), alla “fede politica” (p. 116), sino ad avvertire un senso di malessere, di tormento e di inadeguatezza per il passato e per gli anni vissuti durante il Ventennio. *Il conformista* risulta pertanto una sorta di implicita ammissione personale del proprio conformismo al regime (p. 132); una confessione volta ad allontanare da sé i *fantasmi* del fascismo e le ombre del passato, costituite dalla collaborazione al quotidiano *Il Tevere* di Telesio Interlandi, e dalla adesione – seppur con motivazioni caratteristiche – al regime e all’impresa etiopica.

Il libro può essere letto come una esemplare opera che racchiude in sé profili di storia culturale, politica, sociale e delle idee, e che inserendosi con originalità

nel mosaico di studi storiografici si distingue per la fondamentale e innovativa analisi sulle relazioni – spesso dimenticate – tra intellettuali e dittatura fascista.

Lo studio compiuto da Levis Sullam consente quindi di riflettere sulle esperienze di vita e professionali di Chabod, Calamandrei, Russo e Moravia, intellettuali che, seppur non pienamente e costantemente organici al regime, appartennero quantomeno ad un'ampia “zona grigia” (p. 79) di conformismo (p. 144) e opportunismo, che li spinse con differenti modalità a aderire, sostenere e collaborare con la dittatura. Nel dopoguerra, questi atteggiamenti, orientamenti e cedimenti al fascismo, furono però abilmente minimizzati o finanche rimossi dagli stessi studiosi, che seppero dare attraverso le loro opere una diversa lettura del Ventennio, contribuendo così sia ad alimentare narrazioni autoassolutorie delle responsabilità degli italiani durante il fascismo (p. 144), sia, più complessivamente, a rimuovere la dittatura dalla coscienza storica della collettività (p. 144), ostacolando di fatto l'avvio di una necessaria resa dei conti con il passato.

I fantasmi del fascismo ha dunque il merito di confutare la rappresentazione degli intellettuali come anticonformisti, dissidenti e critici del potere, proponendo un'originale illustrazione che svela le incertezze e le debolezze dell'animo umano, anche di uomini culturalmente assai solidi e maturi, pure essi condizionati in certa misura dal potere dominante.

MAURO LUCIANO MALO
(mauro luciano.malo@uniroma1.it)