

QUADERNI STORICI

NUOVA SERIE

172

APRILE 2023

A PROPOSITO DI «EBREI E CAPITALISMO»
DI FRANCESCA TRIVELLATO*

I.

Nella tradizione della scienza commercialistica della prima età moderna esiste una strana storiella che attribuisce l'invenzione del contratto di assicurazione e della lettera di cambio agli ebrei espulsi dal regno di Francia nel XIII secolo. Di solito la storiella si trova in un luogo strategico dei testi, nel preambolo storico che introduce una trattazione tecnica, con l'intento di porre innanzi al lettore le coordinate etiche da tenere presenti nell'interpretazione di quel che segue. È ripetuta con insistenza e senza mai dare troppe spiegazioni, quanto basta per rammentare una faccenda largamente risaputa, un luogo comune, che tuttavia il tempo e la critica storico-filologica finiranno per logorare, facendogli perdere da un paio di secoli a questa parte ogni parvenza di credibilità. Al giorno d'oggi solo i più eruditi tra gli studiosi di storia delle istituzioni economiche ne conoscono l'esistenza. Chissà quante volte gli è caduta sotto gli occhi, ma ogni volta la loro reazione è stata di scuotere la testa e passare oltre: non vale la pena di soffermarsi su tutte le scempiaggini immaginate dai nostri antenati in epoche meno razionali della nostra. Il merito dell'ultimo libro di Francesca Trivellato è invece di invitarci a prestargli un po' d'attenzione.

Già la sua persistenza nel tempo avrebbe dovuto metterci in sospetto riguardo la rilevanza euristica che le fu comunemente attribuita, e il sospetto sarebbe divenuto certezza una volta appreso che la critica più avvertita ne demolì la storicità sin dall'età del libertinismo erudito,

* F. TRIVELLATO, *Ebrei e capitalismo. Storia di una leggenda dimenticata*, Roma-Bari 2021, ed. or. *The Promise and Peril of Credit. What a Forgotten Legend about Jews and Finance Tells Us about the Making of European Commercial Society*, Princeton 2019, trad. di F. BENFANTE, F. TRIVELLATO.

senza riuscire ad arginarne la propagazione. Come tiene a precisare Francesca Trivellato, la storiella dell'invenzione della cambiale e dell'assicurazione (ma il binomio si dissolse piuttosto precocemente, lasciando alla cambiale il ruolo di unica protagonista); la storiella, dicevo, fu più propriamente una leggenda, nel senso etimologico del termine, fu cioè un *topos* che meritò di essere tramandato a prescindere dalla verità storica, per ragioni di natura strumentale. Era una parabola sulla promessa e sul pericolo del credito (come recita il titolo originale del volume) che attingeva alle più corrive credenze anti giudaiche avvalorate nei secoli dal pulpito per suscitare nel lettore un sentimento di diffidenza e sospetto da riversarsi per intero su tutti quei complicati e insidiosi prodotti creditizi che – si diceva – fossero stati escogitati dal perfido usuraio ebreo per eludere la giustizia del re e porre tutte le sue ricchezze malguadagnate al riparo dalla confisca. Verità e finzione furono sapientemente miscelate (l'espulsione e la fuga dalla Francia erano vere, l'invenzione della cambiale no) per confezionare una genealogia falsa, ma plausibile, che avesse il merito pedagogico di servire da norma e regola alle condotte dei privati. Un asettico invito alla prudenza non sarebbe forse bastato. Per inveterata abitudine al governo pastorale delle anime, si dubitava dell'efficacia degli ammonimenti che non fossero rafforzati da una salutare scossa emotiva, dopo tutto gli uomini si governano con la paura.

La leggenda, a quanto pare, esordì sulla carta stampata nel 1647, anno di pubblicazione degli *Us et coutumes de la mer* dell'avvocato bordolese Etienne de Cleirac, un'opera misconosciuta persino dagli storici del diritto marittimo, che ebbe il merito di radunare per la prima volta tutta la normativa consuetudinaria della Francia atlantica, e che per questa ragione godette ai suoi tempi di larghissima notorietà. L'interesse di Trivellato per la leggenda è però dovuto al fatto di offrirle un'ottima occasione per riprendere e sviluppare una riflessione che già aveva avviata in *The Familiarity of Strangers*, la sua precedente monografia¹. Al centro dell'indagine è ancora una volta il problema di come possano stabilirsi rapporti fiduciosi tra estranei in un contesto segnato da forti preconcetti religiosi, da profonde asimmetrie sociali e da dispositivi istituzionali ancora molto fragili e tali da non far dormire sonni tranquilli agli operatori del mercato. Avvertendo il bisogno di ampliare il quadro teorico della *New Institutional Economics*, l'autrice sposta la sua attenzione dalle istituzioni ai dispositivi sociali di assicurazione e controllo, che affiancano le leggi e i tribunali dando il loro prezioso contributo espresivo alla creazione del contesto più adatto per lo sviluppo delle dinamiche di mercato. Negli interstizi lasciati opachi dalla legge e in tutti gli spazi che si sottraggono alla giurisdizione, la moralità econo-

mica trova un sostegno nella vigilanza e nella discrezionalità dei privati, dal momento che in ciascun contratto è sotteso lo scambio vicendevole di un pegno reputazionale che lascia ad entrambi i contraenti la facoltà di agire contro le eventuali inadempienze per mezzo di sanzioni sociali, che in talune condizioni sono persino più efficaci della sanzione giuridica. Ciascun attore è tenuto indispensabilmente a mettersi in gioco confessando la sua libera e convinta adesione ai principi della reciprocità e della trasparenza delle intenzioni; principi che prima di essere illustrati dagli esperti del diritto, trovarono suggestive raccomandazioni nell'ordine del simbolico.

I diversi dispositivi di regolazione si completano l'un l'altro convergendo su un ordine coerente che dovrebbe garantire il buon funzionamento del sistema, e fornire soluzioni in grado di aggirare il margine di indecidibilità tra la norma astratta e la concretezza della vita. A quanto pare nella prima età moderna un margine di indecidibilità piuttosto problematico fu rappresentato dalla lettera di cambio, che i giuristi, non trovando nel retaggio del diritto comune una norma positiva per domarne la materia, inclusero nella categoria dei contratti innominati. La lettera di cambio era apparsa sulla scena del mondo in qualche oscuro momento del medioevo, eleggendo per norma e legge la libera convenzione. Esistevano naturalmente dei limiti tecnici, e anche delle regole deontologiche che l'ordine corporativo stabilizzò nel costume per arginare gli abusi e assistere con alcuni punti fermi i meccanismi della buona fede. C'era indubbiamente del buono nella lettera di cambio, aveva il pregio di facilitare i commerci e di ampliare le catene della cooperazione, ma se ne poteva fare anche un uso distorto, come nel cambio secco e nel patto di ricorso, usi contrattuali diffusi sin dal Cinquecento, che sviarono il cambio dalle sue finalità originarie per trasformarlo in un puro strumento speculativo, e finanche estorsivo.

Dopo aver introdotto il lettore alle problematiche tecniche della lettera di cambio, e richiamato le inquietudini morali e politiche suscitate dalla sua diffusione al di fuori dai compartimenti sociali presidiati dell'ordine corporativo, Francesca Trivellato ricostruisce con sapiente accuratezza il contesto sociale in cui visse l'inventore della leggenda. La Bordeaux di Cleirac era contraddistinta innanzitutto dalla presenza di una cospicua comunità di mercanti portoghesi, tutti cristiani nuovi, la cui sincera conversione veniva copertamente revocata in dubbio, come la loro onestà negli affari. Evocato il tema dell'invisibilità ebraica sulla piazza bordolese, Trivellato si mette in traccia di tutte le apparizioni della leggenda, servendosi dell'ampio campionario di letteratura economica disponibile sulle odierne banche dati. Sono così ricostruite le

linee della sua propagazione, e rilevate tutte le varianti e le mutazioni di senso. L'area di massima notorietà resta la Francia. Furono in particolar modo le opere dei Savary, *Le Parfait négociant* e il *Dictionnaire du Commerce*, i due celebri compendi dell'ars mercatoria, che dettero alla leggenda un'ampia risonanza e le permisero di propagarsi per percorsi carsici fin dentro l'Ottocento, non senza però andare incontro ad attenuazioni di significato e anche a interessanti riformulazioni. Montesquieu se ne appropriò per farne un apologo antidispotico: nell'*Esprit* sostenne che tutta Europa doveva sentirsi grata agli ebrei per l'invenzione della lettera di cambio, che aveva permesso al commercio di farsi strada attraverso la barbarie eludendo la violenza del potere politico. Con la fine dell'Antico Regime, e in un mutato contesto politico, segnato da avvenimenti di grande portata, come la prima emancipazione, e da nuovi orientamenti ideologici (tra gli altri, il moderno antisemitismo, le teorie razziali, il nazionalismo e il sionismo), la leggenda finì per perdere gran parte della sua utilità pratica, ma continuò a suscitare interesse nei consessi accademici che si interrogavano sull'origine del capitalismo e sul ruolo che vi aveva avuto la minoranza ebraica.

Approdata finalmente all'Ottocento, Trivellato mette da parte il *fil rouge* della leggenda per concentrarsi su tre dei maggiori teorici sociali ch'ebbero in comune di prendere sul serio l'ipotesi di un forte nesso causale tra l'identità ebraica e le origini del capitalismo: Marx, Weber e Sombart. Solo quest'ultimo dette credito alla vecchia leggenda di Cleirac con l'intento di dare sostanza all'idea di una separatezza e incompatibilità radicale tra la minoranza ebraica e la società cristiana, idea che per la sua matrice nazionalista suscitò entusiasmi persino tra alcuni esponenti del movimento sionista. Marx, al contrario recuperò il tema della bramosia ebraica per ricondurvi la radice antropologica dell'uomo-cambiale, una particolare tipologia umana destinata però a farsi universale, avendo la capacità di sciogliere nel nesso del denaro i legami della vecchia società cristiana e cetuale, per restare infine protagonista assoluta sulla scena della società capitalista, che perciò poteva essere considerata a buon diritto una società interamente giudaizzata. Infine Max Weber, il cui maestro Levin Goldschmidt aveva posto una pietra tombale sulla fondatezza storica della leggenda, contestò che fra il tradizionale stile di vita ebraico e la moderna economia capitalista potesse esserci un rapporto significativo: dalla separatezza ebraica non poteva scaturire la società di mercato, basata sull'impersonalità dello scambio. ⁶

Già da questo rapido *excursus* si intuisce quanto possa essere ampio il ventaglio di stimoli ricavabile dalla lettura di *Ebrei e capitalismo*. Prendendo spunto da una leggenda dimenticata, Francesca Trivellato

ci conduce lungo un itinerario che tocca molti temi cruciali e ineludibili per chiunque si interroghi sulla genesi della modernità, non solo economica. Uno dei maggiori pregi del volume è il taglio convintamente interdisciplinare: la storia economica è intrecciata strettamente alla storia della cultura e della mentalità, approdando a risultati significativi e gravidi di ulteriori sviluppi. Pare però che non tutti abbiano apprezzato lo sforzo di abbattere i recinti disciplinari, e che il ricorso a testi inusuali, come l'*Us et Coutumes de la Mer* di Cleirac, e altri poco noti nel mondo anglofono, sia stato giudicato un indebito ampliamento del canone della letteratura economica². Bisognerebbe allora sapere se il canone non sia qualcosa di fundamentalmente inalterabile, semmai suscettibile di sviluppi, ma sempre lungo i binari che furono tracciati a fine Settecento al momento della separazione dell'economia dal tronco delle vecchie scienze umane, oppure se il canone non vada di volta in volta riprimetrato sulla base del punto di vista che si decide di assumere. Se è così, come credo che debba essere per ogni buona indagine storica, ad ogni cambio di prospettiva occorre tornare a volgere lo sguardo sull'orizzonte chiamando innanzi tutto in soccorso il vecchio gioco dei rimandi bibliografici e delle citazioni, che personalmente sento ancora di dover anteporre alle estrazioni casuali di un algoritmo da una libreria digitale, costruita per di più sul presupposto di un canone disciplinare. A preoccuparmi non è tanto la casualità. Le estrazioni casuali hanno una loro indubbia utilità nella misura in cui permettono di portare alla luce i rapporti impliciti e non dichiarati tra i testi; il problema semmai è dovuto al fondamento teleologico del canone, che copre alla vista parte dell'orizzonte e così ci obbliga a tenere fisso lo sguardo su quella stretta porzione di passato che può essere interpretata come premessa o anticipazione di un presente ineluttabile.

L'accusa di lesa canone, almeno nei termini in cui è stata formulata nei riguardi di *Ebrei e capitalismo*, deve essere respinta con forza, appartiene alle idiosincrasie da cui sono affetti certi ambienti accademici che antepongono la sacra difesa dell'autosufficienza disciplinare alla possibilità di esplorare nuove terre. Se bisogna muovere un appunto alle profanazioni di cui Trivellato si è resa responsabile, è semmai che non sono state abbastanza. Volendo fare un affondo su una delle molte questioni interessanti che il libro presenta al lettore, mi pare di poter dire che la riflessione sulla genesi della leggenda sia per certi versi rinunciataria, si arresta su una soglia oscura di inconoscibilità – di certo c'è anche un problema di fonti –, sentendosi appagata dall'identificazione della figura di un «inventore». Non voglio negare a Trivellato il merito di aver ricostruito con rara sensibilità il contesto economico-sociale, ma anche culturale ed emozionale, che avvertì il bisogno di plasmare

i turbamenti di coscienza circa l'uso del denaro, fino a dar loro una precisa spiegazione morale in forme simboliche. Il capitolo sulla città di Bordeaux è un saggio di maestria analitica. Continuo però a pensare che si potesse esplorare più a fondo il legame tra la figura medievale dell'ebreo usuraio e l'ebreo moderno, inventore e manipolatore di lettere di cambio, magari profanando ancora un poco il sacro canone includendovi la letteratura di edificazione religiosa, le predicazioni e le omelie. L'autrice ricorre più volte alla metafora carsica per alludere al carattere discontinuo delle tracce documentarie: la leggenda appare e scompare alla vista come un fiume che scava il sottosuolo tornando qua e là in superficie. Ma se è così, allora nessuno può dire con assoluta certezza dove si trovi la sorgente. Più in alto, verso il monte, troviamo Cleirac, ma chi ci dice che non sia solo il primo degli affioramenti?

Forse dovremmo prendere Cleirac più sul serio, la fama di oscuro *fantaisiste* che si è guadagnata per la prosa contorta e l'eclettismo dei suoi riferimenti non dovrebbe farci desistere di fronte ai passaggi del testo che non capiamo troppo bene. Cosa intende Cleirac quando dice che la lettera di cambio e l'assicurazione furono invenzioni «postume» degli ebrei? La forza della leggenda, ciò che le ha permesso di entrare stabilmente nell'immaginario e di non essere toccata dalle critiche dei filologi più rigorosi come Dupuis de la Serra, è dovuta al fatto di aver fornito una spiegazione alle ansie sociali suscitate dai complicati giochi della finanza; una spiegazione che non è solo semplice e comprensibile, ma anche piuttosto persuasiva, ancorata com'è al luogo comune e ad alcuni dati di esperienza condivisa. Se lasciamo decantare la «strabilian-te miscela di verità e finzione» troveremo che i decreti di espulsione sono veri: di ebrei in Francia non ce ne sono più, e Cleirac, che pure vive a Bordeaux, è tenuto a crederlo, sia perché le autorità secolari ed ecclesiastiche pretendono che ci si creda, sia perché lui stesso non vuole negare lo statuto di cristiano ai mercanti portoghesi che incontra tutte le domeniche a messa. Sebbene si pretenda che il regno sia stato epurato dai perfidi ebrei, permane al suo interno una fosca inquietudine per la condotta ambigua, indecifrabile e potenzialmente pericolosa degli operatori del credito, non più gli ebrei, ma i loro emuli ed eredi spirituali, i lombardi, i caorsini; coloro che, come racconta Cleirac, tennero bordone alla fuga degli ebrei e che conservarono il «formulario» della lettera di cambio per servirsene a danno degli incauti. È il formulario il vettore del contagio: continua ad avere effetti nefasti anche in assenza degli ebrei, perché la sua scaturigine ebraica lo rende pericoloso. Non c'era alcuna retta intenzione in chi escogitò quella diavoleria, bisogna che il lettore di Cleirac sia messo sull'avviso; anche se è possibile farne

un uso morale, bisogna che si sappia che la lettera di cambio contiene in potenza un maleficio giudaico.

Naturalmente nessuno ha «inventato» la lettera di cambio e l'assicurazione; e non esiste un momento della storia in cui siano apparse di punto in bianco come Atena dalla testa di Zeus. Entrambi i contratti vennero laboriosamente a formarsi per adattamenti continui nelle città italiane del tardo Medioevo, permettendo al commercio su commissione di soppiantare la vecchia figura del mercante girovago. Ma se non esiste un inventore della lettera di cambio, perché per la leggenda dovrebbe essere diverso? Per lo storico, abituato a considerare lo scorrere del tempo come una dimensione dove tutto è collegato, e non c'è niente che nasca dal niente, la categoria stessa dell'invenzione è piuttosto problematica. Lo storico è portato a dissezionare i fatti del passato per rilevarne gli elementi costitutivi, reperirne gli antecedenti e censirne le varianti nel flusso continuo e incessante delle ricombinazioni. Tenendo lo sguardo sulle traiettorie di lungo periodo, lo storico esita a lungo prima d'identificare quel salto qualitativo, quella discontinuità periodizzante che merita di essere inserita sulle sue mappe perché la sua sconvolgente apparizione segnala di per sé una modificazione strutturale del contesto.

Ma ammettiamo che sia così per la leggenda, dopo tutto è vero che cominciamo ad averne notizia solo a metà '600, in concomitanza con un allarme sociale giunto al livello di guardia. La lettera di cambio, contratto privato che non richiedeva formalità sorvegliate, aveva potuto eludere il confinamento corporativo, uscire dalla cerchia degli addetti ai lavori e diventare, ai tempi di Cleirac, uno strumento di credito che passava ormai per le mani anche della gente comune, la più sprovvista e inconsapevole dei rischi. Gente che bisognava avvisare, meglio, catechizzare, facendogli capire che quelle scritture criptiche su un fogliolino apparentemente senza valore contenevano un'insidia.

Le norme legali erano troppo astratte e generiche per prevedere e dominare tutte le condotte possibili degli operatori del credito, i quali d'altro canto, essendo portati a giudaizzare, a farsi cioè guidare da una smodata fame di guadagno, erano molte volte insensibili al pungolo della coscienza. Perciò la moralità del credito doveva passare da una pastorale della diffidenza destinata agli sprovvisti, che facesse leva sulla radicata avversione verso l'usura ebraica per trattenerli dal credere ad occhi chiusi alle promesse di negozianti e banchieri, e fare in modo che quelle salutari separazioni corporative inopinatamente crollate fossero riedificate almeno nelle coscienze. Se la leggenda dell'invenzione della lettera di cambio è da considerarsi essa stessa un'invenzione è perché si misurava con un problema nuovo, ma lo faceva in effetti con tutto l'armamentario retorico del mondo in disfacimento che avrebbe voluto

restaurare. L'autrice scrive che nessun autore medievale sostenne mai che il negozio del cambio fosse una trovata ebraica, ma poi ricorda il rimprovero di Luca Pacioli ai «molti [che] a torto chiamano quelli che lo esercitano [il cambio] usurari e peggio che giudei». Resto perciò dubbioso all'idea del Cleirac inventore, tanto più che l'interessato si guardò bene dal passar per tale. L'avvocato bordolese attribuì la notizia dell'invenzione al cronista fiorentino Giovanni Villani, il quale però non pare si sia mai pronunciato in maniera esplicita sul problema della nascita delle cambiali, e tanto meno che l'abbia ricondotta all'espulsione degli ebrei dalla Francia.

La chiamata in causa di un testimone autorevole è il minimo che ci si possa aspettare da un uomo come Cleirac, che doveva avere in orrore tutto ciò che uscisse dal solco della tradizione, ma d'altra parte non credo che il riferimento a Villani fosse soltanto uno schermo per sottrarsi dalla responsabilità autoriale. Se non parla della nascita della lettera di cambio, Villani, come ci ricorda l'autrice, è però lo scrittore che ci ha lasciato la prima testimonianza del miracolo dell'ostia sconsecrata, avvenuto a Parigi ai suoi tempi, nel 1290. Da allora il nefasto apologo dell'usuraio ebreo che si accanisce in maniera sanguinosa su un'ostia estorta a una debitrice cristiana entrò a far parte del repertorio di *exempla* dei predicatori, che se ne servirono per alimentare l'odio e la persecuzione. La stessa espulsione dalla Francia, voluta da Filippo il Bello, sarebbe stata causata dall'orrore per la profanazione avvenuta a Parigi. In seguito il miracolo ebbe un ruolo cruciale nell'accusa di omicidio rituale, e Trivellato trova che Cleirac avrebbe potuto lasciarsene ispirare per forgiare la sua leggenda: i due racconti, benché diversi, sono «perfettamente congruenti».

Qui mi pare che si potesse spingere più a fondo l'analisi dei possibili significati metaforici, che nelle narrazioni a sfondo morale e religioso non sono mai del tutto univoci e nella cucina degli interpreti possono prendere direzioni molto diverse. È risaputo che il miracolo servì in primo luogo ad asseverare il dogma della presenza mistica e a promuovere la ricorrenza liturgica del Corpus Domini introdotta da Urbano IV nel 1264. Lo svolgimento del racconto fu congegnato per rievocare in forme allusive la via del Calvario e riattualizzare l'antica imputazione sul capo dell'ebreo. Si potrebbe aggiungere che la dimora dell'ebreo sacrilego in seguito fu abbattuta, e al suo posto fu eretto un santuario per conservare le reliquie del miracolo. Oggi il santuario è un tempio luterano – fu Napoleone a consegnarlo ai protestanti di Francia –, ma per secoli fu un luogo di devozione e pellegrinaggio affidato alla custodia degli spedalieri della Carità di Nôtre Dame, e dal 1633 ai carmelitani di Rennes. Fu chiamato *l'église des Billettes*, ma non è chiaro

quale sia l'origine del nome. È chiaro invece che la chiesa ebbe il compito di mantenere vivo il ricordo della profanazione e di rammentare ai fedeli gli insegnamenti da ricavarne³. Un sondaggio speleologico nella tradizione omiletica dei padri *des Billettes* avrebbe forse permesso di mappare con più precisione i passaggi carsici che da Cleirac conducono a Giovanni Villani.

Il corpo del Salvatore, comunque, è il crocevia di tutti i possibili significati del miracolo di Parigi, mentre il corpo del debitore – è bene ricordarlo – era la fonte delle inquietudini legate alla diffusione della lettera di cambio. Gli usi mercantili, infatti, accordavano alla cambiale, ma anche all'assicurazione, la cosiddetta «esecutività parata», vale a dire che si poteva pretendere l'esecuzione di entrambi i contratti alla semplice presentazione del titolo di credito. E siccome si trattava di contratti che alla stipula non richiedevano la presentazione di garanzie reali, era possibile che fossero sottoscritti da gente sprovvista di beni che rischiava la carcerazione alla prima notizia d'insolvenza.

Un esame più attento ai dettagli avrebbe rilevato che tra la leggenda di Cleirac e il miracolo dell'ostia sconsecrata potrebbe esserci un rapporto molto più stretto di quel che non appaia a prima vista. Se posto in una certa luce, l'antefatto del miracolo può alludere al passaggio dal classico mutuo su pegno agli strumenti creditizi più moderni e pericolosi, come la lettera di cambio, concessi senza garanzie reali, salvo esporre il debitore insolvente alla perdita del controllo sul proprio corpo. Alla «femmina covidososa» che chiese indietro per il giorno di Pasqua la sua veste migliore precedentemente impegnata, l'usuraio ebreo propose un nuovo contratto: «se tu mi rechi il corpo del vostro Cristo, io ti renderò i panni senza denari». Il corpo del Cristo potrebbe essere inteso come il corpo dell'intera comunità cristiana che per bramosia e vanità offre se stessa in sostituzione del pegno; e così, rimasta nuda e senza difese cade in balia dell'ebreo in forza di un patto scellerato. Se ammettiamo una lettura del genere, il riferimento a Giovanni Villani non è solo congruente, ma del tutto pertinente. La leggenda dell'invenzione della lettera di cambio, con i suoi correlati fattuali alla storia degli ebrei di Francia potrebbe essere un'esegesi, tra le diverse possibili, dei significati velati e metaforici del miracolo.

ANDREA ADDOBATI

Università di Pisa

Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere

andrea.addobbati@unipi.it

Note al testo

¹ F. TRIVELLATO, *The Familiarity of Strangers. The Sephardic Diaspora, Livorno and Cross-Cultural Trade in the Early Modern Period*, Yale 2009 (ed. it. *Il commercio interculturale. La diaspora sefardita, Livorno e i traffici globali in età moderna*, Roma 2016).

² R. FREDONA, Recensione a *The Promise and the Peril of Credit*, in «Business History Review», 94 (2020), pp. 649-51.

³ J. DEHULLU, *L'affaire Des Billettes. Une accusation de profanation d'Hosties portée contre les Juifs à Paris, 1290*, in «International Journal for Philosophy and Theology», 56/2 (1995), pp. 133-55.

II.

1. Comincerò questa discussione del bel libro di Francesca Trivellato dalla sua fine¹, che chiarisce uno degli obiettivi del lavoro di scavo poliedrico e multiforme che l'autrice ci propone in pagine dense e sapienti. Si tratta di un obiettivo doppio e fortemente politico, che ci ricorda quanto sia necessario fare attenzione a tutte le occorrenze storiche di un antisemitismo latente che può anche prendere le forme di un apprezzamento positivo degli ebrei e, su un piano molto diverso, quanto sia pregiudizievole la separazione tra campi storiografici e/o disciplinari che si specializzano sempre di più senza comunicare tra loro. Sono due delle «moralì» che possiamo trarre da un libro impegnato, che mette al servizio di tale impegno una perizia scientifica che si muove con agio tra fonti e prospettive diverse spesso diventate – troppo – autonome.

L'epilogo è introdotto da un esergo lapidario e istruttivo, che ci dà una chiave di lettura efficace del percorso compiuto da Francesca Trivellato: «Nessun esame retrospettivo ci porterà mai al vero inizio»². Monito efficace contro il demone delle origini³, ma anche indicazione dell'intenzione interpretativa dell'autrice riguardo alla leggenda che ricostruisce: quella dell'invenzione ebraica dell'assicurazione marittima e della lettera di cambio. Quello che interessa in effetti, va ben al di là dell'origine dell'una e dell'altra, così come della leggenda, cioè di una narrazione falsa, ma duratura, la cui natura cambia secondo gli autori e i contesti, anche se della prima occorrenza di questa leggenda siamo informati subito: la si può collocare in un testo oggi considerato piuttosto marginale, ma all'epoca particolarmente diffuso, di un autore francese, pubblicato a Bordeaux da un giurista locale nel 1647 e ripubblicato in versione ampliata nel 1661, con tirature da *best seller*, con molteplici edizioni successive in francese e in diverse traduzioni. Etienne Cleirac dice di aver ripreso l'informazione relativa al rapporto tra assicurazione marittima, lettera di cambio e ebrei da Giovanni Villani, ma non è vero. Cleirac, con la sua lettura falsa del passato, è comunque un punto di inizio; non è questo tuttavia che interessa l'autrice che, giustamente, avanza verso la diffusione della leggenda nel pensiero economico del Sette e Ottocento, in cerca delle varianti in cui è stata trasformata, attenta alla sua sventurata fortuna. Dalla descrizione dell'oggetto (che passa anche attraverso capitoli luminosi che spiegano con chiarezza uno dei dispositivi più complicati dell'economia medievale e moderna), si passa alla ricerca di spiegazioni e quindi di contesti pertinenti per la lettura del fenomeno.

e uguaglianza, tra un universo che si vuole e si descrive come formato da ranghi naturalmente ordinati, ognuno dotato di qualità specifiche e gerarchizzate, e un mondo che tende a cancellare quelle differenze e a costruirsi aperto a diversi possibili, a spargliare le differenze togliendo loro il carattere naturale, e a confondere le frontiere tra i ranghi, senza riuscirci veramente. Che cosa aiuta gli attori sociali a pensare le fasi di transizione, gli scombussolamenti e l'incertezza del presente? Quali racconti e quali metafore permettono di ripristinare differenze all'interno di società in movimento, nelle quali tutto sembra essere diventato più precario e meno certo? Sono domande che mi paiono sottendere e tenere insieme la lettura delle fonti mercantili che l'autrice ci propone, che dà senso non solo a quanto detto, ma anche alle allusioni o ai silenzi degli autori. Di fronte all'incertezza, come ripristinare dei paletti sicuri, dei limiti certi? Lo spauracchio non solo dell'usura, ma dell'usuraio per antonomasia, svolgono questa funzione.

Mi sembra però che la lettura che Trivellato offre dei manuali per i mercanti presupponga un quadro di riferimento comune, all'interno del quale i lettori dell'epoca possano cogliere il senso e l'intenzione del messaggio degli autori. L'autrice è oltremodo cosciente che questo quadro è non solo influenzato, ma quasi determinato, dalle rivisitazioni plurisecolari che ne danno teologi e giuristi. Ma non si sofferma a sottolineare la non uniformità di tali posizioni. Nel corso del periodo di forti trasformazioni affrontato dal libro, teologi e giuristi propongono analisi e soluzioni anche profondamente diverse. Vale la pena cercare di articolare qui una divergenza interna del pensiero teologico-giuridico che a me pare fondamentale, per vedere in che modo potrebbe arricchire l'analisi proposta da Trivellato spostandola su un altro piano. A questo proposito, la discussione sul «giusto prezzo» che ha luogo tra il Cinque e Seicento è forse più interessante che il dibattito sull'usura e può essere utile a capire la sintassi generale all'interno della quale correnti diverse della teologia morale moderna, leggono il loro mondo e propongono soluzioni pratiche.

Lo si è detto: siamo in un periodo di grandi trasformazioni economiche e sociali legate all'estensione dei traffici e degli strumenti tecnici e giuridici che le accompagnano, di «impersonalità crescente degli scambi di mercato»⁶. Due correnti di pensiero si esprimono sulla giustizia dei prezzi profilando due idee diverse di società⁷. Da un lato, la seconda scolastica di tradizione tomista propone soluzioni adatte a mantenere intatta la struttura sociale corporativa che impedisce di emancipare gli individui dal proprio gruppo di appartenenza dotato di prerogative specifiche – potremmo dire di privilegi e limiti, o perfino, in modo anatronistico, di diritti e di doveri. In questo contesto, che cerca di

governare i cambiamenti percepiti come capaci di stravolgere le regole della società, vengono plebiscitati strumenti teorici e giuridici capaci di riaffermare il potere di un centro in grado di controllare (moralmente) un'economia che va via via emancipandosi dai controlli esterni e soprattutto popolandosi di figure sociali fluide e contigue, che operano nello stesso universo. La trasparenza e la regolamentazione degli spazi di mercato, l'impossibilità concettuale di accettare variazioni di prezzo legate ai danni personali se non inquadrare all'interno di una struttura che riconosce e certifica la posizione professionale o sociale degli attori di mercato sono tra le misure, vecchie e nuove, che dovrebbero permettere di stabilizzare la società e i suoi attori: si tratta in altri termini di ri-personalizzare il mercato e di rivendicarne una direzione esterna ma discreta.

La posizione espressa dalle correnti nominaliste, invece, tende a riconoscere degli spazi di manovra più importanti ai singoli, indipendentemente dalla loro posizione professionale e sociale. Il suo essere fautrice il più delle volte del controllo politico dei prezzi e dei mercati non le impedisce infatti di liberare l'individuo dal gruppo di appartenenza e consentirgli teoricamente estensioni di profitti legate alla sua specifica situazione più che a quella comune⁸. La moralità dei comportamenti economici è studiata in funzione di individui che possono anche essere separati dal gruppo di appartenenza nel momento di valutarne il «diritto» a far valere perdite da compensare o profitti da legittimare anche se eccedono limiti collettivi. In assenza di un'istituzione regolatrice, sono i singoli a poter determinare le equivalenze, perché soggettivi sono i profitti e le perdite.

Sto naturalmente forzando la mano, e estremizzando una differenza che però mi pare rilevante e che merita indagine: siamo sempre all'interno di un pensiero economico eteronormato, intriso di valutazioni morali comuni che non riescono a pensare l'autonomia della società e soprattutto la sua trasformazione, ma la accompagnano in modi diversi.

3. Si potrebbe dire che, rispetto alla tesi di Trivellato, le posizioni nominaliste che contemplano una valutazione individuale di profitti e perdite, rendano più necessario tracciare confini ideali, anche se non precisissimi, che servano da orientamento agli attori economici per quanto riguarda l'accettabilità dei loro comportamenti economici. Ma nel caso della seconda scolastica, viene mantenuto fermo il principio di una valutazione collettiva di perdite e profitti da parte di un'autorità esterna ai mercati e agli individui, che agisce sulla base di un'idea fortemente impregnata dalla volontà di mantenere, alla fine della redistribuzione, gerarchie e divisioni sociali presenti all'inizio. Questa autorità,

che sfugge alla grammatica della giustizia commutativa degli scambi tra individui le cui esigenze e posizioni personali non devono entrare in gioco nella determinazione delle equivalenze, impone una giustizia distributiva, in cui la posizione degli individui conta eccome, e determina in ultima analisi le equivalenze, attraverso le quali può cercare di conservare le gerarchie esistenti⁹. L'incertezza del mondo che cambia viene in un certo senso integrata dall'autorità stessa e libera gli individui dalla valutazione morale soggettiva, dei propri e degli altrui comportamenti.

Sul medio periodo, «vince» l'interpretazione neo-scolastica, almeno negli spazi cattolici mediterranei. Questo significa che, dal punto di vista teorico, la fluidità della società generata dall'allargamento dei mercati, è in qualche modo tenuta sotto controllo dalla legittimazione dei controlli morali esercitati dai poteri religiosi e politici che servono la causa del mantenimento del sistema sociale vigente con le sue gerarchie tradizionali. Sono questi a indicare, anche dal punto di vista pratico, i limiti, morali e giuridici, di pratiche sospette. La legittimazione di queste ultime, anche le più discusse e discutibili, passa attraverso il riconoscimento del loro uso da parte di corpi costituiti, di insiemi di persone con una funzione specifica e in un certo senso pubblica, non dei singoli individui. L'egemonia della seconda scolastica, che rimette nelle mani delle autorità non la definizione delle equivalenze economiche, ormai libere nel gioco di mercati sempre più aperti, ma i mezzi concettuali, giuridici e politici per ripristinare le gerarchie che i mercati, lasciati a se stessi, potrebbero sparigliare, è un elemento che serve a spiegare almeno in parte la natura del capitalismo cattolico negli spazi mediterranei – soprattutto italiani e iberici. Un capitalismo che trova il proprio limite nella sottomissione a un'autorità capace di contenerne il potere dirompente sulle gerarchie sociali e di definire la moralità dei soggetti, sottraendola a valutazioni arbitrarie e individuali, costruendo al contempo un'autorità alternativa a quella dello Stato o del mercato.

Queste considerazioni permettono, forse, di dare ulteriore senso alla logica della diffusione della leggenda studiata da Trivellato – una leggenda la cui funzione è proprio quella di indicare limiti soggettivi di moralità nell'esercizio dell'attività commerciale attraverso lo spauracchio dell'ebreo avido e usuraio: non ce n'è bisogno, e non solo (o non tanto) perché l'ebreo è più visibile, più identificabile, più riconoscibile, come dice Trivellato. Contrariamente alla Francia o all'Inghilterra, o alle Province Unite, l'autorità ecclesiastica nei paesi cattolici del mediterraneo è solidale con il potere politico – ma distinta –, attiva nel tenere al suo posto l'ebreo reale, forzandolo fuori dal corpo sociale, con l'espulsione, con il ghetto, o con la sua visibilità piena, ma soprattutto imponendosi come regolatrice di fatto della moralità della società eco-

nomica, non attraverso il controllo diretto dei mercati o la fissazione dei prezzi, ma come potere redistributivo che riassegna a ciascuno il proprio posto.

Questi elementi, qui semplicemente abbozzati, potrebbero costituire un terreno di indagine utile a rinforzare l'analisi dei contesti di riferimento, per le società del tempo, a cui anche i manuali dei mercanti silenziosamente si richiamano, articolando più finemente la tesi del libro. Penso qui in particolare al capitolo «Paesaggi carsici» che mi sembra il meno avvincente del libro, forse proprio perché la prova della tesi proposta per spiegare la genesi della leggenda e la sua ricezione resta troppo stretta all'interno di una ricerca basata su una documentazione mercantile mentre avrebbe guadagnato a aprirsi di più verso strutture di pensiero più profonde dettate dalle possibilità offerte dalle grammatiche della giustizia, spesso date troppo per scontate¹⁰. Associare altre prospettive a quella proposta da Trivellato non significa in fondo altro da quanto lei stessa fa nel corso della sua argomentazione che non stabilisce frontiere tra discipline, sottodiscipline, campi storiografici...

4. Ed è proprio questo il secondo punto che mi preme trattare, anche se più brevemente, e che riguarda il metodo. In tempi di parcellizzazione infinita degli specialismi e della definizione di campi storiografici separati¹¹, *Ebrei e capitalismo* mi sembra dimostrare innanzitutto l'importanza di coniugare prospettive diverse messe al servizio di una comprensione a tutto tondo dei fenomeni storici, specialmente quando si tratta di rappresentazioni. Ma un secondo aspetto mi pare ancora più importante: il modo in cui il libro costruisce intorno all'oggetto di cui tratta contesti di lettura pertinenti, ma variabili¹². Il primo è quello della realtà dell'assicurazione marittima, della lettera di cambio e degli strumenti mercantili soggetti a valutazioni morali ambigue. Senza questo rapporto necessario con la realtà, la leggenda non si potrebbe definire tale. La dimostrazione riguarda la natura del mondo sociale e il suo movimento: ciò che permette alla leggenda di fiorire è infatti l'analogia supposta tra il mondo della rivoluzione commerciale del XIII secolo e gli sconvolgimenti seicenteschi dal punto di vista delle paure della società. Il secondo è quello che sta immediatamente intorno alla leggenda, sia nel testo di Cleirac – la logica interna con cui funziona – sia nell'ambiente di lettura immediato – con quali immagini in testa i lettori dell'epoca potevano leggere Cleirac e coglierne il valore moralmente indicativo: si tratta di immagini – non trovo termine migliore – sviluppate da tutta la letteratura sull'usura e i rischi di comportamenti immorali, ma anche tratte dalla situazione specifica di Bordeaux et del cripto-giudaismo locale. La tradizione testuale con le sue varianti costi-

tuisce successivamente un altro contesto per capire la diffusione della leggenda, in ambiti distanti nel tempo e nello spazio: dal fondamentale contributo dei Savary alla trasformazione del senso in Montesquieu fino alla «presa» o meno della leggenda in ambito europeo. E, infine, il contesto storiografico, che abbandona in un certo senso la questione della leggenda per attraversare le trasformazioni della storiografia stessa, segnalandone sia la separazione interna in sottocampi che non si parlano (per esempio l'affermazione della storia degli ebrei come disciplina autonoma), sia la diversità degli approcci e dei problemi toccati dalla storia economica, tra i quali si può comprendere anche la rottura o meno tra medioevo e età moderna, tra medievisti e modernisti.

È una scelta intelligente che pare scontata soltanto alla fine della lettura, perché capace di articolare un libro convincente anche quando restano interrogativi e spazi non sondati, uno dei quali mi pare quello della strutturazione del pensiero cattolico – plurale – e del ruolo giocato nella formazione e radicamento di immagini dell'attività commerciale e dei suoi rischi non soltanto negative, ma anche positive, di modi di tratteggiare soluzioni nuove a vecchi problemi e, così facendo, di prefigurare contesti in cui la diversità degli attori sociali non scompigli la necessaria gerarchia tradizionale di valori, di ricchezze, di prestigio.

MONICA MARTINAT

Università Lumière-Lyon2

Laboratoire de Recherche Historique Rhône-Alpes (LARHRA)

monica.martinat@univ-lyon2.fr

Note al testo

¹ F. TRIVELLATO, *Ebrei e capitalismo* cit.

² G. ÉLIOT, *Daniel Deronda* (1876), Torino 1996, p. 236, nella versione italiana citata da Trivellato.

³ M. BLOCH, *Apologia della storia, o Mestiere di storico*, Torino 1998

⁴ TRIVELLATO, *Ebrei e capitalismo* cit., p. 44.

⁵ Prevedibile sì, ma non sempre riconosciuta, come nella critica di sinistra al candidato alla presidenza della Repubblica Francese e poi eletto presidente Emmanuel Macron; i cui anni di lavoro trascorsi alla banca Rothschild diventano insidiosamente simbolo di un «presidente dei ricchi». Si veda per esempio https://www.lemonde.fr/election-presidentielle-2017/article/2017/05/10/les-annees-rothschild-d-emmanuel-macron_5125204_4854003.html.

⁶ TRIVELLATO, *Ebrei e capitalismo* cit., p. 44.

⁷ Ho trattato di questi temi in particolare in un articolo su questa stessa rivista: cfr. M. MARTINAT, *Chi sa quale prezzo è giusto? Moralisti a confronto sulla stima dei beni in età moderna*, in «Quaderni Storici», 135 (2010), pp. 825-56.

⁸ Raymond De Roover è sicuramente l'autore che ha maggiormente influito sull'interpretazione della parentela tra seconda scolastica e pensiero economico classico, sulla base dell'in-

terpretazione del «giusto prezzo» come prezzo corrente di mercato. Cfr. tra gli i numerosi suoi testi, R. DE ROOVER, *Scholastic Economics. Survival and Lasting Influence from the Sixteenth Century to Adam Smith*, in «The Quarterly Journal of Economics», LXIX (1955), pp. 161-90; ID., *La pensée économique des scolastiques. Doctrines et méthodes*, Montréal-Paris 1971. Sono per parte mia convinta che tale parentela vada ridisegnata e riassegnata al nominalismo come fonte fondamentale del pensiero liberale proprio perché permette di pensare la legittimità di profitti e perdite individuali, sottratte al controllo sociale.

⁹ Uno degli autori più interessanti che discutono nel Seicento delle diverse forme di giustizia e del loro intervento più o meno legittimo sul terreno dello scambio economico è Giovan Battista DE LUCA. In alcuni passaggi de *Il dottor volgare*, Roma 1673, e de *Il principe cristiano pratico*, Roma 1680, le definizioni della giustizia distributiva e le spiegazioni che l'autore offre della legittimità del suo intervento nell'equilibrare lo scambio sono particolarmente estreme. Penso soprattutto alla sua discussione della parabola degli operai dell'ultima ora (Matteo, 20, 1-16), in cui De Luca rivendica all'autorità politica il diritto/dovere di esercitare una liberalità che eccede la giustizia dei prezzi in nome della legittimità del suo ruolo nel disegnare le gerarchie sociali. Questa parabola è stata oggetto di un incontro seminariale organizzato a Lione da me, Paolo Silvestri e Bastien Tourenc nel giugno del 2022, alla quale hanno partecipato Michela Barbot, Luigino Bruni, Simona Cerutti, Paolo Heritier, Corine Maitte, Luigi Petrosino, Benoit Saint Cast, Paolo Santori et Jean-Pierre Sternberger.

¹⁰ L'apertura necessaria a questi questioni, in considerazione con progetti politici divergenti è suggerita da Giovanni LEVI, in *Equità e reciprocità tra Ancien Régime e società contemporanea*, in «Endoxa. Series Filosoficas», 15 (2002), pp. 195-203, e «*Aequitas*' vs '*Fairness*'. *Reciprocità ed equità tra età moderna e contemporanea*, in «Rivista di Storia Economica», 19 (2003), pp. 195-204.

¹¹ Un numero delle «Annales HSS» di qualche anno fa, imperniato intorno ad un articolo di David Armitage e Jo Guldi e al dibattito sulle loro tesi, aveva reso particolarmente esplicito il problema della frammentazione della storia in sottocampi sempre più specialistici: cfr. D. ARMITAGE, J. GULDI, *Le retour de la longue durée: une perspective anglo-américaine*, in «Annales HSS», 70/2 (2015), pp. 289-318. A questo dibattito aveva partecipato anche Francesca TRIVELLATO con il contributo *Un nouveau combat pour l'histoire au XX^e siècle*, ivi, pp. 333-43.

¹² Si veda a questo proposito l'editoriale di «Contesti. Rivista di Microstoria», 1 (2014).

III. UNA REPLICA DELL'AUTRICE

Rifeudalizzazione: il termine è tornato in auge. Questa volta non solo in ambito accademico e non tanto in riferimento al cosiddetto tradimento della borghesia e al rafforzarsi del potere signorile nella penisola italiana del Seicento, bensì all'interno dei dibattiti sulla vertiginosa crescita delle disuguaglianze economiche degli ultimi decenni. L'avanzare galoppante della precarizzazione del lavoro, da un lato, e delle oligarchie finanziarie, dall'altro, mal si confà ai più accreditati paradigmi delle scienze sociali del secolo scorso e ci lascia letteralmente senza parole. Alcuni critici di tradizione marxista hanno così riesumato un vecchio termine, *rifeudalizzazione* appunto. Politologi e divulgatori di varia estrazione si sono accodati¹.

Non capita tutti i giorni che un vocabolo della modernistica entri a far parte del dibattito pubblico, se non del gergo di tutti i giorni. Ma una volta di più ciò avviene senza che gli stessi modernisti vengano consultati. A essere riesumata non è infatti una categoria storiografica, tra l'altro non universalmente condivisa². Riaffiora piuttosto l'immagine da manuale (anche un po' datato) del feudalesimo, quella di una società in cui gerarchie sancite da Dio e dalla legge erano inamovibili e inoppugnabili. Anche un volume di notevole spessore come *Capitale e ideologia* di Thomas Piketty dà per scontato che la divisione dei sudditi della monarchia francese in nobiltà, clero e terzo stato possa fungere da chiave interpretativa della stratificazione e dei conflitti sociali nella Francia prerivoluzionaria³.

A contestare una tale immagine sulle pagine o gli schermi dei mezzi di comunicazione si verrebbe ridicolizzati: se agli scienziati è concesso esprimersi in modo incomprensibile ai più, gli umanisti devono farsi capire. Almeno in questa sede vale però la pena di ribadire l'inadeguatezza di questa immagine dell'Antico Regime non solo a difesa delle conoscenze corporative ma anche per provare a riflettere su come collocare le disuguaglianze di oggi in una prospettiva di lungo se non lunghissimo periodo. Il fatto che le norme scritte e condivise dell'epoca rendessero accettabili disparità incolmabili e lo sfruttamento indiscriminato degli strati più poveri e meno protetti della popolazione (non ultime le donne e le minoranze religiose, per non parlare dei milioni di africani ridotti in schiavitù), non significa che le gerarchie tra questi gruppi rimanessero fisse e inscalfibili. Oltre alle rivolte e alle rivoluzioni, anche la contrattazione individuale e collettiva di diritti economici fungeva da perenne metodo di equalizzazione, a scapito di alcuni e favore di altri.

Quaderni storici, e in particolare le indagini microstoriche di molti suoi autori, hanno da sempre insistito non sulla rigidità e l'immobilismo delle società di Antico Regime quanto piuttosto sulla molteplicità dei criteri di classificazione che queste prevedevano e sull'uso strategico fattone anche da quanti si trovavano in posizioni deboli rispetto al potere dominante. Termini quali ceto, ordine, classe o rifeudalizzazione, nelle pagine di questa rivista, hanno così lasciato il passo ad altre parole d'ordine: onore, reciprocità, mediazione, negoziazioni, parentele, privilegi, cittadinanza, reti, risorse, appartenenza... Avendo condotto molte delle mie ricerche nel solco di queste considerazioni, trovo particolarmente gratificante constatare che le letture di Monica Martinat e Andrea Addobbati abbiano colto il mio tentativo di tornare su questi problemi in un libro che in apparenza si occupa di tutt'altro: di una leggenda bizzarra, infondata e insidiosa sulle presunte origini ebraiche degli strumenti della finanza privata europea: Come rileva Martinat, nel seguire i percorsi zigzaganti di tale leggenda e nel decifrarne i significati ho voluto mettere a fuoco «il rapporto ambiguo tra gerarchia e uguaglianza» – un'ambiguità palese nelle democrazie liberali odierne ma già presente nelle società europee di Antico Regime, specialmente in ambito urbano e mercantile.

Da parte sua, Addobbati ricorda come alcuni nodi di questo tema fossero già emersi in un mio studio precedente sui mercanti sarditi di Livorno. A legare quel libro e quello di cui si discute qui è, come nota Addobbati, la questione del «pegno reputazionale», pegno al contempo materiale e immaginario. A garanzia delle cambiali, la cui nascita molti riconducevano all'istinto di sopravvivenza frammito alla propensione al profitto attribuito agli ebrei, non era necessario offrire un appezzamento, uno stabile, un gioiello e neppure una borsa di monete – bastava la firma di un mercante. Quella firma poteva condurlo in prigione in caso di inadempienza al pagamento; non era perciò un pegno meramente simbolico. Ma nel calcolare il valore da dare a ciascuna di queste firme, creditori vicini e lontani avevano spesso a disposizione solo mezzi poco affidabili. Non potevano ispezionare i libri contabili di chi emetteva una cambiale, né tanto meno verificarne la solvibilità abbonandosi a un servizio elettronico di revisione contabile. Dovevano racimolare notizie frammentarie e non sempre aggiornate o attendibili. Le infrastrutture tecnologiche dell'epoca, non solo la mentalità prevalente, rendevano quindi inevitabile l'intrecciarsi di giudizi morali e dati fattuali nella stima di credibilità da conferire a ciascun mercante; che poi vuol dire che la credibilità (più o meno immaginaria) di un gruppo si rifletteva su quella dei suoi membri. Anche per questo non possiamo studiare il credi-

to separando il piano socio-economico da quello intellettuale e culturale.

Con acume e generosità, Martinat e Addobbati hanno messo in luce questi e altri temi che sottendono il mio lavoro. Mi hanno anche mosso delle critiche fondate e pertinenti, cui vorrei provare a rispondere per mostrare, da un lato, come le condivida (almeno in parte) e, dall'altro, come penso potrebbero essere canalizzate verso ricerche di più ampia portata.

La prendo un po' da lontano. A Venezia, si sa, venne per la prima volta dato il nome di ghetto al quartiere ebraico. Altri aspetti della storia del ghetto veneziano sono meno noti. Qui voglio mettere in rilievo come, dopo la sua prima fase, questa storia si sia allontanata dai terreni più battuti. Nel 1516 la Repubblica permise a qualche centinaio di ebrei di installarsi in città seguendo un iter normativo ben consolidato, ovvero precisando le operazioni feneratizie spettanti alla comunità nonché le tasse che questa doveva versare allo stato. Le novità rispetto all'assetto istituzionale secondo cui fino ad allora gli stati italiani avevano acconsentito a una presenza ebraica nei loro territori giunsero un quarto di secolo più tardi. Nell'accogliere la richiesta di un gruppo di ebrei levantini (cioè provenienti dai territori ottomani) di stabilirsi a Venezia, nel 1541 il Senato proibì loro di occuparsi di prestito su pegno e della rivendita di oggetti usati (attività riservate agli ebrei italiani e tedeschi già residenti in ghetto) mentre volle che si dedicassero esclusivamente alla *mercantia*⁴. Con questa espressione si intendevano i traffici marittimi, specie quelli con il Mediterraneo orientale, settore lucrativo sebbene in declino e soprattutto settore fino a quel momento riservato a quanti possedevano il titolo di patrizio o cittadino veneziano. Così facendo, dunque, la Repubblica non solo alterò la propria politica mercantilistica, ma di fatto conferì ad alcuni ebrei diritti che li equiparavano ai due ceti più privilegiati dei suoi sudditi.

Una svolta ancor più radicale avvenne nel 1589, quando Venezia decise di adottare una politica mai tentata prima da uno stato europeo a favore dei discendenti di quegli ebrei cui era stato imposto il battesimo in Spagna (1492) e in Portogallo (1497), i cosiddetti Nuovi Cristiani. Nell'invitare «Ebrei mercanti Levantini, Spagnoli et altri» a domiciliarsi in laguna, il Senato offrì loro due garanzie senza precedenti: tutela dall'Inquisizione (a patto che portassero «la beretta zalla da ebrei», ovvero abbandonassero la propria identità cattolica e andassero a vivere in ghetto) e protezione da confische e altre vessazioni in caso di scontri militari tra Venezia e l'impero ottomano (scontri che erano allora ricorrenti)⁵. Questi sefarditi, pur formalmente stranieri, acquisivano così i medesimi diritti proprietari dei mercanti veneziani per quanto

riguardava le loro operazioni legate al commercio internazionale. Al contempo rimanevano sottoposti alle regole e ai pregiudizi riservati ai residenti del ghetto.

In altre parole, anche in un contesto cattolico nel quale, per riprendere le parole di Martinat, il potere politico si saldava a quello ecclesiastico «nel tenere al suo posto l'ebreo reale», vennero fatti cadere alcuni dei principi cardine con cui normalmente si perseguiva quest'obiettivo. Nella Venezia di tardo Cinque e Seicento, a un contingente di immigrati ebrei fu permesso (e richiesto) di inserirsi nel sistema socio-economico e giuridico locale secondo un doppio binario: in quanto mercanti, venne riconosciuta loro la piena eguaglianza dei diritti contrattuali⁶; in quanto ebrei, furono assoggettati a un regime di subordinazione legale e segregazione sociale. Per dirla nel linguaggio del tempo richiamato da Martinat, le attività commerciali dei sefarditi a Venezia furono soggette alla doppia «grammatica» della giustizia commutativa (quella che valutava la liceità delle transazioni economiche volontarie a prescindere dall'identità dei contraenti) e della giustizia distributiva (quella che sottoponeva le stesse al vaglio di gerarchie precostituite allo scopo di mantenere disuguaglianze che erano ritenute intrinsecamente giuste).

Ho rievocato il caso veneziano per due motivi. Il primo si lega all'invito di Martinat di scavare più a fondo in questa grammatica della giustizia. Se colgo il senso della sua critica, si tratterebbe di capire meglio quali elementi andassero a costituire il pegno relazionale dei mercanti ebrei e con quali conseguenze. Banalmente: quando essi agivano o venivano considerati in quanto mercanti e quando in quanto ebrei? La necessità di affrontare questo tema mi trova in pieno accordo. Sulle modalità secondo cui farlo, spingendosi oltre i limiti della trattatistica, ho molte idee e poche soluzioni a portata di mano. Pertanto qui mi limito a sviluppare questa osservazione.

Martinat riprende le riflessioni imprescindibili di Giovanni Levi a proposito del diverso significato del termine *equità* in Antico Regime e nelle democrazie liberali del XX secolo⁷. Uno dei grandi meriti di Levi è l'aver sintetizzato una vasta letteratura intrisa di tecnicismi scritta da giuristi, studiosi del pensiero teologico-morale e filosofi, mettendola al servizio della storia sociale. In molti ne abbiamo adottato la lezione. Ora, nel confrontare il periodo moderno con quello contemporaneo, Levi ha sottolineato la centralità della giustizia distributiva nei meccanismi di scambio e, più in generale, di governo delle società dell'Europa di Antico Regime, per lo meno in area mediterranea. Questa sua scelta, per molti versi dettata dal confronto con il XX secolo e volta a confutare approcci prevalenti tra gli storici economici dell'età preindustriale, è andata a scapito di una più ampia disamina della dialettica tra giustizia

commutativa e distributiva, che pure esistevano in rapporto simbiotico e anche per questo talora entravano in conflitto. Lo fa notare, implicitamente, proprio Martinat nel rammaricarsi, a ragione, che io abbia sorvolato sulla differenza tra la corrente scolastica e quella nominalista nel pensiero Cinque e Seicentesco sul giusto prezzo: la seconda dava maggior peso alla giustizia commutativa e dunque meno alla posizione sociale dei contraenti.

Martinat stessa, però, conclude, con Levi, che almeno nei paesi cattolici la scolastica, e con essa la giustizia distributiva, ebbero la meglio. In realtà sappiamo molto poco di come la duplice grammatica della giustizia operasse nella gestione quotidiana dei contenziosi, compresi quelli tra mercanti, in diverse regioni d'Europa. Dovremmo interrogarci sia sulle differenze tra aree cattoliche e protestanti sia su quelle interne alle aree cattoliche, tra località e tra strati sociali. (La Francia gallicana rientra in questo modello?) Credo si tratti di una verifica imprescindibile, che implica un passaggio attraverso le fonti giudiziarie - fonti non solo sterminate ma anche opache. Simona Cerutti ha mostrato come, paradossalmente, da una ricostruzione minuziosa di procedure e contenziosi emergano i limiti di una lettura puramente istituzionale della posizione sociale di gruppi legalmente marginali; occorre dunque prendere in considerazione elementi quali il radicamento nel luogo e proiezioni simboliche che davano pieno senso a prerogative e minorazioni formali⁸. Il doppio binario lungo cui i mercanti sefarditi si inserivano nella piramide sociale e giuridica a Venezia chiama in causa questo orientamento, se non altro perché rimane da capire come e quando l'elemento identitario pesasse sui rapporti creditizi e sull'esito di cause giudiziarie tra mercanti ebrei e cristiani.

Finora, e in altre ricerche in corso, ho sfruttato meno le fonti giudiziarie e più quelle aziendali, ma con uno scopo complementare in quanto teso a vivisezionare i vincoli legali e quelli sociali necessari a contenere i rischi attinenti al ventaglio di contratti di cui i mercanti potevano servirsi. Con chi stipulavano quali accordi? Quali rischi si accompagnavano a quali obblighi? A partire da queste domande, la storia aziendale si fa storia culturale, e viceversa. Questo modo di procedere mi pare abbia due vantaggi: rende ineludibile l'esame del coesistere di giustizia commutativa e distributiva nella formazione delle reti commerciali in età moderna e dimostra l'impossibilità di scindere l'analisi dei rapporti economici e giuridici da quella delle caratteristiche collettive conferiti agli attori sociali.

Il caso veneziano mi consente anche di abbozzare una risposta alla critica mossami da Addobbati circa l'omissione da parte mia della «letteratura di edificazione religiosa, le predicazioni e le omelie». Una

ricognizione di questi generi, a suo dire, svelerebbe con ogni probabilità un nesso più stretto di quello da me messo in evidenza tra l'accusa agli ebrei di omicidio rituale e l'indebita assegnazione a loro del merito (e demerito) di aver ideato le assicurazioni marittime e le lettere di cambio. È possibile, ma ne dubito – non perché pensi che l'avvocato bordolese Étienne Cleirac sia stato l'inventore di questa assurda teoria (su questo spero di non essere stata fraintesa), ma perché il nesso nefasto ipotizzato da schiere di chierici tra sangue, denaro ed ebrei era sì spesso mirato a legittimare la figura del mercante cristiano, ma in periodo moderno la discussione si sviluppò su un altro piano, scostandosi in parte dall'associazione medievale tra ebrei e moneta sonante (come, per esempio, nella denuncia a questi di limare le monete in circolazione abbassandone il valore intrinseco). La probità della figura del mercante, nel Seicento, fu sottoposta a un duplice attacco: da un lato, l'arroccarsi della cultura aristocratica e, dall'altro, i timori generati dalla crescente astrazione della finanza e dalle sue bolle speculative.

Anche a Venezia, dove, seppure tenuto a bada dal patriziato, operava un tribunale dell'Inquisizione romana, i mercanti sefarditi incarnavano le ambiguità sollevate dall'espandersi del credito e il suo «eludere il confinamento corporativo», come ben detto da Addobbati. Tanto più ciò avveniva a Bordeaux, dove nessun tribunale ecclesiastico esercitava un'analoga sorveglianza sugli ebrei convertiti, i quali erano giuridicamente indistinguibili da altri sudditi della corona. Questa loro invisibilità li rendeva particolarmente minacciosi e, al tempo stesso, ne faceva una duttile metafora per l'immaterialità del credito commerciale, con tutte le sue virtù e i suoi trabocchetti. Il motivo per cui ho sacrificato la letteratura religiosa a favore della manualistica mercantile e dei trattati filosofico-politici è legato al mio interesse per il credito commerciale (ovvero quello garantito dal solo pegno reputazionale) piuttosto che per il denaro in generale. Nel Sei e Settecento il fulcro del dibattito ruotava infatti intorno a cambiali, biglietti di credito, titoli di stato e azioni. Tant'è che gli ebrei non erano gli unici a esemplificare l'ansia generata dallo sconfinamento corporativo degli strumenti di pagamento e speculazione cartacei. Se la Chiesa tardomedievale era ricorsa all'accusa di omicidio rituale per rendere intelligibile il «mistero» della transustanziazione, nel Settecento questo stesso miracolo venne a rappresentare la fecondità potenzialmente infinita del credito e la sua intangibilità⁹.

Per concludere tornando da dove ero partita, *rifeudalizzazione* è uno slogan inadeguato a chiarire le trasformazioni in corso nel cuore di importanti centri urbani dell'Europa di Antico Regime. Nello smantellare le strutture corporative del commercio internazionale allo scopo

di favorirne l'ampiamiento, le autorità sovrane alterarono anche i modelli tradizionali di regolamentazione dei ceti sociali. Si tende a citare Adam Smith per collocare nell'Atlantico settentrionale di tardo Settecento una svolta epocale, per cui «ogni uomo vive di scambi o diventa in certa misura un mercante, e la società stessa tende a diventare ciò che propriamente si chiama una società commerciale»¹⁰. In realtà, il percorso che sta alle spalle di questa svolta è lungo e tortuoso. Anche volendo leggere in Smith il presagio del neoliberalismo, non possiamo dimenticare questo lungo percorso in tutte le sue manifestazioni e contraddizioni: Nel percorrerlo ci si imbatte inevitabilmente nel rapporto ambiguo tra gerarchia e uguaglianza che contrassegnò i mercati di Antico Regime ben prima delle dichiarazioni universali proclamate dalle rivoluzioni americana e francese. Se il mondo a volte irricognoscibile che ci circonda può far pensare alla reazione signorile di un tempo, in realtà oggi come ieri, sebbene in termini assai diversi, il problema rimane quello di conciliare uguaglianza e differenze. C'è chi ha analizzato questa ambiguità ineludibile a partire dalla storia delle donne e di genere oppure dalle categorie pseudo-scientifiche di razza che emersero di pari passo con il diffondersi del concetto di uguaglianza. Studiare i mercanti sefarditi è per me un modo per addentrarmi in questi serrati e complessi dibattiti sulle continuità e le discontinuità che hanno scandito i secoli scorsi nel passaggio dalle società prerivoluzionarie a quelle liberali, in tutte le loro molteplici incarnazioni e sfaccettature.

FRANCESCA TRIVELLATO

Institute for Advanced Study, Princeton
School of Historical Studies
ft@ias.edu

Note al testo

¹ In italiano rimando innanzitutto a M. DE CAROLIS, *Il rovescio della libertà. Tramonto del neoliberalismo e disagio della civiltà*, Macerata 2017. In traduzione, la raccolta di saggi di A. HELLER, *Orbanismo. Il caso dell'Ungheria, dalla democrazia liberale alla tirannia*, Roma 2019. In inglese si parla di *neofeudalismo*: per es., J. DEAN, *Neofeudalismo. The End of Capitalism?*, in «Los Angeles Review of Books», 12 maggio 2020; J. KOTKIN, *The Coming of Neo-feudalism. A Warning to the Global Middle Class*, New York 2020.

² Il riferimento d'obbligo è R. ROMANO, *L'Europa tra due crisi, XIV e XVII secolo*, Torino 1980, ma si veda anche ID., *Caratterizzazione storica e radici agrarie dello sviluppo economico*, in «Quaderni storici della Marche», 8/2 (1968), pp. 213-25.

³ T. PIKETTY, *Capitale e ideologia*, Milano 2020 (ed. or. 2019). La scelta, va detto, dipende anche dal fatto che, com'è ben noto, a Piketty interessa misurare le variazioni nel tempo e nello

spazio della fascia più ricca della popolazione, il cosiddetto top 1%, tralasciando i mutamenti nel restante 99%.

4 Il decreto del 1541 è trascritto in B. RAVID, *The Religious, Economic and Social Background of the Context of the Establishment of the Ghetti of Venice*, in G. COZZI (a cura di), *Gli Ebrei e Venezia, secoli XIV-XVIII*, Venezia 1987, pp. 211-60, p. 251.

5 Il decreto del 1589 è riprodotto in calce a B.C.I. RAVID, *The First Charter of the Jewish Merchants of Venice, 1589*, in «Association for Jewish Studies Review», 1 (1976), pp. 187-222, cit. a p. 220.

6 Rimaneva il divieto al possesso formale di proprietà immobiliari, a differenza della pienezza dei diritti sui capitali mobili.

7 G. LEVI, 'Aequitas' vs 'Fairness'. Reciprocità ed equità tra età moderna e contemporanea, in «Rivista di storia economica», 19 (2003), pp. 195-204, cui va affiancato ID., *Reciprocidad mediterranea*, in «Hispania», 204 (2000), pp. 103-26.

8 S. CERUTTI, *Giustizia sommaria: Pratiche e ideali di giustizia in una società di ancien régime: Torino XVIII secolo*, Milano 2003; EAD., *Étrangers: étude d'une condition d'incertitude dans une société d'Ancien régime*, Montrouge 2012. Dati i temi qui trattati, si veda anche J. SHAW, 'Contracts Damned by God and by the World': Litigating the Just Price in XVIIth Century Venice, in «Quaderni storici», 163 (2020), pp. 185-210.

9 C. COLEMAN, *The Spirit of French Capitalism: Economic Theology in the Age of Enlightenment*, Stanford 2021. Si veda anche A. ORAIN, *The Second Jansenism and the Rise of French Eighteenth-Century Political Economy*, in «History of Political Economy», 46/3 (2014), pp. 463-90; ID., M. MENUET, *The Jansenist Movement and Interest-bearing Loan in France during the Eighteenth Century: A Reappraisal*, in «The European Journal of the History of Economic Thought», 24/4 (2017), pp. 708-41.

10 A. SMITH, *Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni*, con Introduzione di M. DOBB, trad. F. Bartoli, C. Camporesi e S. Caruso, Milano 1976 (ed. orig. 1776), p. 26.