

ALMA MATER STUDIORUM UNIVERSITÀ DI
BOLOGNA

Dipartimento di Lingue e Letterature Straniere

Dottorato di Ricerca in
IBERISTICA

Ciclo XX

Settore scientifico-disciplinare di afferenza: L-LIN/08

*Libro, diaspora e ri-costruzioni identitarie.
Per una storia della tipografia sefardita
portoghese nell'Italia del Cinquecento*

Presentata da Chiara Faiolo

Coordinatrice Dottorato
Prof.ssa Patrizia Garelli

Relatore
Prof. Roberto Vecchi

Esame finale anno 2010

«Ai miseri del suo popolo renderà giustizia,
salverà i figli dei poveri
e abatterà l'oppressore.
Il suo regno durerà quanto il sole,
quanto la luna, per tutti i secoli.
Scenderà come pioggia sull'erba,
come acqua che irrorà la terra.
Nei suoi giorni fiorirà la giustizia
e abonderà la pace,
finché non si spenga la luna.
E dominerà da mare a mare,
dal fiume sino ai confini della terra».

Salomone, Sal. 71:4-8

«Assi ela, pouco a pouco,
se foi avezando a viver doutra maneira,
que as ocupações de casa, e a desconfiança
ou desesperança que foi tendo de Bimarder,
é fizeram inda nas cousas passadas a sombra de esquecimento,
em que ela poderá viver todos os dias de sua vida descansada,
se em alguma cousa deste mundo houvera segurança.
Mas não na há, que mudança possui tudo».

Bernardim Ribeiro, Menina e Moça, Livro Primeiro, Capítulo XXXI

INDICE

Nota Preliminare	5
Premessa storica	9
I. ORIGINE: A MARI USQUE AD MARE	16
Radici, sviluppo e fortuna della tipografia in Portogallo: il ruolo degli ebrei	17
L'avvento della stampa: coordinate storico-culturali	17
Le stamperie cristiane	20
Le stamperie ebraiche	24
Officine cristiane e officine ebraiche: collegamenti	30
Un'ambiguità interpretativa irrisolta	36
Il «marranesimo»: nascita forzata di una cultura esule	43
Una nuova struttura sociale	43
Il peso dell'Inquisizione	49
L'origine dell'Inquisizione portoghese	52
L'«ortoprassi» dell'Inquisizione portoghese	60
Fisionomia di una Nação	67
Gli effetti dell'Inquisizione portoghese: esuli in patria	67
Da «esuli in patria » a esuli autentici: mercanti e non solo	69
Un cammino identitario stravolto	71
II. UN APPRODO PRECARIO	75
Comunità marrane in Italia: Ancona, Livorno, Venezia	76
L'approdo italiano	77
La comunità veneziana	80
Ferrara	84
La presenza ebraica nei Ducati Estensi	85
Due correnti interrotte: la pestilenza del 1548	92
La dispersione degli esuli: ricorsività del viaggio	95
Dissimulazione e alterazione: il problema identitario	101
Gli uomini e le famiglie	101
Una nuova identità	107
Le pratiche comportamentali	111
III. QUANDO IL LIBRO È UNICA VOCE: MESSAGGI	116
Antropografia dell'esperienza editoriale criptogiudaica	117
Beatriz de Luna <i>alias</i> Dona Graça Mendes	119
Tipografi, stampatori, librai, editori	123
La tipografia di Abraham Usque	126
La produzione libraria	132

Una voce, molte voci: lingue	134
<i>La Biblia Española e l'Ecclesiastes de Salamam</i>	139
Kahal Kadosh Talmud Torah (KKTT), 1675	151
Una comunità «rifondata»	152
<i>Conservação e mudança</i>	157
IV. «DESCONVENIENTE ERA FUGIR DA LINGUA QUE MAMEI»	162
La «Consolação às Tribulações de Israel»	165
Note sull'autore e sull'edizione	165
Storia e profezie	171
L'opera di Bernardim Ribeiro e il criptogiudaismo: un problema aperto	178
Bernardim Ribeiro e il criptogiudaismo	178
Lo <i>Zohar</i> e il cabalismo ispanico	190
Il «Crisfal»: un problema aperto e una nuova ipotesi di lettura	196
Conclusioni	213
Cataloghi consultati, elettronici e cartacei	218
Biblioteche visitate per ricerche in loco	219
APPENDICE	221
I cataloghi Kayserling e De Rossi: convergenze e divergenze	222
Autori e opere censiti da entrambi i cataloghi (secc. XV e XVI)	223
Autori e opere censiti da entrambi i cataloghi (sec. XVII)	227
Autori e opere censiti dal catalogo Kayserling (secc. XV e XVI)	243
Autori e opere censiti solo dal catalogo Kayserling (sec. XVII)	243
Autori e opere censiti solo dal Dizionario De Rossi (secc. XV e XVI)	251
Autori e opere censiti solo dal Dizionario De Rossi (sec. XVII)	255
Opere consultate del Fondo de Rossi	255
Testi ebraici in lingua portoghese reperiti nel Fondo De Rossi, presso la Biblioteca Palatina di Parma	256
Testi ebraici in lingua portoghese menzionati nel catalogo De Rossi ma non reperibili nel Fondo omonimo	257
Testi ebraici in lingua portoghese reperiti nel Fondo della Comunità Ebraica di Mantova, oggi conservato nella Biblioteca Comunale	257
Testi ebraici in lingua portoghese reperiti nella Biblioteca Casanatense di Roma	257
Testi ebraici in lingua portoghese citati nel Catalogue of the Hebrew printed books della Bodleian Library – Oxford	258
BIBLIOGRAFIA	259
Opere di consultazione Generale	259
Opere sulla storia degli ebrei e dei «marrani»	260
Opere sugli ebrei in Italia nell'età rinascimentale	263
Opere sulla presenza sefardita in Emilia-Romagna e negli Stati Estensi	265
Opere sulla letteratura portoghese	266
Opere su Menina e Moça e l'ecloga Crisfal	266

Nota Preliminare

Il presente lavoro si propone di ripercorrere le tracce, talvolta labili, ma sempre significative, che gli ebrei portoghesi, esuli dopo il biennio cruciale del 1496-97, lasciarono nel loro cammino attraverso l'Europa. In particolare, l'interesse si concentra sulla parentesi italiana, che, per quanto breve, grazie all'apertura e alla disponibilità di alcuni Signori, come i Gonzaga di Mantova, i Medici, i Dogi della Serenissima e gli Este, risulta ricchissima di avvenimenti, personaggi e vicende cruciali, che incideranno in maniera indelebile anche sulla storia culturale del Portogallo.

Il lavoro è diviso idealmente in due sezioni, la prima di cui fanno parte il I e il II capitolo, concentrati soprattutto a ricostruire, tramite le fonti storiche, il percorso che portò gli ebrei portoghesi «dalla corte al ghetto», per parafrasare il titolo di un'opera esemplare di Yosef H. Yerushalmi¹. La seconda, di cui fanno parte gli ultimi due capitoli, si concentra in modo particolare sulle opere letterarie che scaturirono dalla scioccante esperienza dell'esilio, intese come la *voce*, in alcuni casi sommersa, in altri esplicita, che rese pubblico un vissuto connaturatamente nascosto, segreto, inevitabilmente taciuto.

Per la fase iniziale le tracce sono da ricercare soprattutto nelle fonti storiche e storiografiche, documenti giuridici, atti notarili, lettere patenti, resoconti di processi inquisitoriali. Per ricostruire il decennio italiano e la sua importanza nella storia degli ebrei sefarditi in questa particolare contingenza, occorre invece analizzare in maniera approfondita l'intensa produzione libraria e letteraria, che più di ogni altra cosa riesce a rappresentare le condizioni materiali e psicologiche in cui i soggetti coinvolti agivano e si proiettavano.

L'analisi parte evidenziando l'importanza che ebbe la tipografia ebraica in Portogallo all'epoca della sua introduzione nel Paese. Vagliando l'incunabolistica prodotta nel decennio di attività dei primi tipografi (1487-1496), subito precedente all'atto tragico del primo battesimo di massa, si è voluto mettere in luce il ruolo degli stampatori ebrei non solo nei confronti della produzione libraria

¹ Y. H. Yerushalmi, *Dalla Corte al Ghetto. La vita, le opere, le peregrinazioni del marrano Cardoso nell'Europa del Seicento*, Milano, Garzanti, 1991

prettamente giudaica, ma anche nei loro collegamenti, ancora purtroppo poco considerati, con il mondo cristiano, peraltro necessari a realizzare i viaggi salvifici dei decenni successivi.

In un secondo tempo ripercorre la strada che, dal biennio del primo decreto di espulsione e del conseguente battesimo di massa, porta alla nascita dell'Inquisizione in Portogallo, un processo difficile ed eterogeneo che ebbe pesantissime conseguenze non solo per la comunità giudaica, ma per la composizione sociale e per la vita politica del Paese.

Il secondo capitolo tenta in prima battuta di fare una ricostruzione, il più possibile completa e coerente, dei movimenti degli esuli, bollati come *marrani* e legati alle due maggiori famiglie, i Mendes e i Bemveniste, che percorrono gli Stati italiani aperti al loro passaggio. In secondo luogo mira a delineare il primo nucleo di quella che diventerà nel giro di un secolo la nuova identità ebraica, connotandosi come punto di arrivo di un trauma vissuto e della conseguente emancipazione psicologica e spirituale che porterà nell'Olanda del Seicento al pensiero rivoluzionario di Uriel da Costa e del suo allievo Spinoza.

Il terzo capitolo introduce il tema delle opere letterarie, effettuando una rassegna dei maggiori volumi editi dalle officine tipografiche ebraiche stanziatesi in Italia nello scarso decennio che va dal 1551 al 1558, in modo particolare concentrando l'attenzione sull'attività della tipografia Usque, da cui usciranno numerosi testi di precettistica in lingua ebraica, ma soprattutto opere cruciali come la famosa «Bibbia Ferrarese» in castigliano, la *Consolação às Tribulações de Israel*, di Samuel Usque e la raccolta composta dal romanzo cavalleresco *Menina e Moça* di Bernardim Ribeiro e dall'ecloga *Crisfal*, di un autore ancora non accertato.

L'ultimo capitolo, infine, si propone di operare una disamina di queste ultime tre opere, ritenute fondamentali per ricostruire il contesto letterario e culturale in cui la comunità giudaica in esilio agiva e proiettava le proprie speranze di futuro. Per quanto le opere appartengano a generi diversi e mostrino diverso carattere, l'ipotesi è che facciano parte di un *unicum* filosofico e spirituale, che intendeva sostanzialmente indicare ai confratelli sparsi per l'Europa la direzione da prendere, fornendo un sostegno teoretico, psicologico ed emotivo nelle difficili condizioni di sopravvivenza, soprattutto dell'integrità religiosa, di ciascun membro.

Le difficoltà sono state numerose e di diversa natura.

In primo luogo la ricostruzione del contesto nei suoi dettagli attraverso le fonti storiche: le fonti sono moltissime e disseminate negli archivi italiani. Inoltre non è infrequente che le ricostruzioni parziali fatte dai testi storiografici, di cui ci si è serviti in questo lavoro, siano contraddittorie fra loro, o non riescano, unite insieme, a comporre un quadro privo di lacune. Questo è dovuto a due fattori principali: da una parte, le notizie sui singoli personaggi quasi sempre si trovano all'interno di studi che hanno altri temi come oggetto principale di ricerca e vi entrano, quindi, solo marginalmente; dall'altra, vi è una oggettiva difficoltà a ricostruire le identità, giacché questi individui si spostavano di continuo e utilizzavano nomi diversi.

Vi è poi la relazione dei fatti riportati con la parallela storia spagnola, il cui sviluppo e destino, in quest'epoca, è indissolubilmente intrecciato a quello del Regno di Portogallo. Naturalmente sarebbe più che opportuno uno studio comparatistico fra le due realtà, soprattutto per quanto riguarda il problema ebraico e la scelta di lasciare la sua «soluzione» nelle mani nell'Inquisizione, ma anche per via della copiosissima letteratura critica esistente sulla storia della Spagna in questo particolare frangente storico, si preferisce lasciare tale trattazione a un lavoro peculiarmente dedicato al tema.

L'ultimo capitolo è denso di suggerimenti e congetture, a nostro avviso accattivanti, su quanto si siano potuti articolare i canali di diffusione di un messaggio fortissimo e imprescindibile, ossia la speranza di una sopravvivenza. Non tanto rispetto all'annientamento fisico, portato avanti sistematicamente dalle autorità civili e religiose, quanto più alla morte spirituale – come dichiara senza rischio di equivoci la *Consolação* – di coloro che, per convenienza o per paura, abdicavano alla propria coscienza e sceglievano di vivere da gentili tra i gentili. La lettura dell'egloga *Crisfal* in chiave cabalistica, con le mille difficoltà di trattazione di questa disciplina e delle sue correlazioni, va a completare un quadro a nostro avviso coerente, che dall'opera di Samuel Usque conduce direttamente a Bernardim Ribeiro e a tutte le zone d'ombra da lui volutamente lasciate ai posteri come impellenti interrogativi.

In ultimo esiste un reale problema di reperimento e identificazione dei testi, soprattutto dei manoscritti e delle cinquecentine, di cui non è stato mai fatto un censimento completo, volumi spesso prodotti e circolati clandestinamente, che sono andati in moltissimi casi distrutti oppure risultano dispersi negli archivi e

nelle biblioteche di tutto il mondo, dagli Stati Uniti, al Regno Unito, all'Italia, fino alla Turchia e alla Grecia, dove attualmente sopravvive la più grande comunità sefardita d'Europa.

Se infatti vi è un problema di dispersione già nell'epoca qui trattata, dato che i libri facevano parte di carichi nascosti di navi che frequentemente naufragavano o venivano requisite dalle autorità, i libri antichi ebraici, insieme a quelli orientali, sono stati oggetto di traffico lecito e illecito a partire dalla fine del Settecento fino al secolo scorso, andando ad arricchire le collezioni private e, nei casi più fortunati, qualche biblioteca dei Paesi in cui si concentravano i maggiori cultori.

Pertanto, riguardo a questo tema, la ricognizione di volumi significativi andrà effettuata al momento opportuno su due direttrici: da un lato, effettuando le apposite ricerche storico-biografiche, dall'altro scandagliando i cataloghi e i depositi di piccole e grandi biblioteche europee ed extraeuropee, come anche i carteggi, esistenti e ricchi di informazioni, di alcuni dei collezionisti più attivi, di cui si dà conto nelle conclusioni.

Premessa storica

A quanto attestano i documenti storiografici, il cripto-giudaismo fu un fenomeno presente fin dagli albori della storia ebraica, diffuso in molte parti del mondo cristiano e musulmano. Fu coniato dai rabbini un termine specifico per indicare coloro che venivano battezzati con la forza e praticavano il cripto-giudaismo: erano gli *Anusim*, i «costretti», generalmente trattati con indulgenza. Cecil Roth, il grande storico dell'ebraismo, nel suo testo chiave *Storia dei marrani*² distingue i due fenomeni del cripto-giudaismo e del marranesimo, nonostante i molti tratti comuni, indicando nel secondo una maggiore complessità e una specificità socio-geografica, essendo sorto fra gli ebrei iberici dal primo Rinascimento in poi. A proposito della *Hispania*, intendendo con questo termine, volutamente neutrale e in uso nel Cinquecento, la Penisola Iberica nella sua totalità³, Roth scrive: «qui la tradizione si protrasse così a lungo e in modo così generalizzato che verrebbe da sospettare che nell'atmosfera stessa del paese aleggiasse una certa predisposizione al fenomeno»⁴.

Il primo grande cataclisma della storia degli ebrei spagnoli, noto come «il primo male», avvenne nel 616, quando il re visigoto Sisebuto ordinò la conversione in massa di tutti gli ebrei del suo regno e in novantamila aderirono forzatamente al cristianesimo. Nel 612, appena nominato re, aveva disposto la rigida applicazione di una legge fino ad allora disattesa, la *Lex Romana* di Alarico II, secondo la quale era considerato adulterio il matrimonio misto e che vietava agli ebrei di possedere schiavi di religione cattolica e di occupare posti pubblici.

Già vigeva per le coppie miste l'obbligo di battezzare i figli, ma con Sisebuto fu inaugurata una vera e propria epoca di persecuzioni giacché il re mise in atto una

² Cecil Roth, *Storia dei Marrani*, Genova-Milano, Marietti, 2003

³ Non bisogna dimenticare, peraltro, che *Sefarad* è il nome biblico attribuito a *Hispania*, ossia l'appellativo latino con cui era intesa non solo la Spagna, come nei secoli è stato tramandato, ma la tutta la Penisola Iberica: «O lugar de *Sepharad* é mencionado na Bíblia, no livro de Obadiah, versículo 20, identificando-se com a cidade de Sardis, na Ásia Menor. A versão aramaica da Bíblia reproduz esse nome na sua versão latina, Aspamia, e daí alguns autores pretenderem identificá-la com a palavra latina *Hispania*. Dessa pseudo-identificação surgiu o nome de «*Sepharad*» aplicado à Península Ibérica e daí os judeus oriundos desse território passaram a ser designados por *sephardim*, bem diferentes, pelos seus ritos litúrgicos e pelos seus costumes, dos seus irmãos *askhenazim* que se fixaram na Europa Central, na Polónia e na Rússia». – Amílcar Paulo, *A dispersão dos Sephardim, Judeus hispano-portugueses*, Porto, Nova Crítica, 1978, *Prologo*, p. 7

⁴ Cecil Roth, *Op. cit.*, *Introduzione*, p. 10

politica antiebraica del tutto simile a quella applicata ottocento anni più tardi dai sovrani iberici. Oltre che riconfermare e applicare severamente le disposizioni esistenti, ordinò che tutti gli ebrei dovessero convertirsi e che, in caso di rifiuto, i disobbedienti subissero punizioni corporali, oltre alla confisca di una parte dei beni. In questo modo riuscì a spingere la maggioranza degli ebrei alla conversione mentre una parte, secondo le cronache poche migliaia, si riversarono nel regno dei Franchi.

Le difficili condizioni degli ebrei durante i regni cristiani mutarono radicalmente con l'invasione dei mori, che si imposero per il mondo giudaico come una vera e propria forza liberatrice. Sotto questi nuovi dominatori iniziò una sorta di Età dell'Oro per gli ebrei *hispani*, con i quali i musulmani vollero mantenere una pacifica e produttiva convivenza. La comunità ebraica dunque prosperò sia sul piano organizzativo che culturale grazie alle numerose libertà di cui godeva; molti ebrei adottarono la lingua araba integrandosi in posizioni di rilievo e assumendo incarichi decisionali, oltre che emergere nel settore commerciale e finanziario. Di conseguenza, sotto il dominio islamico, la cultura ebraica in Spagna raggiunse il suo massimo splendore; si coltivavano le arti e la scienza, soprattutto medicina, astronomia e matematica; nel campo della filosofia emerse l'importante figura di Maimonide.

Il declino della dominazione islamica, che portò alla definitiva sconfitta con la presa di Granada del 1492, procedette parallelamente con la progressiva intolleranza adottata dai nuovi sovrani almohadi. Mentre le dinastie Omayyade e Almoravide furono contraddistinte da grande apertura, giunti gli Almohadi dal nord africa la situazione per gli ebrei iberici ritornò simile a quella che c'era sotto il dominio cristiano, tanto che cominciò una graduale ma inarrestabile emorragia verso i regni del nord, ancora soggetti al cristianesimo. Anche l'atteggiamento dei *conquistadores* cambiò di conseguenza, adattandosi e tentando di fare di questa variabilità politica un'arma a proprio vantaggio: se, durante la *Reconquista*, in una prima fase non si era fatta alcuna distinzione tra infedele e infedele e gli ebrei erano stati trattati al pari dei musulmani, nel periodo successivo, dal X secolo in poi, il mondo cristiano capì che poteva fare degli ebrei dei validi alleati, sotto molti punti di vista, e cominciò a promuovere una politica di tolleranza⁵. Dunque fu questa provvisoria apertura del mondo cristiano a permettere, in concomitanza

⁵ Soprattutto con Alfonso VI di Castiglia (1065-1109) dopo la conquista di Toledo (1085).

con l'inasprirsi dell'atteggiamento da parte dei sovrani almohadi nei regni meridionali, che il centro dell'ebraismo spagnolo si spostasse definitivamente nei territori del nord progressivamente recuperati.

In Spagna, nell'ultima fase, dal XIII secolo al 1492, le progressive vittorie contro i musulmani e l'avanzata nei loro territori resero evidente la sempre minore necessità di conciliazione con la popolazione ebraica; iniziò quindi un lungo periodo di graduale peggioramento e inasprimento delle relazioni e della politica, che portò agli esiti drammatici dell'espulsione del 1492⁶.

Pertanto, se le condizioni degli ebrei restarono sostanzialmente immutate per circa un secolo, quando alla morte di Alfonso X nel 1284 si pose il problema della successione, il reggente allora in carica, l'arcidiacono Ferrand Martínez, di indole fortemente antiebraica, fece precipitare la situazione e per tutta la Spagna si susseguirono feroci massacri e persecuzioni. Le *juderías* vennero rase al suolo e i loro abitanti, nei casi peggiori, trucidati senza pietà:

«Un'ondata di massacri di questo genere non era nuova nella storia ebraica: (...); ma uniche furono le conseguenze di questo particolare disastro. (...) in Spagna (...) la struttura morale degli ebrei era stata indebolita da secoli di benessere. (...) Le espulsioni che avevano avuto luogo in tutta Europa (...) avevano tagliato molte vie di scampo. (...) Ma soprattutto esisteva una differenza morale, che si era rivelata nella lunga tradizione di cripto-giudaismo nella penisola iberica. Non era poi tanto difficile, per ebrei poco sinceri e conformisti, diventare cristiani poco sinceri e conformisti. (...) certo è che in tutta la penisola cospicui gruppi di ebrei accettarono il battesimo in massa per sfuggire alla morte»⁷.

Se si escludono coloro che fuggirono e coloro che resistettero alle minacce (davvero una sparuta minoranza), si registrò in Spagna una considerevole quantità di *conversos*, per un totale, a quanto ci dice Roth, di alcune centinaia di migliaia, tra i quali solo pochi potevano dirsi sinceri. Per la maggior parte, si trattava già di «abili mistificatori».

A quanto riferisce il duro giudizio di Roth, questi neo-nati cripto-giudei portavano i figli in chiesa e li facevano battezzare, salvo una volta a casa lavare energicamente ogni traccia della cerimonia; andavano a confessarsi, ma imbastendo peccati così fantasiosi da risultare facilmente pura invenzione. Per

⁶ Il primo atto ufficiale che palesa il cambio di atteggiamento è il famoso trattato chiamato *Siete Partidas*, promulgato da Alfonso X el Sabio (1252-1284), un corpo normativo redatto in lingua castigliana con lo scopo di dare uniformità giuridica al regno. Il nome originale dell'opera era *Libro de las Leyes* e ricevette la sua attuale denominazione per via delle sezioni in cui era divisa. Il testo riunisce tutto il sapere giuridico dell'epoca in una visione unitaria e per questo viene considerato una vera e propria *summa* di diritto; inoltre è stato definito un'*enciclopedia umanistica* poichè spazia fra temi di carattere filosofico, morale e teologico.

⁷ Cecil Roth, *Op. cit.*, pp. 18-19.

contro seguivano nell'intimità ancora tutti i rituali ebraici: rispettavano lo *Shabbat*, mangiavano solo carne macellata e cucinata secondo l'uso ebraico; facevano circoncidere i figli e praticavano l'endogamia. Frequentavano di nascosto la sinagoga e seguivano i rituali delle sepolture secondo la maniera ebraica, nascondendosi dietro paramenti e simboli cristiani⁸. Erano a tutti gli effetti dei giudaizzanti.

Non vi era tuttavia alcun ostacolo apparente alla loro integrazione e ascesa nei principali settori strategici della società e della politica: la giustizia, l'amministrazione, l'esercito, le università, lo stesso clero. Anche in questo caso tornarono a occupare l'amministrazione finanziaria, campo nel quale si erano già lungamente distinti, e penetrarono all'interno della stessa nobiltà: «Nel giro di un paio di generazioni non vi era più una famiglia aristocratica aragonese, dalla famiglia reale in giù, che si potesse dire immune dalla “macchia” del sangue ebraico»⁹.

Molti furono gli artisti e i letterati annoverati fra i *conversos*, tra cui Francisco de Rojas, autore della celebre *Celesina*, anche tra le fila dei più accesi scrittori antisemiti. Nella loro totalità, sembra che gli ebrei e i «mezzosangue» convertiti al cristianesimo rappresentassero un terzo della popolazione delle grandi città, ossia una cifra vicina ai 300.000 individui; più difficili da quantificare e da individuare, la cui esistenza tuttavia non poteva essere ignorata, erano gli ebrei «puri», sia per stirpe che per fede religiosa.

La varietà di termini per definirli riflette la confusione che regnava riguardo la loro identità: storicamente noti nel mondo ebraico come *anusim*, per la cristianità essi passarono a essere definiti comunemente *conversos* o *nuovi cristiani*, sebbene tale consuetudine riflettesse in realtà un errore di fondo¹⁰.

In Portogallo la situazione fu differente, giacché il Regno si era costituito nel 1142, a seguito della vittoria contro gli arabi riportata nel 1139 nella battaglia di Ourique da D. Afonso Henrique, dunque con grande anticipo rispetto a quello spagnolo, completando la conquista dei territori moreschi ufficialmente con la presa di Silves nel 1253 a opera di D. Afonso III. Questo permise sostanzialmente una maggiore stabilità sociale e politica e l'opportunità di concentrare le proprie

⁸ Secondo quanto dice anche Yoli Zorattini nel suo saggio *L'identità dissimulata*, Firenze, L. S. Olschki, 2000

⁹ Cecil Roth, *Op. cit.*, p. 22

¹⁰ In quanto, a rigore, queste erano denominazioni che si sarebbero dovute utilizzare solo nei casi di conversione sincera.

forze intellettuali, economiche e materiali in altri ambiti, inaugurando di fatto l'epoca d'oro delle scoperte marittime.

Dato che il recupero dei territori tolti ai musulmani non aveva provocato ritorsioni per gli ebrei, inglobati nella nuova società cristiana e forti delle proprie abilità e conoscenze, il problema ebraico, in Portogallo, si pose piuttosto tardi, essenzialmente su pressione dei sovrani spagnoli, con cui la Corona portoghese tra la fine del Quattrocento e l'inizio del secolo successivo ebbe trattative aperte su più fronti¹¹.

Secondo la documentazione storica, sul territorio portoghese alla fine del XV secolo esistevano 134 *judiarias*, per una popolazione totale di quasi 100.000 individui, ossia un decimo della popolazione dell'intero Regno. La vita delle comunità era regolata da un sistema di leggi chiamato *Ordenações Afonsinas*, promulgato per la prima volta ufficialmente sotto D. Afonso V, nonostante fosse già nelle intenzioni di D. João I pubblicare un codice normativo che regolasse e attualizzasse il diritto vigente, per la «buona fede» e l'amministrazione della giustizia¹².

Quando i Re Cattolici decisero di espellere gli ebrei, in concomitanza con la chiusura delle campagne militari contro i mori, una quantità imprecisata di famiglie varcarono i confini portoghesi, dove D. João II si era dimostrato disponibile ad accoglierle a determinate condizioni.

Sotto il dominio manuelino la situazione attraversò una prima fase di forte politica anti giudaica, con l'editto di espulsione portoghese del 1496 e la successiva conversione di massa del 1497. Purtroppo non è possibile stabilire con

¹¹ Oltre al conflitto latente riguardo ai possedimenti coloniali nel nuovo continente, vi erano ancora tensioni irrisolte circa il dominio sui due Stati, dovute principalmente al problema della successione dei Re Cattolici. Se il loro unico figlio maschio fosse morto, la corona di Castiglia e Aragona, ormai unificate, sarebbe andata all'erede di Isabel, la loro figlia maggiore, sposata fin dall'infanzia con il principe Afonso de Portugal, provocando di fatto l'unificazione di Spagna e Portogallo sotto la corona di un principe portoghese.

¹² Il trattato fu concluso probabilmente già nel 1448, durante la reggenza dell'Infante D. Pedro, ed entrò in vigore nel 1454. Le fonti utilizzate, oltre naturalmente alle leggi già esistenti, furono attinte soprattutto dal diritto canonico e da quello romano; è probabile che il *Livro das Leis e Posturas* e le *Ordenações de D. Duarte* ne siano stati i lavori preparatori. Le *Ordenações* erano divise in cinque libri, ognuno dei quali aperto con un preambolo dove era riferita la cronistoria della compilazione. Il libro relativo alla legislazione speciale per «Judeus e Mouros» era il II, dove si trattava anche dei beni e privilegi della Chiesa, dei diritti regi, delle prerogative della nobiltà. Nonostante constassero di cinque sezioni, le *Ordenações* non costituivano un sistema completo e non ebbero una struttura organica comparabile a quella dei codici moderni; tuttavia non furono da meno rispetto ai trattati vigenti all'epoca nelle altre Nazioni. Nella storia del diritto portoghese, rappresentano il naturale esito dell'evoluzione legislativa e della politica religiosa iniziate sotto D. Afonso III con la fine della *Reconquista*. Nel 1521, sotto il regno di D. Manuel, furono sostituite dalle *Ordenações Manuelinas*, che rovesciarono completamente la politica ebraica.

attendibilità la quantità di ebrei che fuoriuscirono dai confini nazionali, poiché i dati sono molto discordanti. Secondo le fonti inquisitoriali, già nel 1629 sarebbe stato impossibile realizzare un'espulsione totale per la mescolanza tra ebrei e non ebrei e perché questi occupavano ormai incarichi prestigiosi all'interno delle istituzioni sia religiose sia secolari.

Studiosi di indubbia autorevolezza, come Gershom Scholem, profondo conoscitore della Cabala, o Daniel Lindenberg¹³, collocano il vero passaggio alla modernità nella storia ebraica con l'esplosione del fenomeno marranico, a metà del secolo XVII, dove il «marrano» rappresentava il prototipo della figura dell'Ebreo moderno, in ogni accezione filosofica e spirituale a cui si può fare riferimento. Si pensi alle figure dello stesso Menasseh ben Israel, di Baruch Spinoza e del suo maestro dissidente Uriel da Costa, o ancora al discusso personaggio Sabbatai Zevi¹⁴; queste figure, nel bene o nel male, fondarono l'identità giudaica contemporanea, che si sviluppò sostanzialmente intorno alla questione dell'identità del singolo come punto di partenza per la ricerca dell'identità collettiva. L'individuo, dunque, è colui che, senza volere rompere con la tradizione, non vede la propria esistenza separata da quella delle altre «nazioni», ponendosi, sul piano religioso, come il sapiente al di sopra di ogni diatriba spirituale.

Per quanto la storiografia ufficiale, in special modo quella spagnola, tenda a far coincidere l'esodo degli ebrei con la data simbolica del 1492 e nonostante la grande emorragia di ebrei dal Portogallo sia avvenuta dopo la nascita ufficiale dell'Inquisizione nel 1536, in realtà fu il biennio 1496-97 a segnare il vero inizio della diaspora ebraica dalla Penisola Iberica intesa nella sua interezza, ossia da quell'entità socio-geografica a cui si fa riferimento quando si parla di *Hispania*.

¹³ Cfr. D. Lindenberg, *Destins marranes*, Paris, Hachette, 2004

¹⁴ Sabbatai Zevi (צבי שבתאי), Smirne (Turchia), 1626 – Ulcinj (Montenegro), 1676, nacque da un'agiata famiglia sefardita. A diciotto anni, era già considerato un grande cabalista e a ventidue, nel 1648, si autoproclamò Messia, appoggiandosi a una interpretazione contestata dello *Zohar* secondo la quale l'anno 1648 avrebbe visto la redenzione del popolo ebraico. Dichiarandosi Messia, provocò un profondo scisma nel seno dell'ebraismo e la sua reputazione crebbe lentamente, fino a che le sue pretese messianiche gli procurarono un *herem*, una sorta di bando dalla comunità ebraica, paragonabile alla scomunica cattolica. Per approfondimenti cfr. G. Scholem, *Sabbatai Tsevi - le Messie mystique 1626-1676*, Lagrasse, Verdier, 1997.

Lo stesso Yerushalmi ha sottolineato¹⁵, in occasione di una conferenza all'Universidade Nova di Lisbona nel 1999, come nelle celebrazioni mondiali del Cinquecentenario della diaspora del 1992 gli ebrei portoghesi non siano stati quasi per nulla menzionati, nonostante i fenomeni del *marranesimo* e del *cripto-giudaismo* in epoca moderna siano appartenuti essenzialmente alla loro storia e alla loro cultura: non può essere casuale che in tutto il mondo si utilizzi un termine portoghese, «auto-da-fé», per indicare le esecuzioni istituite dall'Inquisizione per reprimere l'eresia. Secondo l'opinione di António Carlos Carvalho, esiste tuttavia anche un problema storiografico prettamente portoghese nella trasmissione di questa «testimonianza mutila», giacché spesso i testi ufficiali sembrano avere dimenticato un passaggio fondamentale della storia nazionale. Volendo dare il giusto rilievo a un biennio di enorme portata storica per il Paese, tale quanto mai obsoleto «apagamento de memória»¹⁶ va al più presto recuperato.

¹⁵ Cfr. António Carlos Carvalho, *Os judeus do desterro de Portugal*, Lisboa, Quetzal, 1999, Introduzione.

¹⁶ *Ibidem*, p. 9

I. ORIGINE: *A MARI USQUE AD MARE*

Radici, sviluppo e fortuna della tipografia in Portogallo: il ruolo degli ebrei

L'avvento della stampa: coordinate storico-culturali

L'importazione della stampa in Portogallo nella seconda metà del Quattrocento si verificò in un contesto articolato e carico di cambiamenti per il Paese, contrassegnato da una politica a carattere spiccatamente espansionistico. Se, infatti, per la politica estera, questa fu l'epoca d'oro delle scoperte d'Oltremare, realizzate con grande successo dalla Corona portoghese, parimenti cercarono di trovare uno sbocco le mire conquistatrici di D. Afonso V nei confronti del vicino regno di Castiglia, senza tuttavia avere il medesimo esito¹⁷. In realtà l'ossessione di D. Afonso verso una politica di conquiste terrestri a discapito della vicina Castiglia impedì al sovrano di concentrare le proprie energie su ciò che rappresentava la vera scommessa dell'epoca, la scoperta e l'occupazione di territori inesplorati, raggiungibili solo grazie a una grande maestria nella scienza navale. Fu pertanto il figlio D. João II ad assumerne il controllo, ancora in veste di principe nel 1474. Di fatto il futuro re, con un padre ancora in carica, ma lontano dalla capitale e incapace di tenere salde le redini del Regno, mutò lentamente la strategia politica del Paese, ristabilendo *in primis* una tregua con il Regno di Castiglia per scongiurare possibili interferenze e conflitti nel campo dell'espansionismo marittimo.

Assunto formalmente il potere alla morte di D. Afonso, nel 1481, D. João II promosse una serie di fortunate campagne che gettarono le basi dei futuri successi portoghesi: ordinò la costruzione della Fortezza di São Jorge de Mina, avamposto

¹⁷ Grazie a un'astuta politica matrimoniale e di alleanze, nel 1474 il sovrano portoghese si autoproclamò «Rei de Castela, de Leão e de Portugal», scatenando una guerra fra i sostenitori di Fernando e Isabella e i Regni di Portogallo e Francia alleati grazie a un accordo politico. Le mire di D. Afonso rimasero tuttavia deluse a causa della tregua firmata tra Luigi XI e Ferdinando d'Aragona, che lasciò le truppe portoghesi senza rinforzi di fronte a un'inevitabile sconfitta. Fallita quindi la politica di alleanze e ingannato dal re francese, che lo aveva usato solo per realizzare la sua politica espansionistica costringendolo ad allontanarsi a lungo da Lisbona, D. Afonso abbandonò il Paese e «si mise al servizio di Dio», come predicatore e crociato, incarnando per la storia la figura dell'ultimo cavaliere medievale. Persuaso a tornare a capo del Paese, tentò di riallacciare l'antica alleanza con Luigi XI, il quale però aveva già firmato un accordo con i Re Cattolici che vanificò definitivamente le pretese portoghesi al trono castigliano. Cfr. A. Anselmo, *Origens da imprensa em Portugal*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1981.

militare nel Golfo di Guinea per le spedizioni marittime lungo la costa africana; patrocinò il viaggio di Diogo Cão, che spinse le navi portoghesi fino alla foce del fiume Zaire; con la benedizione di Papa Sisto IV, espressa in varie Bolle tra il 1481 e il 1486, predispose il viaggio di Bartolomeu Dias che aprì di fatto le porte verso l'Oriente.

I rapporti con la Castiglia rimasero in sospeso per un breve lasso di tempo, ma si esasperarono precipitosamente dopo la spedizione di Colombo, per questioni di pura competenza territoriale; D. João II reputò infatti la spedizione realizzata all'interno dei suoi possedimenti e solo la stipula del Trattato di Tordesillas del 1494, sulla falsa riga della Bolla *Inter Caetera* emessa da Papa Alessandro VI l'anno precedente, mise fine alle interminabili trattative diplomatiche, fino ad allora inefficaci, per la spartizione definitiva dei territori d'Oltremare fra Spagna e Portogallo.

Sul fronte interno, i due periodi di reggenza del regno di D. Afonso, il primo dovuto alla giovane età¹⁸ e il secondo alla debolezza di carattere, alimentarono le pretese della nobiltà, la quale già da tempo godeva di straordinari privilegi concessi sulla base di simpatie personali e politiche e dei quali si approfittava largamente. Questo indusse D. João II, in occasione delle prime *Cortes* convocate dopo la morte del padre, a farsi portavoce dello scontento generale con l'obiettivo di restringere i privilegi e lasciare quindi un maggiore spazio di manovra alla nascente borghesia artigianale e mercantile. Di fatto il ridimensionamento della nobiltà fu la causa scatenante – nemmeno troppo sotterranea – della lotta fra le casate degli Avis e dei Bragança per il dominio del Regno, in un clima di assolutismo che contraddistinse i governi di D. João II e D. Manuel fino alla guerra di successione e alla scomparsa dal panorama politico della casa regnante.

Dal punto di vista culturale, l'epoca in questione si colloca a metà fra i vecchi modelli medievali (rappresentati tradizionalmente dalla nobiltà e dal clero) e la nuova visione rinascimentale, in cui cominciava a emergere l'astro della borghesia artigianale e mercantile, vera portatrice dei nuovi ideali, verso i quali anche una parte della stessa aristocrazia si dimostrava incuriosita. In linea generale, la casata degli Avis promosse un'aperta politica culturale e alcuni dei

¹⁸ Nato nel 1432, D. Afonso V venne incoronato Re ad appena sei anni, nel 1438, motivo per cui le *Cortes* decisero per una reggenza dello zio D. Pedro fino al 1448. Cfr. A. J. Saraiva, Ó. Lopes – *História da Literatura Portuguesa*, Lisboa, Porto Editora, 1996.

suoi stessi membri furono scrittori, poeti o mecenati; sotto D. Afonso V, nel palazzo di Alcáçova a Lisbona, venne istituito il primo nucleo della biblioteca del Regno, la futura Livraria Real, una raccolta di manoscritti che, sebbene ancora acerba, per la conservazione dei documenti ufficiali e privati fin da subito richiese la presenza costante di copisti e di un cronista ufficiale di Corte, carica ricoperta tra il 1454 e il 1474 da Gomes Eanes de Zurara¹⁹. Grazie all'aiuto di appositi finanziamenti, molti studenti portoghesi vennero spinti dall'esecutivo regio a studiare nelle maggiori università europee, soprattutto in Italia ma anche in Spagna, Francia, nelle Fiandre e in Inghilterra.

Infine, con solo una trentina di anni di ritardo rispetto alla sua invenzione, sotto gli Avis anche la stampa fece la sua comparsa in Portogallo, complici circostanze politiche, culturali ed economiche favorevoli. Tuttavia non bisogna dimenticare che l'introduzione della nuova arte avvenne grazie a una benevolenza molto prudente del potere politico e religioso, che mantenne un atteggiamento cauto a fronte delle enormi porte che questa storica innovazione poteva spalancare alle forze borghesi e corporative. Come accadde in Francia a partire dal 1470, i primi stampatori stanziati in Portogallo furono oriundi della Germania e poterono aprire le loro botteghe solo previa garanzia di patrocinio della Curia Regia o delle autorità universitarie e religiose.

Vi è una forte probabilità che D. Afonso, ricevuto in pompa magna all'Università della Sorbona pochi anni più tardi, si fosse reso conto della rivoluzione culturale che la nuova invenzione poteva portare. Molti personaggi di spicco del mondo intellettuale portoghese dell'epoca, con incarichi strategici e di rilievo come quelli di consigliere di corte, *Guarda-mor* dell'Archivio Reale, traduttore, copista o commentatore, si formarono proprio nelle università parigine.

Anche i contatti con l'Italia furono senza dubbio determinanti, con l'introduzione a Corte, nel 1485, dell'umanista siciliano Giovanni Cataldo Parisio, conosciuto anche come Cataldo Siculo, precettore di D. Jorge de Lancastre e, secondo alcune

¹⁹ Gomes Eanes de Zurara (1410-1474), ricoprì l'incarico di *Guarda-Conservador da Livraria Real* intorno al 1451 e fu, nel 1454, subito dopo Fernão Lopes, *Guarda-Mor da Torre do Tombo*. Le sue cronache misero in luce le grandi figure nazionali del tempo, esaltando l'epica dei personaggi e facendo, attraverso la narrazione delle gesta eroiche, la cronaca di un popolo. Fra le opere più importanti sono da menzionare la *Chronica del Rei D. Joam I de boa memória. Terceira parte em que se contam a Tomada de Ceuta*, del 1450, e la *Chronica do Descobrimento e Conquista da Guiné*, del 1453. Cfr. *Ibidem*.

fonti non confermate, a sua volta figlio illegittimo di D. João II²⁰. Per contro, fra i molti studenti che giunsero in Italia in quegli anni per completare la propria formazione, vi furono anche Luís Teixeira e Martinho de Figueiredo, entrambi allievi di Poliziano e probabilmente complici nella proposta di poter cantare le gesta portoghesi che nel 1491, in una delle sue lettere, il celebre umanista italiano avanzò a D. João II²¹. La mancata riforma degli Estudos Gerais de Lisboa, auspicata ancora al tempo dell'Infante D. Pedro e mai realizzata, fu il motore che spinse i futuri umanisti portoghesi verso i maggiori centri europei di studio, il cui patrimonio voleva essere recepito e assimilato in un paese ancora parzialmente privo di una guida intellettuale da cui farsi condurre nell'alveo della cultura ormai dominante.

In questa nuova società che si delineava, la componente ebraica giocò un ruolo determinante in molti campi, compreso quello dell'importazione e diffusione della stampa, giacché, come afferma Artur Anselmo:

«o livro é, simultaneamente, um fenómeno de cultura e de civilização, circunstância que impõe o estudo dos textos numa visão poligonal dos seus elementos de causalidade»²².

Le stamperie cristiane

I documenti che ricostruiscono la nascita della tipografia lusitana comprendono un periodo che va dagli anni Settanta del Quattrocento al 1520 circa e che abbraccia complessivamente i Regni di D. Afonso V, D. João II e D. Manuel, in un contesto che riunisce insieme elementi determinanti, come ambiziosi obiettivi culturali, grandi progressi tecnici e notevoli possibilità materiali.

Se nell'Europa affacciata sul Mediterraneo l'apparizione dei caratteri mobili si verificò fra gli anni 60 e i primi anni 70 (1465 in Italia, 1470 in Francia e 1472 in Spagna), la data presunta del primo incunabolo portoghese è il 1487; tuttavia, poiché i riferimenti documentali esistenti sono ancora estremamente vaghi e non

²⁰ Secondo l'opinione di alcuni critici e studiosi, fra cui Américo Costa Ramalho, la data del suo arrivo segnò l'introduzione dell'Umanesimo in Portogallo. Cfr. in particolare *Estudos sobre a época di Renascimento*, Coimbra, Instituto de Alta Cultura, 1969.

²¹ Riguardo a questa vicenda la bibliografia è minimale; si veda, per esempio, Giulio Battelli, *La corrispondenza del Poliziano con il re Don Giovanni*, Firenze, 1939.

²² A. Anselmo, *Op. cit.*, p. 30

vi sia un testo materiale a testimoniarlo, resta l'interrogativo se l'introduzione della stampa nel Paese possa essere anteriore a questa data.

Fu la Spagna a rappresentare nella vita culturale portoghese il tramite necessario per il contatto con il mondo germanico, anche per quanto riguarda l'introduzione della stampa, dato per certo che all'epoca «il n'y a qu'une seule culture péninsulaire, qui s'exprime au moyen de deux langues»²³ e che varie centinaia di studenti portoghesi si formarono presso la prestigiosa Università di Salamanca.

Le fonti dirette disponibili contano in totale trenta incunaboli, ripartiti in base alla lingua di redazione, tredici esemplari in ebraico, otto in portoghese, nove in latino. Inoltre, la bibliografia disponibile, a oggi alquanto scarsa per la verità, distingue nettamente fra tipografia ebraica e tipografia cristiana o «laica», essendo i due ambiti in linea generale volutamente ed ostentatamente distinti. Tuttavia, occorre non dimenticare che l'avvento della stampa in Portogallo si verificò in larga parte anche tramite il contributo degli ebrei, che erano coinvolti in molti settori strategici della società civile e della vita politica, introducendovi spontaneamente le proprie conoscenze, e che riguardo alle tracce delle possibili interferenze fra i due mondi gli studi critici sembrano non aver dimostrato ancora un reale interesse speculativo²⁴.

Le notizie sui tipografi sono scarse; si sa che la tecnica fu introdotta da artisti stranieri, perlopiù tedeschi o spagnoli, ambulanti o stanziati nelle città dove l'attività era più accessibile, ossia Lisbona, Faro, Leiria, Porto e Braga; nella fase iniziale e almeno fino al 1495-96, lavorarono sempre su commissione o sotto la protezione di un mecenate, di solito esponenti della nobiltà o del Clero. Fino alla comparsa del primo stampatore portoghese, Rodrigo Álvares, le tipografie cristiane furono dunque in mano tedesca e coinvolsero tre attori principali, i tipografi Johann Gherlinc, Valentin Ferdinand de Moravia, meglio conosciuto come Valentim Fernandes, e Nicolau de Saxónia²⁵, prolungandosi fino agli anni Venti del Cinquecento.

²³ Robert Ricard, *Études su l'histoire morale et religieuse du Portugal*, Paris, Fundação Gulbenkian, 1970, p. 14

²⁴ Gli studi critici più completi, utilizzati anche in questo lavoro, come quelli di Artur Anselmo o di José Pacheco, non si occupano minimamente di indagare le possibili ricadute dell'affermazione della stampa ebraica nello sviluppo della società portoghese dell'epoca.

²⁵ Vi sono scarsissime notizie biografiche a suo riguardo; il nome compare per la prima volta nel Colophon della *Vita Christi* pubblicato nel 1495 insieme a Valentim Fernandes, probabilmente da questo invitato a collaborare. Vi fu anche un altro Nicolau, oriundo della Sassonia, che pubblicò a Valencia con il nome di Spindeler nello stesso arco di tempo ma negli anni in cui non uscirono pubblicazioni dalla stamperia di Lisbona. La critica ha avanzato l'ipotesi che si trattasse dello stesso individuo, ma non vi

Tali officine, impiantate da artigiani stranieri, ebbero bisogno di manodopera locale, inizialmente per quanto riguardava i compiti più semplici, di collegamento con l'ambiente e il contesto sociale e professionale; poi progressivamente per operazioni di maggiore responsabilità e complessità tecnica, come le delicate fasi di composizione e stampa. Poiché la tipografia rifletteva la mentalità corporativa delle altre arti, la gerarchia professionale era rigorosamente rispettata, quindi sulle opere comparivano solo i nomi dei «mastri stampatori», inizialmente tutti stranieri. Fu solo nel 1497 che Rodrigo Álvares firmò la sua prima opera, le *Constituições que fez ho Senhor dom Diogo de Sousa*, come «*artis impressoriae magister*»²⁶.

Se a proposito di Valentim Fernandes va fatto un discorso a parte, per via della sua particolare posizione nel panorama dell'incunabolistica portoghese e nei confronti del mondo ebraico, in generale la produzione tipografica cristiana si può suddividere fra opere scritte in latino e opere scritte in volgare, principalmente in lingua portoghese e in alcuni casi traduzioni in castigliano di testi in latino. I testi in volgare si possono riassumere in tre rami, principalmente riconoscibili, quando non esplicitamente indicati, dalle caratteristiche tecniche delle fatture: innanzitutto i due incunaboli ad opera di ignoti, risalenti alla fine degli anni Ottanta del Quattrocento, del *Sacramental* e del *Tratado de Confissom*; poi i volumi stampati da Johann Gherlinc e dal suo allievo Rodrigo Álvares e infine il filone di Valentim Fernandes e Nicolau de Saxónia, inizialmente soci e poi tipografi indipendenti con due strade distinte.

Tutti lavorarono con caratteri gotici – a cui si aggiunge l'unico caso dell'ebreo Abraão d'Ortas – ed ebbero comune origine da stamperie di origine tedesca localizzate inizialmente in Spagna, da dove proveniva anche il materiale utilizzato ed esportato; le opere stampate erano prevalentemente di carattere religioso, a cui

sono prove inconfutabili dell'identificazione delle due persone. Tuttavia, se così fosse, sarebbe un'altra dimostrazione del fatto che i tipografi provenienti dalla Germania facevano tappa prima Spagna per poi dirigersi in Portogallo, mantenendo un ponte aperto fra i due paesi. Per la cronologia delle opere dei due Nicolau, cfr. A. Anselmo, *Op. cit.*, pp. 199-200.

²⁶ Tuttavia i documenti dell'epoca suggeriscono che Rodrigo Álvares doveva aver appreso l'arte della stampa fuori dal Portogallo, probabilmente a Salamanca, che aveva proseguito la sua formazione probabilmente nell'officina di João Gherlinc (dal quale aveva ricevuto i caratteri e i torchi) e che una volta autonomo operò non solo come tipografo, ma anche in qualità di editore. Cfr. *Ibidem*.

si aggiunsero un romanzo di cavalleria, basato su un testo molto in voga all'epoca e un trattato medico contro la peste²⁷.

Ai fini di questo studio, le opere in latino risultano più significative, in quanto trova posto, all'interno dell'elenco delle principali a carattere liturgico stampate tra il 1494 e il 1500, anche un *Almanach Perpetuum celestium motuum astronomi Zacuti*, pubblicato a Leiria da Abraão d'Ortas a ridosso dell'editto di espulsione, nel 1496. Il latino rappresentava, tra XV e XVI secolo, la lingua colta internazionale per eccellenza, di ampia comprensione, «instrumento de comunicação mais adaptável ao intercâmbio ideológico entre países diferentes e à própria mobilidade das instituições em crise»²⁸, il cui uso era notevolmente incrementato dall'influsso dell'Umanesimo. Nonostante l'avvento della stampa abbia finito storicamente per favorire l'uso dei volgari nazionali, la resistenza del latino fu lunga e duratura.

L'elenco presenta in tutti i casi opere dirette a un pubblico ristretto, breviari e messali per i chierici, i tre volumi della *Grāmatica Pastrane* adottata dalla Escola Geral, le tavole astronomiche per la navigazione di Zacuto e le *Epistolae et orationes quedam Cataldi Siculi*, pubblicate da Valentim Fernandes nel 1500. La critica è inoltre discordante riguardo alla collocazione della prima stamperia sorta in Portogallo, non riuscendo a stabilire quale sia stata la più antica fra quelle di Leiria, Faro, Lisbona, Chaves o Guarda.

Certamente acquisì particolare rilevanza l'officina di Faro, per quanto si contendesse il primato con le altre tipografie ebraiche, quella di Lisbona per essere ubicata nella capitale del Regno e quella di Leiria per il suo indubbio pregio artistico. La tipografia ebraica di Faro è una delle più antiche del mondo, poiché prima del 1487 furono stampati libri ebraici solo in Italia e in Spagna; la stessa comunità ebraica di Faro si era stanziata nella città agli albori del Regno di Portogallo ed era molto prospera. Il rappresentante più qualificato era l'*Arrabimor*, investito di ampi poteri direttamente per decreto regio e come in diverse altre città la comunità godeva di una pressoché totale autonomia rispetto al potere amministrativo cristiano. Fino al decreto di espulsione la situazione era rimasta molto diversa rispetto a quella che vigeva in Spagna. In Portogallo, nonostante

²⁷ Si tratta del romanzo cavalleresco *Estoria de muy noble Vespasiano emperador de Roma* e dell'opera intitolata *Regimento proveytoso contra ha pestenença*, pubblicati entrambi da Valentim Fernandes nel 1496.

²⁸ *Ibidem.*, p. 109

una precarietà comunque esistente, dovuta soprattutto a un delicato equilibrio fra l'ambiguità del potere politico e la latente ostilità del popolo minuto, gli ebrei potevano godere ancora di un certo grado di protezione:

«Proibidos embora do desempenho de cargos públicos, os Judeus continuavam a ser arrematadores de diretos reais, a cobrar impostos, a usufruir, enfim, de considerável preponderância económica, o que fazia deles o alvo preferido da insatisfação popular. Mas, se as reclamações contra os abusos e regalias dos Judeus não cessam durante o reinado de D. Afonso V, a verdade é que são contidas pela habil diplomacia interna do soberano, o qual não deixará de recorrer ao auxílio pecuniario dos Judeus nas emergências mais difíceis»²⁹.

Dunque ancora prima che entrasse in vigore l'editto di espulsione dalla Spagna del 1492 le circostanze si dimostrarono favorevoli all'emigrazione di molti ebrei in cerca di condizioni migliori per vivere e lavorare, compresi coloro che desideravano cimentarsi nell'esercizio della nuova arte.

Fu Samuel Gacon a stabilirsi a Faro, dove per la comunità ebraica locale perdurava un periodo di relativa tranquillità, in una città situata in posizione strategica sulla via internazionale della carta e dove vi fu la libertà di stampare un libro religioso in lingua ebraica.

Le stamperie ebraiche

La tipografia puramente ebraica, per quanto prolifica e altamente redditizia, ebbe vita breve: le stamperie lavorarono fra il 1487, anno di pubblicazione del *Pentateuco* di Samuel Gacon a Faro, e il 1496, data del primo editto di espulsione promulgato da D. Manuel, che fece scomparire dal Paese enormi risorse umane e materiali³⁰. Una ricognizione che sarebbe certamente opportuna e che ancora manca è quella relativa alle informazioni sulle stamperie ebraiche e sui loro «addetti», in prima istanza i tipografi e sulla scia la manodopera qualificata che lasciò la penisola iberica portando le proprie abilità in luoghi più maturi ad accoglierle. Queste stamperie lavorarono con incredibile alacrità per tutto il decennio scarso che va dal 1487 fino all'editto di espulsione, per poi arrestarsi brutalmente:

²⁹ *Ibidem*, p. 236

³⁰ Si è fortemente propensi a credere che molto materiale, fra cui testi non solo in lingua ebraica, in quelle circostanze sia andato inevitabilmente distrutto.

«foi tão brilhante a produção dos prelos hebraicos que, de um modo geral, os historiadores da Cultura lamentam a violência com que a Casa Real pôs termo a esta actividade»³¹.

Il primo libro stampato in Portogallo e materialmente giunto fino a noi, un *Pentateuco*, uscì nel 1487 dalla tipografia dell'ebreo Samuel Gacon a Faro; i titoli conosciuti e sopravvissuti, una dozzina più vari frammenti scoperti di recente, pubblicati nelle stamperie di Faro, Leiria e Lisbona tra il 1487 e il 1495, sono naturalmente testi religiosi e dottrinari o di precettistica ebraica, i cui autori e commentatori sono tutti ebrei spagnoli, circostanze che sono state lette dalla critica come una prova dell'inequivocabile isolamento in cui gli editori ebrei avevano scelto di agire³².

La scoperta della stampa fu un evento di cruciale importanza per gli ebrei poiché essi vedevano in questo modo finalmente compiuta la verità biblica che riveste la scrittura del carattere di sacralità. Questa, infatti, è parte integrante della rivelazione: «Mosè ritornò e scese dalla montagna con in mano le due tavole della Testimonianza, tavole scritte sui due lati, da una parte e dall'altra». «Le tavole erano opera di Dio, la scrittura era scrittura di Dio, scolpita sulle tavole» (Es 32,15 e 32,16). Nel racconto biblico è il dito di Dio a imporre la scrittura: «Quando il Signore ebbe finito di parlare con Mosè sul monte Sinai, gli diede le due tavole della Testimonianza, tavole di pietra, scritte dal dito di Dio» (Es 31,18), e ancora «il Signore mi diede le due tavole di pietra, scritte dal dito di Dio, sulle quali stavano tutte le parole che il Signore vi aveva dette sul monte, in mezzo al fuoco, il giorno dell'assemblea» (Dt 9,10) La scrittura, dunque, assume anche carattere assembleare, la sua sacralità è data dal suo *status* di patrimonio collettivo:

«Queste parole pronunciò il Signore, parlando a tutta la vostra assemblea, sul monte, dal fuoco, dalla nube e dall'oscurità, con voce poderosa, e non aggiunse altro. Le scrisse su due tavole di pietra e me le diede» (Dt. 5:22).

Per quanto la tradizione orale fosse – allora come oggi – fondamentale nella cultura ebraica, l'invenzione della stampa a caratteri mobili non poteva che rappresentare un'occasione eccezionale per la diffusione della liturgia e dei precetti, rendendo i testi religiosi disponibili a una massa di fedeli che aveva come unico riferimento i volumi del rabbino o quelli conservati in sinagoga (che non di

³¹ *Ibidem*, p. 87

³² Come si vedrà più avanti, è possibile ipotizzare che questo isolamento fosse perlopiù di facciata, volendo preservare nella forma un mondo che doveva mantenere la propria integrità identitaria contro le ingerenze provenienti dall'esterno.

rado, peraltro, coincidevano). In generale le opere pubblicate dalle tipografie ebraiche, quando non puramente precettistiche, erano a carattere esegetico, come a voler colmare il bisogno di sistematizzazione del patrimonio condiviso, o profetico, evidentemente in riferimento alla particolare congiuntura che vivevano le comunità iberiche in quella fase della loro storia. Illuminante sulla mentalità diffusa in questo senso è il colophon dell'opera chiamata *Primeiros Profetas*, pubblicata a Leiria nel 1494, basata sul *targum*³³ di *Giona* e sui libri profetici *Giosuè*, *Giudici*, *Samuele* e *dei Re* e contenente i commenti di due autori medievali, Levi ben Gershom e David Kimji. Il colophon recita: «Temos o dever de escrever este cântico, de compor muitos livros, livros sem fim, para a propagação da lei»³⁴; poco più oltre è evocata la figura del leone, investita di un'aura di santità, a cui è paragonato, subito dopo i Profeti stessi, uno dei due commentatori, David Kimji³⁵.

I tipografi attivi in questa fase furono sostanzialmente tre, Samuel Gacon a Faro, Elieser Toledano a Lisbona e la «gestione familiare» di Samuel d'Ortas «e filhos» (successivamente condotta dal maggiore, Abraão), stanziati a Leiria; i caratteri mobili utilizzati erano generalmente di provenienza spagnola, soprattutto dalla città di Hajar, dove erano già attivi degli stampatori ebrei, oppure in alcuni casi prodotti direttamente dall'officina. Secondo la ricostruzione di António Ribeiro dos Santos, la migrazione dei tipografi ebrei partiva dalla città di Spira, in Germania e prima di approdare in Portogallo passava per le città italiane di Soncino³⁶, Pieve di Sacco, Pesaro, Bologna e Ferrara. Tuttavia, come già evidenziato, fu determinante la vicinanza con la Spagna, dove le tipografie ebraiche erano attive già dal 1475 o 1476, trovandosi dunque già in piena maturità, e dove gli ebrei avevano già ampiamente patito forti scontri con il potere politico e religioso.

³³ Si indica con questo termine la trascrizione di alcuni libri della Bibbia ebraica in aramaico. Esistono due *Targumim* ufficiali, datati intorno al I-II secc. a.C. e coevi, il primo detto *Targum di Onkelos* o *di Babilonia*, che traduce il testo della Torah, e il secondo chiamato *Targum ben Uzziel*, che traduce solo i libri dei Profeti. Cfr. Patrizia Sola (a cura di) – *Piccolo dizionario dell'ebraismo*, Milano, Gribaudi, 1995.

³⁴ A. Anselmo, *Op. cit.*, p. 263

³⁵ Si vedrà più avanti come la figura del leone e la sua identificazione con un «intermediario della cultura» (un commentatore) sia centrale nell'ipotesi di un collegamento fra Valentim Fernandes e il mondo ebraico.

³⁶ La prima Bibbia ebraica completa venne stampata in Italia, proprio a Soncino, nel 1488, a solo un anno di distanza dal Pentateuco di Samuel Gacon. La tipografia di Soncino apparteneva alla famiglia del medico-rabbinista Israel Nathan, originario della città di Spira, che si era stabilito in Italia per sfuggire alle violente persecuzioni antiebraiche.

Secondo il principale testo critico sul tema, di Artur Anselmo, iniziò a svilupparsi fra gli ebrei un sovra-nazionalismo patentemente salvifico e avulso dalle mentalità delle popolazioni locali, che contribuì a isolare completamente gli stampatori e la tipografia dal contesto esterno, sia quanto alla scelta dei temi, sia per l'impiego delle tecniche e della manodopera. Tale carattere sovranazionale e tale isolamento sembrano inquadrarsi bene nella tendenza internazionalista e stabile che assumeva progressivamente il mercato librario, sul quale si poteva investire senza grossi rischi e trovare ottime opportunità di raggiungere facilmente le comunità lontane. Tali considerazioni possono essere plausibili, ma il sovra-nazionalismo giustamente menzionato e peraltro già esistente, aveva quantomeno due facce: da un lato si manifestava come forza coesiva di una compagine minacciata dal mondo esterno, dall'altro metteva tale compagine coesa nelle condizioni di poter intessere relazioni con quello stesso mondo, sfruttando canali particolarmente strategici, come dimostrano i lunghi viaggi compiuti dagli ebrei iberici per mettersi in salvo. Essi furono certamente possibili grazie alla rete esistente fra le comunità sparse per l'Europa, ma anche grazie ai rapporti fra i membri di tali enclave e alcune frange illuminate della cristianità. Anche il ricorso al mercato librario, solido e allo stesso tempo dinamico, è perfettamente inquadrabile in questa prospettiva, in una corrispondenza di caratteristiche con la struttura delle comunità che ne accentua la rilevanza strategica.

Il ruolo di prominenza assunto dagli ebrei nell'importazione e diffusione della nuova arte, insieme ad altri protagonisti di alto profilo, come il clero e una parte della nobiltà³⁷, è dunque ormai indubbio. Come già accennato, in questa fase, in cui l'editoria ebraica poté ancora realizzarsi in terra iberica, i tipografi ebrei attivi furono Samuel Gacon a Faro, Elieser Toledano a Lisbona e la famiglia degli Ortas a Leiria.

Samuel Gacon rimase in attività dal 1487 al 1492 o 1493; di lui si sa che era di origini nobili e dalle indicazioni fornite dai *colophon* delle sue opere non è possibile stabilire se fosse solo editore o anche stampatore, giacché si riscontrano due accezioni differenti: se nel *Pentateuco* è indicato con il suo nome, nel *Talmud* del 1492 o 1493 è citato come D. Samuel Porteiro, a intendere probabilmente un

³⁷ Secondo l'opinione di António José Saraiva, illustrata nel saggio *Inquisição e Cristãos-novos* del 1985, fu proprio la nascita stentata della classe borghese cristiana a determinare in Portogallo l'ascesa fulminea dei gruppi ebraici e la relativa forte ostilità da parte dei gruppi di potere. Di questo tema si tratterà esaurientemente più avanti. Cfr. A. J. Saraiva, *Inquisição e Cristãos-novos*, Porto, Inova, 1969

titolo ufficiale presente nell'organizzazione giudiziaria a sé stante delle comunità ebraiche³⁸. Gli studiosi hanno potuto appurare l'esistenza di discendenti di Gacon in Turchia e di Porteiro in Italia, stabilendo che si tratti probabilmente di due rami con la stessa provenienza³⁹. È possibile che i discendenti italiani, stanziati nella città di Pesaro e riconoscibili anche dai medesimi tipi utilizzati nella officina di Faro, avessero deciso di proseguire l'attività mantenendo l'ultima accezione riportata nelle opere stampate in terra lusitana.

Elieser Toledano, chiamato anche Rabi Elieser, era di origini spagnole e prima di stabilirsi a Lisbona e installarvi la sua officina tipografica visse sicuramente a Toledo e con molta probabilità anche a Hajar, da dove provenivano tutti i suoi materiali. Fu attivo dal 1489 al 1492, non propriamente come tipografo, ma come editore e proprietario della stamperia, avvalendosi dell'aiuto di capaci tecnici, di un revisore e di un poeta. Non si conoscono i motivi della cessazione della sua attività nel 1492, ma si può ben intendere che fossero legati alla già difficile situazione in cui versavano gli ebrei nella Penisola Iberica alla fine del Quattrocento. L'ipotesi più certa è che sia emigrato, probabilmente in Turchia o in Africa Settentrionale, dove a Fez si pubblicò, nel 1516, un *Comentário à ordem das Orações* che riproduceva fedelmente, anche nei caratteri usati, l'edizione di Lisbona del 1489.

L'origine di Samuel e Abraão d'Ortas si fa risalire al cognome, evidentemente un toponimo. È probabile che fossero oriundi della città di Orthez, nei Pirenei Atlantici (l'attuale Aquitania), anche se il nome, diffuso con diverse varianti sia nella Francia meridionale che nella Penisola Iberica, sembra derivare da una radice gota o visigota, dunque tedesca. Impiantarono la loro officina a Leiria e lavorarono in un arco di tempo subito successivo a quello degli altri stampatori, dal 1492 al 1496. Uno dei figli di Samuel, Abraão, sembra essere stato fin dall'inizio il principale artista dell'officina, anche per quanto riguarda la fattura delle matrici e dei caratteri; è interessante notare che la loro fu l'unica officina ebraica a lavorare con i caratteri gotici, di cui furono probabilmente loro stessi i costruttori. Quando, nel 1496, terminarono di stampare l'*Almanach Perpetuum*

³⁸ «A administração judicial estava confiada ao arrabi-mor, que era coadjuvado nessas funções por algum oficiais menores: um ouvidor, um chanceler, um escrivão e um porteiro». A. Anselmo, *Op. cit.*, p. 120. Se l'*ouvidor* rappresentava direttamente l'*arrabi-mor*, il *porteiro* aveva il compito di dare esecuzione ai pignoramenti e alle citazioni giudiziarie.

³⁹ Cfr. Joshua Bloch, in particolare *Early Hebrew printing in Spain and Portugal*, in «Bulletin of The New York Public Library», v. 42 (1938)

celestium motuum astronomi Zacuti, unico caso di un'opera «laica» in lingua latina uscita da una stamperia ebraica in terra lusitana, l'editto di espulsione non era ancora entrato in vigore ed è presumibile dunque che non fosse ancora avvenuta – se mai avvenne – la cristianizzazione della famiglia, nonostante gli altri stampatori ebrei avessero già abbandonato il Paese. L'eccellente committenza e il progetto in corso, avviato nel 1494 o 1495 con D. João II ancora in vita, potrebbero essere le ragioni per cui gli Ortas non partirono precipitosamente insieme agli altri.

Occorre naturalmente fare speciale menzione a questa capitale opera astronomica, la cui pubblicazione è stata attribuita a ragioni di opportunità pragmatica. Si tratta di un esteso manuale di navigazione, composto di 11 pagine di *canoni* e di 157 tabelle per localizzare la longitudine del Sole giorno per giorno; un'opera di tali dimensioni e importanza che necessitò del contributo eccellente della Casa Reale, la quale la affidò alla speciale cura e maestria tecnica dell'officina degli Ortas. Del testo si conoscono due versioni, una in latino e una tradotta in castigliano, sulla quale esistono diverse ipotesi, o che fosse ad uso dello stesso Zacuto, che non conosceva il latino, oppure che fosse rivolta ai navigatori meno colti, che ugualmente non sapevano il latino, e destinata al mercato spagnolo, più vasto di quello portoghese. Il suo autore, l'ebreo Abraham Zacuto, era una delle maggiori autorità dell'epoca in materia di astrologia e astronomia, medicina e matematica. Nato intorno al 1450 a Salamanca, era arrivato in Portogallo a seguito dell'espulsione del 1492 e aveva ricoperto a Corte le funzioni di astronomo per D. João II e per D. Manuel; dopo il primo editto manuelino di espulsione lasciò il Portogallo per stabilirsi prima a Cartagine, poi in Turchia e quindi in Siria, dove morì nel 1522. Il suo ruolo di spicco era dovuto naturalmente alle conoscenze che possedeva, di fondamentale importanza per la realizzazione delle spedizioni marittime. Già dalla seconda metà del XV secolo lo studio dell'astronomia e dell'astrologia ai fini della navigazione era portato avanti a Corte da specialisti ebrei, come José Vizinho e «mestre» Rodrigo, entrambi fisici di D. João II, ma un notevole impulso fu dato senza dubbio dalle tavole dell'*Almanach Perpetuum*, che nell'opinione di Luís de Albuquerque furono alla base di tutte le tavole utilizzate dagli ufficiali di rotta portoghesi durante il primo secolo di navigazione⁴⁰.

⁴⁰ Cfr. in particolare Luís de Albuquerque, *Introdução à História dos Descobrimentos*, Coimbra, Atlântida, 1926.

Ultima ma non meno importante considerazione, si tratta dell'unica stampa a caratteri gotici uscita da torchi ebraici in terra lusitana. Scrive José Pacheco:

«O *Almanach Perpetuum* foi impresso, de facto, numa oficina hebraica, o que prova o estabelecimento de uma relação íntima entre a tipografia hebraica e os interesses nacionais que, neste caso concreto, têm a ver com os Descobrimentos e a importância do desenvolvimento científico. Por outro lado, fica-nos a certeza da existência, pelo menos nesta oficina, de material tipográfico de referência não exclusivamente hebraica, nomeadamente caracteres móveis, o que nos deixa de sobreaviso para a possibilidade de outros livros, em latim ou em português, terem sido impressos nos seus prelos»⁴¹,

sottolineando dunque la connessione più evidente fra due mondi presi in un continuo vortice dinamico di forze contrastanti.

Officine cristiane e officine ebraiche: collegamenti

La società portoghese dell'epoca accoglieva ebrei in molti suoi settori, soprattutto in quelli toccati dalle conoscenze scientifiche ed economiche. La Corte stessa pullulava di medici, astronomi, fisici e matematici ebrei, oltre ai contabili, ai quali era affidato lo scomodo compito di esattori. Dunque più che un isolamento, quello della comunità ebraica era di fatto un delicatissimo equilibrio fra il mantenimento della propria identità storica, culturale, religiosa – definendo necessariamente una distanza con il «fuori» –, e la cura e la conservazione dei legami con l'esterno, preziosissimi per la propria sopravvivenza materiale e terrena.

Dato che la critica sembra di parere contrario e che, a nostro avviso, non sono stati osservati in maniera sufficientemente esplicita i collegamenti che dovettero crearsi fra le due sfere, anche nell'ambito dell'importazione della stampa, è interessante rintracciare all'interno degli studi sull'argomento le informazioni a questo proposito significative, riportate episodicamente e senza particolare rilievo. Si pensi, per esempio, che nel 1489 Johann Gherlinc stipulò un contratto con tale Jacme de Casafrancha, notaio e scrivano del Re, per la stampa di 105 copie di un *Lunario* (probabilmente una sorta di calendario), con l'impegno di consegnare il lavoro entro un mese. In realtà Jacme de Casafrancha era un *converso* di origine ebraica sospetto di eresia, poi bruciato sul rogo dall'Inquisizione nel 1505, nonostante occupasse una importante posizione sociale alla corte reale e vivesse nell'agiatazza. Vi sono poi casi molto più vistosi, come quello già citato

⁴¹ José Pacheco, *A divina arte negra e o livro português (Séculos VX e XVI)*, Lisboa, Vega, 1988, p. 38

dell'affidamento della stampa dell'*Almanach Perpetuum* all'officina degli Ortas, esemplare sia perché attesta senza ombra di dubbio il coinvolgimento degli ebrei nei principali affari del Regno, sia perché mise temporaneamente al sicuro una famiglia ebraica dalle ripercussioni del pesante clima politico che portò in brevissimo tempo al decreto di espulsione del 1496. Data l'assoluta mancanza di tracce relative alla famiglia successive all'uscita del volume, si è propensi a credere che il completamento del progetto di stampa a ridosso dell'emissione del decreto (fra i due avvenimenti trascorrono solo pochi mesi) abbia permesso ai tipografi di fuggire tutelati da una sorta di «immunità regia», piuttosto che prestarsi all'abiura e alla conseguente cristianizzazione.

Ma il caso più singolare è certamente quello di Valentim Fernandes e della sua palese ambiguità individuale e storica.

Valentin Ferdinand de Moravia, meglio conosciuto come Valentim Fernandes, fu il maggiore stampatore attivo in Portogallo fra gli anni novanta del Quattrocento e il 1518, data presunta della sua morte, per il numero di pubblicazioni, per la loro fattura e per il formidabile acume nello scegliere titoli eterogenei e tutti in qualche modo «commercialmente» indovinati:

«pela maestría técnica dos seus trabalhos, pela complexidade da sua formação cultural, pelos dilatados horizontes da sua curiosidade, pela sua presença constante nas actividades espirituais da sociedade portuguesa dos fins do século XV e do primeiro quartel do século XVI, pelas suas relações com eruditos estrangeiros, pelo seu labor de comerciante, pela sua integração mas coordenadas no Novo Mundo, anunciado pelos Descobrimentos, Valentim Fernandes de Morávia é certamente a maior figura da arte tipográfica portuguesa nesta época»⁴².

Come suggerisce il nome, era oriundo della Moravia, odierna regione della Repubblica Ceca all'epoca al centro delle diverse tendenze culturali boema, tedesca e polacca. La formazione di Valentim Fernandes fu di chiara influenza tedesca, è probabile che fosse originario di una zona di confine e che da qui fosse passato a lavorare ad Augusta e Norimberga. Alcuni studiosi ritengono che abbia avuto accesso alla Corte di Massimiliano d'Asburgo⁴³ e l'analisi della documentazione suggerisce che abbia contribuito a rafforzare i buoni rapporti fra il Regno di Portogallo e il Sacro Romano Impero. Non è conosciuta la data

⁴² A. Anselmo, *Op. cit.*, pp. 146-147

⁴³ Massimiliano I d'Asburgo fu Imperatore del Sacro Romano Impero dal 1493 alla sua morte (quando gli successe il figlio Carlo V). Era figlio di D. Leonor de Avis, una Infanta portoghese. Cfr. *Dizionario Biografico degli Italiani On-line*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma – www.treccani.it, alla voce corrispondente.

dell'inizio della sua attività in Portogallo; si sa per certo che nel 1493 era a Siviglia e che da qui abbia oltrepassato il confine per stanziarsi nella capitale portoghese. La prima manifestazione tipografica della presenza dello stampatore in terra lusitana è la pubblicazione nel 1495 di una *Vita Christi*, insieme a Nicolau de Saxónia, commissionata dalla Regina D. Leonor.

È stato ormai accertato che i materiali con cui la stamperia lavorò a Lisbona furono reperiti da Valentim Fernandes a Siviglia, da fonditori e tipografi tedeschi che lì lavoravano. L'evoluzione della sua attività lo vide inizialmente lavorare insieme al collega tedesco e soprattutto a lavorare su commissione; la seconda fase invece, sancita dalla pubblicazione della prima opera a carattere divulgativo, la *Estoria de muy noble Vespasiano emperador de Roma*⁴⁴, nel 1496, fu contraddistinta da una totale autonomia, sia tecnico-artistica, sia economica. Poco tempo prima, nello stesso anno, in occasione della stampa del *Votivale missarum*, Valentim Fernandes pubblicò per la prima volta la sua marca tipografica personale, che ancora oggi lascia perplessi i critici e gli studiosi circa la sua interpretazione e la cui analisi sarà oggetto di particolare attenzione.

La parentesi portoghese della sua vicenda biografica indica che continuò ad avere, durante tutto il soggiorno in terra iberica, strettissimi rapporti con molti personaggi di spicco della borghesia illuminata e della classe intellettuale tedesca. Inoltre a Lisbona cominciò presto a ricoprire importanti incarichi strategici direttamente per la Corona, incarichi che gli diedero accesso a preziose fonti di informazione. Nel 1503 venne nominato da D. Manuel «corretor dos mercados alemães del Lisboa, com funções de Tabelião»⁴⁵, un importante incarico giustificato dal Re con la crescente presenza di merci e mercanti stranieri nel porto di Lisbona e suggerito direttamente da Simon Seitz, mercante tedesco stabilitosi nella capitale portoghese. Il suo compito era «lavar escrituras, contratos e quaisquer outros instrumentos celebrados entre os comerciantes alemães, vertendo-os para latim ou português e assinando-os como se fosse

⁴⁴ L'opera *Vespasiano*, la cui tradizione proveniva direttamente dal Ciclo Bretone, fu uno dei romanzi di cavalleria più popolari in Europa durante il Medioevo. Dopo l'avvento della stampa, la sua fama e diffusione furono enormi e Valentim Fernandes non esitò a pubblicarne un'edizione in lingua portoghese, servendosi come tramite della precedente edizione uscita a Toledo in castigliano nel 1490 e arricchendola con preziose xilografie. Cfr. A. Anselmo, *Op. cit.*

⁴⁵ *Ibidem.*, p. 177

tabelião público»⁴⁶, prerogativa non valida per i contratti stipulati fra tedeschi e portoghesi, per i quali agivano i *tabeliões* del Regno.

Simon Seitz era giunto a Lisbona nel gennaio di quell'anno con il ruolo di rappresentante della Compagnia commerciale di Anthon Welser e Konrad Vöhlin per il traffico delle spezie. Welser era suocero del celebre umanista tedesco Konrad Peutinger,⁴⁷, che giocò un ruolo fondamentale nelle trattative diplomatiche in corso per la partecipazione dei tedeschi nelle imprese marittime della Corona portoghese. Grazie infatti alla posizione prestigiosa di cui godeva in patria, Peutinger riuscì a ottenere dall'Imperatore Massimiliano alcune lettere di «referenze» da presentare a D. Manuel con l'obiettivo di far partire tre navi tedesche insieme alla spedizione di D. Francisco de Almeida per le Indie (1505-1506). L'autorizzazione fu rilasciata, a condizione che capitano ed equipaggio fossero portoghesi, e le navi partirono dal porto di Anversa per raggiungere Lisbona e lì unirsi a alle navi portoghesi. Nel frattempo si erano installate nella capitale altre due società commerciali tedesche, dei Fugger e degli Hochstetter, che insieme ai Welser ottennero dalla Corona il privilegio di commerciare con le Indie direttamente con navi proprie.

In questo complesso scenario politico, è interessante rilevare che uno dei redattori tedeschi del viaggio di D. Francisco de Almeida (non è ancora chiarissimo se semplice copista o effettivo autore) si chiamava Hans Mayr, un nome evidentemente ebraico, ed era lo stesso Johann Jakob Mayer a cui era diretta la *Carta de Jerónimo de Santo Estevam* pubblicata da Valentim Fernandes nel *Marco Paulo*. Hans Mayr non era altri che lo scrivano imbarcato dai mercanti tedeschi sulla nave São Rafael nella spedizione di D. Francisco de Almeida e il suo resoconto, tradotto in portoghese da Valentim Fernandes, entrò a far parte, insieme a numerosi altri scritti, composti fra il 1501 e il 1510⁴⁸, della documentazione inviata in Germania e collezionata da Peutinger con il nome di

⁴⁶ Cfr. *Ibidem*.

⁴⁷ Konrad Peutinger nacque ad Augusta e studiò a Bologna e a Padova. Divenne famoso come antiquario e insieme ai coniugi Welser raccolse una delle più grandi biblioteche private dell'Europa centrale. Nel 1497 assunse l'incarico di *Stadtschreiber* della sua città ed ebbe intimi rapporti con l'imperatore Massimiliano I d'Asburgo; fu inoltre uno dei primi a pubblicare iscrizioni romane. Il suo nome è associato alla famosa *Tabula Peutingeriana*, una mappa romana delle strade militari occidentali, scoperta dall'amico Konrad Bickel (detto Konrad Celtes) e poi finita nelle sue mani. La *Tabula* fu stampata nel 1591 ad Anversa con il nome di *Fragmenta tabulae antiquae* dal famoso editore Johannes Moretus. Cfr. *Enciclopedia Biografica Universale On-line*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma – www.treccani.it, alla voce corrispondente.

⁴⁸ Compresa una lettera patente sulla scoperta de Brasile datata 1503. Cfr. A. Anselmo, *Op. cit.*

*Manuscrito Valentim Fernandes*⁴⁹. Da queste informazioni scaturisce spontaneamente un interrogativo, ossia se la presenza di Hans Mayr possa suggerire non solo un coinvolgimento attivo degli ebrei nella partecipazione dei mercanti tedeschi alle imprese marittime portoghesi, ma anche un loro ruolo strategico di collegamento, considerando anche la circostanza non indifferente che tutti i mercanti implicati nell'affare erano di Anversa, storico rifugio degli ebrei esuli dalla Penisola Iberica.

Vi è un ultimo aspetto da rilevare in merito alla enigmatica figura del tipografo moravo e ai suoi veri o presunti rapporti con il mondo ebraico, aspetto che metterebbe in crisi l'ipotesi di un Valentim Fernandes legato a questo mondo, ossia il forte anti giudaismo espresso nel testo di *Vespasiano*, la sua unica opera a carattere divulgativo. Pubblicato nel 1496, *Vespasiano* segna un passo decisivo nella storia del libro stampato in Portogallo poiché per la prima volta esce dai torchi un testo con fini esclusivamente ricreativi, non commissionato dalla Corona, né dalle gerarchie ecclesiastiche, non a scopo pratico, utilitarista o spirituale. L'intreccio è perfettamente inserito nella tradizione dell'epoca di esaltazione dei valori cristiani e tratta della distruzione di Gerusalemme ordinata dall'Imperatore romano secondo un ordine stabilito dalla volontà divina. Un'analisi del testo sembra suggerire che non fosse molto anteriore alla data di pubblicazione e che fosse il risultato di una traduzione da un testo in castigliano; è possibile che la novella diffusa in Spagna avesse contribuito ad alimentare il clima anti giudaico e che potesse servire in Portogallo allo stesso scopo, in vista dell'imminente espulsione.

Il disprezzo per gli ebrei è patente lungo tutta l'opera: gli ebrei sono i «falsos judeus» che hanno ucciso Gesù e dei quali Vespasiano promette di vendicarsi; al suo arrivo a Gerusalemme, in città vi sono ebrei dappertutto, il giudeo che abiura e abbraccia il cristianesimo viene salvato dall'Imperatore e trattato come un protetto, fino alla chiusura del romanzo in cui l'anti giudaismo diventa esplicito e segue parallelamente la vendetta materiale della morte di Gesù Cristo. A partire

⁴⁹ Del manoscritto fa parte anche la narrazione della terribile deportazione dei bambini ebrei battezzati forzatamente e strappati alle loro famiglie con la motivazione ufficiale di garantire loro un'educazione cristiana. Per il resoconto di questo deliberato atto di barbarie cfr. Elias Lipiner, *Os baptizados em pé. Estudos acerca da origem e da luta dos cristaos-novos em Portugal*, Lisboa, Vega, 1998, dove si racconta della deportazione di circa 2000 bambini nella neo-colonizzata isola di São Tomé al seguito del capitano Álvaro de Caminha. Più di due terzi di essi perirono per le insostenibili condizioni di vita. L'episodio fa parte anche delle cronache di Rui Pina e Garcia de Resende e naturalmente della *Consolação às Tribulações de Ysrael* di Samuel Usque.

da questo momento tutto nello scorrere della narrazione è funzionale a mettere in ridicolo gli ebrei e a giustificare il loro castigo. Anche l'antigiudaismo dichiarato nell'opera è in linea con i *topoi* cristiani dell'epoca, esprimendosi attraverso immagini brutali e cruente, ma presenta alcuni tratti singolari, che certamente meriterebbero una disamina più circostanziata del testo.

Per esempio, fra gli aspetti maggiormente insoliti, vi è la pena a cui sono condannati gli Ebrei, che non è la morte sicura, o il castigo esemplare in vista di una redenzione, ma la dannazione eterna da espiare in vita:

«Vespasiano manda aparelhar três naus, nas quais são metidos os Judeus, sem mantimentos e sem qualquer marinheiro que os guie. As embarcações salvam-se por milagre divino: com todos os Judeus de boa saúde, uma arriba à Inglaterra, outra a Bordéus e outra a Narbona; Deus fez isso “por que em todos tempos fossem vetuperados e doestados e escarnecidos de todallas gentes polla sua morte”»⁵⁰.

Inoltre, un ulteriore aspetto enigmatico è dato dalla presenza di uno degli uomini imbarcati colto dal ciclo mestruale come fosse una donna.

Entrambi questi esempi potrebbero rimandare alla tradizione cabalistica, dove per il vero colpevole (colui che tradisce) la morte rappresenta un premio non meritato, mentre la vera punizione è la dannazione eterna, oppure dove spesso si gioca l'ambiguità fra essere maschile e femminile⁵¹. La critica ha classificato un po' frettolosamente la questione come «satira antigiudaica» di sapore grottesco, senza tuttavia risultare esauriente, ma aprendo al contrario nuovi interrogativi e nuovi orizzonti di indagine filologica e storica.

Il vuoto di informazioni circa l'identità di Valentim Fernandes prima dell'arrivo in Portogallo porta a domandarsi se l'ipotesi che avesse origini ebraiche sia realmente plausibile, o perlomeno se avesse avuto in Moravia già un legame con la comunità giudaica locale. Inoltre, occorrerebbe indagare più a fondo i rapporti fra gli ebrei iberici e quelli centroeuropei, storicamente ostili ma passibili di trasformazioni in un'epoca tanto incerta e grave per la storia del Popolo di Israele. In fin dei conti, nei viaggi di salvezza delle gruppi in fuga, la tappa centroeuropea era d'obbligo e in città come Amburgo o Anversa i sefarditi esuli poterono stanziarsi e arricchirsi, apparentemente senza particolari ostacoli da parte delle comunità locali.

⁵⁰ A. Anselmo, *Op. cit.*, p. 263

⁵¹ Per la trattazione di entrambi questi argomenti si rimanda al cap. IV.

Un'ambiguità interpretativa irrisolta

Il manto di incertezza che ricopre la marca tipografica dello stampatore tedesco, gettando ulteriori ombre riguardo alla sua vicenda biografica precedente al soggiorno portoghese, rappresenta certamente uno dei nodi più interessanti del tema affrontato in queste pagine, dando adito a congetture che meriterebbero senza dubbio indagini più approfondite.



L'emblema raffigura un leone con la testa coronata, le zampe anteriori sono sollevate a reggere uno scudo con il monogramma VFrz, legato al capo del leone con una cinghia di cuoio; subito sotto si trova un rotolo di pergamena che riporta le lettere consecutive ISVWH e un occhio da cui cadono cinque lacrime. La cornice rettangolare è circondata da un'iscrizione che riporta tre versetti tratti dal *Libro dei Salmi*: «Secundum multitudinem dolorum meorum in corde meo, / consolationes tuae letificaverunt animam meam. / Et factus est mihi dominus in refugium»⁵².

⁵²«Quand'ero oppresso dall'angoscia, il tuo conforto mi ha consolato.»; «Ma il Signore è la mia difesa, roccia del mio rifugio è il mio Dio». Rispetto al testo originale ebraico, la numerazione dei *Salmi* nella traduzione greca chiamata dei *LXX* e nell'antica traduzione latina detta *Vulgata* è differente, in quanto

Ancora oggi non si è giunti a un'interpretazione soddisfacente del significato dello stemma, soprattutto per quanto riguarda la decifrazione delle cinque lettere ISVWH e la presenza dell'occhio che piange cinque lacrime. La teoria più recente in proposito ipotizza che lo stemma volesse sancire un legame con la simbologia religiosa, intendendo naturalmente quella cattolica; tuttavia, se i riferimenti alla religione sono lampanti, non sembra possibile affermare con certezza che quella evocata sia la sfera della cristianità. Vi sono al contrario diversi elementi che potrebbero far pensare a un legame con la simbologia religiosa ebraica.

Fra gli studiosi che si sono occupati del caso, è António Gomes da Rocha Madahil a sostenere con forza che si tratti del «mais perturbante dos problemas». Per quanto Artur Anselmo affermi che altri ve ne siano di più importanti e complessi, come la definizione delle coordinate geografiche – e aggiungerei culturali – della nascita della tipografia portoghese o la definizione delle linee di forza ideologiche della produzione del libro stampato, certamente il dipanamento della matassa intorno al significato di questo stemma potrebbe contribuire a compiere un ulteriore passo avanti e per questo merita un approfondimento.

Leone coronato

Il riferimento è chiaramente biblico; simbolo della forza e del coraggio, il leone richiama immediatamente la regalità, come infatti dimostra la corona posta sul suo

queste ultime riuniscono in un solo salmo i *Sal* 9 e 10 e i *Sal* 114 e 115, mentre dividono in due parti il *Sal* 116 e il *Sal* 147. Da ciò deriva che la numerazione del testo greco e latino, che è quella adottata nella liturgia della Chiesa, è per larga parte del salterio diminuita di una unità in confronto all'ebraico; quindi quello indicato come Salmo 93 nella Bibbia Ebraica risulta come Salmo 94 nel testo cristiano. La versione qui adottata è quella della CEI del 1975, in cui la numerazione seguita era ancora quella del testo ebraico; i versetti riportati nell'iscrizione sono il 19 e 22.

È annoverato tra i Salmi che proclamano Dio come Re; ecco il testo completo: «1 Dio che fai giustizia, o Signore, Dio che fai giustizia: mostrati! 2 Alzati, giudice della terra, rendi la ricompensa ai superbi. 3 Fino a quando gli empi, Signore, fino a quando gli empi trionferanno? 4 Sparleranno, diranno insolenze, si vanteranno tutti i malfattori? 5 Signore, calpestano il tuo popolo, opprimono la tua eredità. 6 Uccidono la vedova e il forestiero, danno la morte agli orfani. 7 Dicono: «Il Signore non vede, il Dio di Giacobbe non se ne cura». 8 Comprendete, insensati tra il popolo, stolti, quando diventerete saggi? 9 Chi ha formato l'orecchio, forse non sente? Chi ha plasmato l'occhio, forse non guarda? 10 Chi regge i popoli forse non castiga, lui che insegna all'uomo il sapere? 11 Il Signore conosce i pensieri dell'uomo: non sono che un soffio. 12 Beato l'uomo che tu istruisci, Signore, e che ammaestri nella tua legge, 13 per dargli riposo nei giorni di sventura, finché all'empio sia scavata la fossa. 14 Perché il Signore non respinge il suo popolo, la sua eredità non la può abbandonare, 15 ma il giudizio si volgerà a giustizia, la seguiranno tutti i retti di cuore. 16 Chi sorgerà per me contro i malvagi? Chi starà con me contro i malfattori? 17 Se il Signore non fosse il mio aiuto, in breve io abiterei nel regno del silenzio. 18 Quando dicevo: «Il mio piede vacilla», la tua grazia, Signore, mi ha sostenuto. 19 Quand'ero oppresso dall'angoscia, il tuo conforto mi ha consolato. 20 Può essere tuo alleato un tribunale iniquo, che fa angherie contro la legge? 21 Si avventano contro la vita del giusto, e condannano il sangue innocente. 22 Ma il Signore è la mia difesa, roccia del mio rifugio è il mio Dio; 23 egli ritorcerà contro di essi la loro malizia, per la loro perfidia li farà perire, li farà perire il Signore, nostro Dio».

capo. Nella Bibbia, la tribù di Giuda è paragonata a un Leone⁵³, e questo a Dio stesso⁵⁴. Nella *Genesi* il vero leone della tribù di Giuda è il Cristo, il Messia, a cui appartiene lo scettro reale annunciato da Giacobbe⁵⁵. Dunque il leone qui rappresenta la forza e la maestà di Dio, lettura apparentemente confermata anche dalla scelta dei versetti, tratti da un Salmo che proclama Dio come unico Re.

Il riferimento a Giuda è in realtà molto indicativo e carico di significato, in quanto egli rappresenta l'eponimo del popolo di Israele, il capostipite della Tribù da cui discende il popolo di Israele e dalla cui discendenza avrà origine il vero Messia.

La coda del leone ha caratteristiche fitomorfe e si divide in due rami, che si incrociano fino a ricongiungersi alle estremità. Anselmo lo interpreta come una rappresentazione stilizzata dell'Albero di Jesse, genealogia che dal Re Davide porta a Gesù, ma la bipartizione è nettissima e rende l'immagine molto diversa dall'iconografia dell'epoca, dove l'Albero è sempre raffigurato con molte ramificazioni, proprio per rendere l'idea di una «moltitudine genealogica». Per avanzare una nuova ipotesi, naturalmente da indagare appieno, si potrebbe pensare che, se il leone è Giuda, ossia il popolo di Israele, la bipartizione potrebbe rappresentare invece le due grandi famiglie del popolo ebraico, la askenazita e la sefardita, storicamente divise ma unite da una comune radice e da un unico destino.

Scudo e monogramma

Il monogramma è di chiarissimo significato e non dà dubbi di interpretazione; quanto allo scudo, è tenuto dalle zampe del leone e legato al suo capo con una cinghia di cuoio. Prendendo ancora come fondamento che il leone rappresenti il popolo di Israele, il monogramma nello scudo retto dalle zampe del leone e posto al centro della sua figura potrebbe indicare l'appartenenza di VF al popolo ebraico, o comunque un suo forte legame con esso. Inoltre Anselmo stesso chiama la pergamena sottostante «filatterio», proprio perché la presenza del laccio di cuoio che lega al corpo del leone lo scudo e la pergamena ricorda i filatteri ebraici.

Lettere del «filatterio»

Anselmo afferma chiaramente che l'iscrizione è di origine giudaica, secondo la tradizione ebraica di traslitterare solo le consonanti che compongono i termini

⁵³ Genesi, XLIX, 9

⁵⁴ Isaia, XXXI, 4

⁵⁵ Genesi, XLIX, 8-10

sacri e potrebbe essere letto in forma vocalizzata come IeoSVhWHa, ossia Yehoshua, che significa «IHWH è la tua salvezza». Quanto all'identificazione del personaggio, Yehoshua fu il successore di Mosé nel viaggio di salvezza del popolo ebraico, dunque farvi riferimento deve necessariamente avere avuto un forte significato, che non sembra riconducibile in prima istanza al mondo cristiano. Per la particolare posizione che occupa, ossia sotto al monogramma che indica l'identità dello stampatore-editore, il filatterio con le cinque lettere potrebbe suggerire una corrispondenza fra Valentim Fernandes e il personaggio di Yehoshua, essenzialmente per la sua funzione: come Yehoshua è considerato il salvatore del popolo ebraico, anche lui grazie alla nuova arte poteva contribuire a preservare la cultura ebraica in quel momento pesantemente minacciata.

Occhio con cinque lacrime

Il simbolo del triangolo con l'occhio di Dio posto all'interno è di origini antichissime e fa parte naturalmente anche dell'iconografia ebraica. Questa prevedeva la stessa figura geometrica con inscritto all'interno il Tetragramma del Nome Divino; per ovviare al problema di non poter scrivere il Nome di «colui che non è da nominarsi invano», si rappresentò all'interno un occhio.

Il numero delle lacrime richiama evidentemente il numero delle lettere con cui è indicato il nome di Yehoshua; purtroppo il riferimento al numero cinque non ha trovato ancora una spiegazione pienamente soddisfacente, se non un richiamo alla sacralità della scrittura e alla forte simbologia insita nelle lettere dell'alfabeto ebraico. Cinque lacrime come cinque lettere come cinque testi sacri, come a sottolineare il parallelismo fra il travaglio del popolo ebraico, la sopravvivenza della cui cultura era in pericolo, e l'avvento di un salvatore che con la nuova arte poteva preservare, diffondere e tramandare i Testi Sacri, la Parola del Signore.

L'ipotesi di Anselmo legge il riferimento a Yehoshua in senso cristiano come il richiamo al salvatore da cui discende Gesù; allo stesso modo interpreta l'occhio come la rappresentazione del Dio cristiano e le cinque lacrime come l'evocazione delle cinque piaghe di Cristo, e conclude:

«Sendo a marca tipográfica a imagem exterior que o artista pretendia dar de si mesmo, não nos custa admitir que Valentim Fernandes quisesse patentear uma arreigada fé católica, inscrita na simbologia da época, cuja leitura tem de fazer-se no respectivo contexto político, religioso e cultural, à luz do teocentrismo então dominante»⁵⁶.

⁵⁶ A. Anselmo, *Op. cit.*, p. 167-168

Tuttavia, proprio perché la marca tipografica rappresenta l'immagine che l'artista vuole dare di sé stesso all'esterno, viene da chiedersi per qual motivo, nel voler dimostrare una «arreigada fé católica» Valentim Fernandes non abbia scelto simboli neotestamentari, ma al contrario tutte immagini riconducibili in prima istanza al mondo ebraico, e poi fatte proprie da Cristianesimo, in una congiuntura in cui non era certo consigliabile fare proclama religiosi che si prestassero all'ambiguità, se non costretti dalla propria intima fede spirituale.

Si pensi ai versetti che incorniciano lo stemma: sono tratti dal *Libro dei Salmi*, Salmo 93 secondo la numerazione del testo ebraico, 94 per il testo cristiano, e inneggiano a Dio come consolazione e rifugio di un cuore oppresso dai tormenti, proprio come era quello del popolo ebraico in quel particolare frangente storico.

Il Salmo si conclude recitando:

«20 Può essere tuo alleato un tribunale iniquo, che fa angherie contro la legge?
21 Si avventano contro la vita del giusto, e condannano il sangue innocente.
22 Ma il Signore è la mia difesa, roccia del mio rifugio è il mio Dio;
23 egli ritorcerà contro di essi la loro malizia, per la loro perfidia li farà perire, li farà perire il Signore, nostro Dio»

Parole che potrebbero far pensare senza difficoltà all'azione del Tribunale inquisitoriale, già attivo in Spagna dal 1478, o a quella dei governanti che promuovendo i battesimi forzati e gli editti di espulsione si erigevano a giudici della vita spirituale e interiore di una parte dei propri sudditi, a causa della loro fede violentati, esiliati o mandati a morire. Tutto ciò colloca lo stemma del tipografo e i suoi simboli nell'evidente campo dell'ambiguità, e l'ipotesi del legame con il mondo ebraico potrebbe trovare un riscontro probabilmente solo tramite indagini approfondite di tipo storiografico e biografico.

In conclusione, alla luce di quanto esposto, si può affermare che fu probabilmente la nascita in Europa di una sorta di proto-capitalismo a favorire lo sviluppo dell'impresa tipografica, che per uscire dall'ambito artigianale e diventare «di massa» necessitava dell'investimento di grossi capitali. Chi possedeva questi capitali, nel Portogallo della seconda metà del Quattrocento, era da una parte il polo rappresentato dalle maggiori famiglie nobili, dalla Corte e dalla Chiesa e dall'altra gli Ebrei, che non avevano bisogno di ricorrere a finanziamenti pubblici e che dominavano le relazioni commerciali con l'estero (anche per quanto riguardava l'accesso alla via della carta). Inoltre la spinta motivazionale era molto

forte in questi individui, che lavoravano per diffondere la legge mosaica, i precetti talmudici e le correnti filosofiche e di pensiero mistico nella Penisola Iberica.

La loro attività era soprattutto un indice di civilizzazione di alto valore simbolico. Il libro, oggetto tradizionalmente sacro per gli ebrei, diventava ora un canale di massima diffusione delle verità trascendenti della religione; pur non esistendo veri e propri autori, per tradizione vi erano abili commentatori che glossavano i maggiori testi sacri e liturgici. Dal punto di vista tecnico, la tipografia degli ebrei portoghesi era una delle più avanzate dell'epoca, con una grande cura nell'operazione di stampa, su ottima carta o pergamena, sobriamente decorata e con inchiostro ben distribuito. Il testo era composto con caratteri di eccellente fattura, di tipo *sefardita*, diversi cioè da quelli in uso abitualmente in Germania e Italia; le lettere utilizzate di tre generi, rabbinico, quadrato e aramaico (ossia ugualmente quadrato, ma di dimensioni minori, utilizzato generalmente per i commenti). Gacon, attivo nella città di Faro, fu il primo a fare uso della vocalizzazione tramite punti e nella fabbricazione delle matrici risolse alcuni delicati problemi relativi al disegno delle lettere ebraiche. Elieser Toledano, attivo poco più tardi, utilizzava caratteri provenienti dalla Spagna, dalla città di Hijar, che permettevano la vocalizzazione e l'accentazione; la sua innovazione maggiore fu marcare le lettere aspirate con una linea orizzontale posta sopra il rispettivo segno grafico. Gli Ortas utilizzavano a Leiria caratteri simili a quelli che Toledano utilizzava a Lisbona; inoltre si suppone che loro stessi avessero fabbricato i caratteri gotici che utilizzavano, unico caso in tutto il panorama dell'editoria ebraica portoghese del XV secolo⁵⁷.

Per quanto riguarda la sfera cristiana, dei maggiori stampatori attivi in Portogallo al momento dell'introduzione della stampa l'unico che restò proseguendo l'attività fu Valentim Fernandes, che diventò vero e proprio editore e che per primo introdusse la figura dell'autore, con la pubblicazione della *Gramatica Pastrane*. Vi è un singolare tempismo nella scomparsa di tutti questi personaggi dal panorama portoghese: i tipografi ebrei vennero espulsi con l'editto del 1497, João Gherlinc e Nicolau de Saxónia dopo i primi lavori commissionati dalle autorità ecclesiastiche lasciarono il Paese, di Rodrigo Álvares non si sa nulla dopo

⁵⁷ Tipo d'eccellenza utilizzato generalmente nell'editoria cristiana, il carattere gotico (più spigoloso) o semi-gotico (più tondo) era stato scelto dagli Umanisti per ridare ai testi dell'Antichità Latina il loro carattere «originale»; i torchi provenivano generalmente dalla Spagna attraverso due vie, quella al Nord, attraverso la frontiera con la Galizia, e quella al Sud, proveniente da Siviglia. Cfr. *Ibidem*.

il 1497. Questa e altre circostanze, come la scarsità dei dati sul piano biografico e bibliografico, sarebbero certamente temi meritevoli di un'ulteriore indagine, che la critica non sembra ancora aver affrontato, a causa dell'evidente scarsità di studi e ricerche a proposito della nascita del libro stampato in Portogallo nonostante la ricchezza di prestigiosi esemplari bibliografici.

Il «marranesimo»: nascita forzata di una cultura esule

Una nuova struttura sociale

Secondo la ricostruzione critica di António José Saraiva, dopo l'editto di espulsione spagnolo del 1492 si costituirono in Portogallo tre gruppi sociali coesistenti: i *judeus mosaicos*, i *judeus cristãos* e i *judeus marranos*. La significativa denominazione mette contemporaneamente l'accento da una parte sull'estrazione comune di questi gruppi e dall'altra sulle diverse strade che presero da un certo momento in poi, strade che inevitabilmente si intrecciarono creando ulteriore confusione. Se infatti l'editto di espulsione, sulla carta, abolì i *judeus mosaicos*, ebbe anche l'effetto riflesso di assimilare i *judeus marranos* ai *judeus cristãos*, rendendoli di fatto una cosa sola. Questo si verificò solo in ipotesi, in quanto i due gruppi rimasero ufficialmente due entità distinte e separate, la cui fisionomia, se taciuta al mondo esterno, fu molto ben chiara all'interno della grande famiglia giudaica e giudaizzante.

Stabilire tuttavia cosa sia stata l'identità del gruppo cripto-giudeo rimane cosa ardua, se, come dice Saraiva:

«realidade religiosa vimos que não a tinham (...). Personalidade étnica é difícil encontrá-la nestes vários grupos de população (...) que não se privavam de misturar por casamento o seu sangue com os dos Cristãos-velhos. A personalidade deste grupo social, aliás pouco estável e de limites mal definidos, resultava sobretudo das suas actividades económicas predominantes e da consciência particular que dentro dele tendia a criar-se em resultado da sua situação relativamente aos outros grupos sociais»⁵⁸.

Come si è già sottolineato più volte, in Portogallo, differentemente che in Spagna, non ci furono persecuzioni in massa fino al 1496 e la comunità giudaica rimase praticamente intatta. Le famiglie ebraiche vivevano nelle *aljamas*, o *judairias*, e la loro vita era regolata da quanto stabilito nelle *Ordenações Afonsinas*, secondo le quali non si poteva convertire un ebreo con la forza, né condurlo in tribunale di sabato. Le *judairias*, di cui non si è mai avuto un censimento attendibile, ma che erano sparse per ogni angolo del paese, erano governate da magistrati interni, a capo dei quali vi era un *Arrabi-mor*, direttamente dipendente dal Re, con funzioni

⁵⁸ António José Saraiva, *Op. cit.*, 1969, p. 25

di «ministro agli affari ebraici»; inoltre sottostavano a un proprio «codice civile» interno, differente da quello dei cristiani secondo cui, per esempio, era consentito il divorzio, oppure l'applicazione di interessi nel commercio.

Oltre al mero fattore patrimoniale, questi sudditi contavano soprattutto per il loro ruolo sociale, dipendente dagli incarichi assunti soprattutto nel settore delle operazioni finanziarie, di cui detenevano il monopolio grazie a una secolare tradizione. Già nel Medioevo i *Tesoueiros-mores* del Re erano ebrei, così come i banchieri del Regno. Per contro, complementare a questa élite finanziaria, vi era una vasta schiera di artigiani, che rispondevano a una fisionomia molto diversa da quella degli usurai parassiti tramandata da una certa letteratura storiografica⁵⁹. Essi infatti non erano meri intermediari, quanto piuttosto grossi produttori: tessitori, orefici, barbieri, ciabattini, sarti, fabbri, ossia imprenditori in quei settori produttivi a cui erano direttamente collegate le attività di commercio. Inoltre, aspetto apparentemente senza un collegamento diretto ma in realtà molto significativo, gli ebrei erano i diretti eredi della scienza araba, di cui erano diventati i principali detentori e diffusori e che aveva permesso loro di avere un ruolo fondamentale nella politica espansione marittima della Corona portoghese. Erano in ultimo eccellenti medici, illustri rappresentanti del dominio delle scienze esatte e naturali, in aperta contrapposizione con le conoscenze ostentate dal mondo cristiano, dove l'egemonia del clero imponeva una visione i cui unici riferimenti erano la teologia e la letteratura sacra.

A fronte di questa sfaccettata moltitudine, nel mondo cristiano esisteva un sistema parallelo fatto di artigiani e di una esigua borghesia mercantile, con il quale però non vi era alcun tipo di contatto. Gli ebrei costituivano di fatto una classe di paria ai margini della società comune; non facendo parte della popolazione non ne avevano né i medesimi obblighi né pari diritti. Uno degli esempi più eclatanti e conosciuti, quello dell'autorizzazione a praticare l'usura, non rappresentava un diritto o un privilegio, ma nasceva di fatto come esenzione da una regola comune a cui erano soggetti i membri della comunità dei sudditi, esenzione che diventava dunque, sostanzialmente, discriminazione:

«O favor que pudessem receber dos poderosos não era, portanto, sinal de valia social, mas a expressão do apreço caprichoso e interessado que se pode ter por um animal doméstico, um escravo, uma mulher comprada, um bobo da corte, um jogral, apreço cuja manifestação pode ser justamente uma exibição de poder».

⁵⁹ Cfr. in particolare Lúcio Azevedo, *História dos cristãos-novos portugueses*, Lisboa, Livraria Clássica, 1975

In realtà, fino all'istituzione dell'Inquisizione non vi furono in Portogallo leggi vigenti a sancire una discriminazione «in positivo» fra cristiani nuovi e cristiani vecchi, esercitata cioè nell'accesso alle cariche e ai mestieri. Dopo che nel 1449 furono promulgati a Toledo *Los Estatutos de Limpieza de Sangre*, in qualche caso anche in Portogallo si tentò di metterli in pratica, ma essendo questi costituiti da Regolamenti circoscritti a singoli ordini o corporazioni e mancando di fatto una giurisdizione generale sancita dal Re, i *cristãos-novos* poterono ancora opporvisi ufficialmente e appellarsi alle leggi del periodo manuelino.

Tuttavia, alla prova dei fatti, con l'istituzione del tribunale religioso la discriminazione diventò una pratica diffusa e autorizzata, pur non entrando mai ufficialmente nel sistema legislativo portoghese. Persino dopo l'ascesa al trono di Filippo II, nel 1581, i *cristãos-novos* ebbero la possibilità di presentare alle *Cortes* una lamentela e una formale richiesta di accesso alle cariche e ai privilegi da cui erano esclusi solo per una prassi consolidata⁶⁰.

Dunque se l'applicazione degli *Estatutos* in Portogallo non entrò mai a tutti gli effetti nella legislazione comune, si creò una situazione perpetuamente contraddittoria, fra le norme generali di diritto civile e la volontà di discriminazione manifestata dalla prassi comune, suggellata da leggi speciali e provvedimenti regi *ad hoc*. Tale volontà aveva le sue radici nella prima conversione forzata del 1497, quando la discriminazione era nella natura delle cose poiché esistevano due razze, due religioni, due popoli distinti e separati. Ora si continuava ad agire mossi dallo stesso spirito, come dimostrano gli *Aphorismi Inquisitorum* di Frei António de Sousa, un'opera illuminante sulla mentalità del tempo, dove lo stratagemma fondativo di accostare i *cristãos-novos* agli ebrei del Medioevo è lo specchio di una discriminazione assurda a regola⁶¹.

⁶⁰ Sotto Filippo II, per regolamentare gli accessi alle cariche ecclesiastiche dei *cristãos-novos* secondo i principi degli *Estatutos*, entrarono in vigore leggi speciali di provenienza pontificia. Anche nella giurisdizione civile si fecero dei passi nella stessa direzione, ma solo per quelle categorie che avevano, secondo il Diritto, un'origine spirituale, come gli Ordini Militari e l'Università, così da potere sempre ricadere sotto gli editti pontifici. Cfr. A. J. Saraiva, *Op. cit.*, 1969

⁶¹ «Aparentemente (...) está fora do tempo e da realidade, aplicando à sociedade sua contemporânea categorias jurídicas próprias de um mundo desaparecido. Confundia o mito com a realidade. O que de facto acontece é que o nosso frade sabe o que quer e o que faz: ele procura agir sobre a realidade utilizando o mito como instrumento. A limpeza de sangue na sociedade portuguesa desta época tem uma substância quimérica e daí vem o seu carácter arbitrário e fraudolento. Mas não deixa de ter uma presença efectiva e um valor instrumental». *Ibidem.*, p. 174.

Secondo il resoconto di Damião de Góis, nella sua *Crónica do Felicíssimo Rei D. Manuel*, a seguito dell'editto di espulsione dei Re Cattolici il sovrano portoghese aveva accolto i giudei fuggiaschi chiedendo loro una «tassa d'ingresso» di otto *cruzados* a testa e dando loro una scadenza per imbarcarsi, trascorsa la quale sarebbero stati considerati schiavi. Non è stato possibile stabilire con esattezza il numero di ingressi, ma è certo che furono molti: Abraão Zacuto parla di 120.000 persone, Góis riferisce circa 20.000 famiglie. Le due cifre non si discostano molto⁶². La maggior parte si imbarcò per l'Africa entro i termini stabiliti; altri rimasero in condizioni di schiavitù. Tale situazione però non perdurò: già nel 1495 D. Manuel, da poco salito al trono, ridette loro la libertà, per poi decidere nel 1496 di promulgare a sua volta un editto di espulsione con il chiaro obiettivo di compiacere i Re Cattolici e ottenere così il consenso a sposarne la nipote, l'Infanta Isabel. Sebbene il Clero locale, soprattutto nella persona del futuro vescovo di Silves, reputasse l'azione non canonica, il Re pensò innanzitutto di colpire i bambini, su consiglio di un apostata, Levi ben Shem-tob, che dimostrava in questo modo di conoscere molto bene la mentalità ebraica: nel marzo del 1497 emanò l'ordine di presentare per il battesimo tutti i bambini dai 4 ai 14 anni la domenica successiva, proprio il giorno in cui cadeva la Pasqua ebraica. Pochi furono i genitori che accompagnarono al fonte battesimale i propri figli di spontanea volontà; perlopiù si verificarono episodi di estrema ferocia, in cui gruppi di fanatici strappavano letteralmente dalle braccia dei genitori anche giovani di vent'anni o anziani non autosufficienti, in barba alla disposizione regia. In molti casi le famiglie preferirono uccidere i propri figli e poi uccidersi a loro volta; nondimeno tutti coloro che furono battezzati, senza fare distinzione di ceto sociale, vennero anche allontanati dalla propria casa e sparsi per il Paese per essere allevati da famiglie cattoliche. In realtà della maggioranza dei bambini la comunità giudaica perse le tracce⁶³.

Le modalità di emanazione e i contenuti che caratterizzarono tale editto evidenziano tuttavia la reticenza di D. Manuel a spingere i giudei a lasciare il Paese, giacché il sovrano concedette di fatto un lasso di tempo molto lungo per la partenza, durante il quale mise in opera varie iniziative di natura concreta ed effettiva. Esentò per un ventennio qualunque *cristão-novo* da accuse di giudaismo

⁶² Cfr. Cecil Roth, *Op. cit.*, 2003.

⁶³ Per il resoconto di questa vicenda si vedano Cecil Roth, *Op. cit.*, 2003; A. J. Saraiva, O. Lopes, *Op. cit.*, 1996; *Dicionário do Judaísmo Português*, Lisboa, Editorial Presença, 2009; Elias Lipiner, *Op. cit.*, 1998.

e da processi a suo carico per ragioni di natura religiosa e inoltre fece intervenire numerosi impedimenti nelle operazioni d'imbarco di quegli ebrei che avevano deciso di andarsene, uno dei quali si dimostrò risolutivo ed estremamente significativo. Invece che dai vari porti del Paese, come era stato deciso in un primo momento, un editto regio fece confluire tutti i fuggiaschi a Lisbona, dove si ammassarono più di 20.000 persone provenienti dal ogni angolo del Portogallo⁶⁴, radunate nel palazzo noto come *Os Estãos*⁶⁵, stipate senza cibo né acqua, «con la speranza che le privazioni facessero aprire loro gli occhi alla vera fede»⁶⁶.

Questi ebrei, ormai divenuti ostaggi, erano sottoposti a continue e infernali visite mediche, ragione per cui giorno dopo giorno in molti accettarono di convertirsi; coloro che resistettero, poche ore prima della partenza stabilita furono informati che a causa della loro disubbidienza avevano perduto la libertà ed erano quindi schiavi del Re. Di nuovo si riproposero le medesime scene: in molti accorsero in massa al fonte e chi non lo fece vi fu trascinato a forza o letteralmente spruzzato con l'acqua santa e dichiarato cristiano. Coloro che scelsero di opporsi provocatoriamente furono massacrati senza pietà, mentre i pochi restanti, guidati da Simon Maimi, all'epoca *Arrabi-Mor* del Portogallo, mantennero un atteggiamento di sobria opposizione. Murati vivi in una prigione, a mo' di esempio per gli altri, coloro che non morirono di stenti finirono deportati in Africa. Secondo tali resoconti, dunque, ebbe luogo il primo vero battesimo di massa della storia del Portogallo: da quel momento in poi gli ebrei presenti potevano e dovevano essere considerati cristiani a tutti gli effetti e se avessero perseverato nel culto della religione originaria sarebbero stati considerati apostati. Alcuni risolvettero di partire ugualmente, ma la maggioranza di questi *baptizados-em-pé* decise di restare in Portogallo. Nei loro confronti D. Manuel promosse una politica di pacifica integrazione, con l'intento di eliminare ogni tipo di discriminazione fra *Cristãos-novos* e *velhos*. Da una parte proibì l'emigrazione di famiglie di *conversos*, mentre dall'altra perseverò nel negare ai Re Cattolici la «consegna» degli ebrei spagnoli che varcavano il confine del suo territorio. A partire dal 1507 divenne organicamente valida una legge contro la discriminazione.

⁶⁴ Le cifre provengono dalla fonte di Damião de Góis, nella *Crónica do Felicissimo Rei D. Manuel*. Cfr. Cecil Roth, *Op. cit.*, 2003

⁶⁵ Oggi sede del Teatro Nacional Dona Maria II, nella Praça do Rossio.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 55.

Con questa data, scrive A. J. Saraiva, «acabaram em Portugal os Judeus e nasceram os *Cristãos-novos*»⁶⁷, ma in modo molto diverso che nella vicina Spagna: se qui infatti molti giudei ebbero la possibilità dell'esilio, in Portogallo non fu data loro alcuna realistica alternativa, e la conversione avvenne per tutti con un unico e solenne atto di scaltrezza. È infatti difficile affermare che ci sia stato per gli ebrei portoghesi un vero e proprio editto di espulsione; di fatto rimasero in patria convertiti con la forza e si spalancarono per loro le porte di tutti i privilegi e le posizioni riservate ai cristiani. L'Inquisizione fece la sua comparsa ufficiale solo quasi quarant'anni più tardi.

Tuttavia è noto che le trattative con la sede papale per l'istituzione di un tribunale religioso su modello spagnolo iniziarono già nel 1515, a soli tre anni di distanza dall'editto regio che stabiliva di allungare di ulteriori 17 anni il periodo in cui i *conversos* sarebbero stati al riparo da persecuzioni religiose.

La formulazione delle trattative induce a pensare che fosse inizialmente solo un modo per placare le insistenze dei Re Cattolici in merito ai rifugiati spagnoli in Portogallo, tanto più che dai documenti, lettere patenti regie, non si evince un forte intento da parte di D. Manuel di tradire le attese che aveva suscitato nei sudditi convertiti, attese che furono parzialmente rispettate anche dal suo successore, D. João III. Le considerazioni di D. Manuel indicano anche un altro dato interessante, ossia le basse stime ufficiali relativamente al censimento della popolazione convertita, a indicare che non era necessario un tribunale speciale per un così esiguo numero di persone. La popolazione di *cristãos-novos* effettivamente diminuiva, e questo per tre ragioni: in primo luogo l'allontanamento dei bambini dalle famiglie, con la motivazione formale di dare loro un'educazione cristiana, in secondo luogo la continua emorragia dei fuggiaschi verso altri lidi. In ultimo i nuovi cristiani, ormai non ufficialmente discriminabili, si mescolavano tramite i matrimoni ai vecchi, via d'uscita per acquisire definitivamente uno status di normalità.

Secondo António José Saraiva, a lungo andare si verificò in Portogallo una vera e propria assimilazione di massa:

«A religião hebraica era em Portugal um culto público e oficial, com sinagogas, livros sagrados e regras de vida colectiva. Reduzido à clandestinidade, um culto deste género só pode degradar-se e esvanecer-se. (...) Os antigos Hebreus tiveram de submeter-se quotidianamente ao culto público cristão, aos ritos e à disciplina da

⁶⁷ António José Saraiva, *Op. cit.*, p. 40

Igreja. (...) Mas um ritual que se pratica ao longo dos anos e das gerações não pode manter-se indefinidamente como uma atitude hipócrita ou forçada»⁶⁸.

In questa prospettiva, dunque, l'istituzione dell'Inquisizione nel 1536 non fece altro che interrompere bruscamente un processo di naturale integrazione che faceva ormai il suo corso, senza generare conflitti di sorta e che avrebbe probabilmente portato a una nuova prosperità sociale.

Il peso dell'Inquisizione

La realtà storica che fa spazio alla nuova categoria sociale dei cripto-giudei deve molto al ruolo dell'Inquisizione, lo speciale tribunale religioso che ha tramandato ai posteri l'immagine della condanna per eresia, immagine corollata di aspetti sinistri e di una forte dose di violenza sanguinaria. Tralasciando per ovvie ragioni di non-opportunità i particolari più cupi, si può dire a ragion veduta che l'intervento di un simile gigante istituzionale abbia modificato in via definitiva la compagine sociale, eliminando anche sul piano pubblico soggetti che potevano – con la loro esistenza, con il loro agire culturale nel senso più ampio del termine – condizionarla altrettanto pesantemente, facendo prendere alla storia una piega diversa⁶⁹.

Storicamente, la funzione dei tribunali religiosi fu punire i crimini contro la fede e il «buon costume», indagando e giudicando tali crimini secondo regole e processi speciali e facendo infine eseguire sentenze temporali per colpe di natura spirituale. Una sorta di primitivo tribunale speciale con queste finalità, che coniugava potere temporale – attraverso il diritto civile – e potere spirituale – attraverso il diritto ecclesiastico – sorse *ex abrupto* nel XII secolo, durante la diffusione della dottrina albigese nella Francia del Sud, frutto di un'apposita alleanza fra Filippo II di Francia e Papa Innocenzo III. Già il Concilio Lateranense III aveva approvato nel 1179 le prime misure inquisitoriali, fra le quali, in particolare, il dettato del *Canone 27* che legittimava la scomunica e l'avvio di crociate contro gli eretici. Nel 1184, con il decreto *Ad abolendam*, Lucio III formalizzò il procedimento inquisitorio nella giurisdizione ecclesiastica e stabilì il principio – sconosciuto al

⁶⁸ *Ibidem.*, p. 45

⁶⁹ Per una ricognizione storica dell'origine dell'Inquisizione cfr. *Dizionario Storico del Papato*, diretto da Philippe Levillain, Milano, Bompiani, 1996

diritto romano – che si potesse formulare l'accusa di eresia contro un soggetto e iniziare un processo a suo carico, anche in assenza di testimoni attendibili. La norma venne poi ribadita nel 1215 dal Concilio Lateranense IV che diede vita all'istituzione delle «procedure d'ufficio», formula volutamente nebulosa che autorizzava, di fatto, l'apertura di un processo sulla base di semplici sospetti o delazioni, secondo una tacita regola per cui chi non denunciava era considerato a tutti gli effetti corresponsabile. La prima documentazione del termine «inquisizione», tuttavia, si ritrova negli atti del Concilio di Tolosa tenutosi in Francia nel 1229.

I legati pontifici che per primi ebbero il precipuo compito di scovare e reprimere l'eresia furono reclutati fra gli ordini monacali, specialmente tra i Francescani e i Domenicani, i quali poterono da subito contare sulla collaborazione del potere secolare per l'esecuzione delle pene più dure. In realtà la cosiddetta Inquisizione medievale, attiva dal XII al XIV secolo, fu precaria durante tutto il periodo in cui rimase in vigore, proprio per via degli instabili rapporti fra il soglio Pontificio e i vari governanti, visto e considerato che fino all'intervento dei Re Cattolici non ci fu un preciso statuto a regolare la sua esistenza e il suo operato, diffuso com'era ormai in paesi retti da ordinamenti profondamente diversi fra loro. Inoltre tale Inquisizione *ante litteram* si occupò solo di reprimere l'eresia che nasceva nel suo stesso seno, non interessandosi delle altre fedi religiose, e quando giunse nella Penisola Iberica, dopo essersi diffusa nella Francia meridionale, per molto tempo non riuscì a oltrepassare il confine naturale segnato dall'Ebro. Quando finalmente lo fece, fu per assumere una diversa investitura.

Lo scenario politico nella Penisola Iberica mutò radicalmente con l'unione di Ferdinando d'Aragona e di Isabella di Castiglia, e naturalmente dei relativi Regni; insieme i due sovrani spagnoli riuscirono ad rimuovere dall'Inquisizione il suo carattere episodico, dandole al contrario una legittimità mai avuta prima, pesantemente condizionante rispetto alle altre forze sociali e politiche in campo. Il momento storico si annunciava urgente, con la *Reconquista* in fase di completamento e le trattative in corso con Colombo per la spedizione navale che avrebbe fatto assurgere la Spagna a principale potenza coloniale del Nuovo Mondo. Occorreva quindi dare un altro segnale forte, sul fronte interno, per confermare che il ruolo della nuova monarchia unificata nel panorama politico

europeo era cambiato⁷⁰. Con l'Inquisizione attiva fin dal 1478, i sovrani spagnoli ufficializzarono di fatto una situazione già preesistente nei loro territori da secoli, lasciando emergere quello che era stato un tassello perfettamente inserito nello scacchiere sociale fino a quel momento, ossia la presenza ebraica sommersa. La piena autonomia del Sant'Uffizio dall'autorità papale fece esplodere il fenomeno in tutto il suo effetto traumatico e violento, esponendo al giudizio del Tribunale e della popolazione i *conversos* accusati di criptogiudaismo e di fatto spingendo masse di ebrei fuori dalla Spagna.

In Portogallo il problema assunse caratteristiche differenti, principalmente per il fatto che la permanenza degli ebrei nei territori del Regno aveva mantenuto suoi peculiari tratti, legati alla diversa storia nazionale e alla diversa cultura che aveva orientato la politica dei sovrani nei confronti della presenza giudaica.

Secondo l'idea espressa da António José Saraiva con il suo volume sull'argomento, razionalizzando la propria organizzazione e la propria struttura l'Inquisizione portoghese ebbe l'iniziativa del tutto singolare di creare una nuova categoria sociale per poi distruggerla, andando in questo modo a confondere un ordine che per sua natura aveva già stabilito le proprie linee di confine, basate sul credo religioso. Non che quest'ordine nel passato fosse sempre stato armonico o privo di conflitti, tutt'altro, ma se delle tensioni erano scoppiate per motivi religiosi – per pretestuosi che fossero – il ristabilimento della «normalità» da parte dei governanti era stato tutto sommato semplice, provvedendo a restituire alle varie fedi la propria distinta collocazione sociale. Qui dunque l'intervento dell'Inquisizione inaugurò una circostanza del tutto nuova, ossia la creazione di un «ibrido», presto assunto a nuova categoria dello spirito e poi prontamente disconosciuto, disprezzato e ancora più perseguitato, sul quale si aveva la piena autorità morale per agire, giacché faceva parte ormai a tutti gli effetti del proprio mondo.

Le ragioni di tale politica, sia in Spagna che in Portogallo, per quanto per strade diverse, ebbero tuttavia una simile origine, ossia sostanzialmente la mancanza di una vera spinta competitiva da parte della borghesia cristiana emergente, che vedeva, nelle mani di questi soggetti, la concentrazione dei traffici commerciali e

⁷⁰ Cfr. fra gli altri *Baja edad media: patriciado urbano, reyes catolicos, descubrimientos*, in *Historia de España y America*, dirigida por J. Vicens Vives, Barcelona, Editorial Vicens Vives, 1971 e *La España de los reyes catolicos: 1474-1516*, in *Historia de España*, dirigida por Ramón Menéndez Pidal, Madrid, Espasa-Calpe, Vol. 17

del denaro in circolazione come un segno tangibile del fatto che questo vuoto era prossimo a essere colmato. È vero che, se nella Penisola Iberica gli ebrei rappresentavano una borghesia eccellente, anche in un panorama dove il potere era tradizionalmente detenuto dalla nobiltà cristiana la nascita degli Stati Moderni tra il XV e il XVI aveva portato fra le classi artigianali e commerciali l'esigenza di una nuova forza equilibratrice dell'assetto sociale, ossia di una borghesia cristiana pari a quella degli Stati europei più liberali. In un primo momento l'istituzione dell'Inquisizione e la conseguente massiccia cristianizzazione sembrarono risolvere il problema: la tradizionale borghesia ebraica assunse una veste cristiana, eliminando temporaneamente la lacuna sociale e dimostrandosi in apparenza ostile alla borghesia apertamente giudaica. Ma i vecchi legami non si spezzarono facilmente e il fenomeno della *giudeizzazione*, ampiamente frequentato in Spagna e fino a quel momento assente in Portogallo – dove giunse con gli esuli spagnoli – scompaginò l'ordine deciso a tavolino dai poteri secolare e religioso e creò di fatto un problema nuovo, sul quale il neonato Tribunale, libero dai vincoli papali, aveva piena libertà di agire.

In effetti l'operazione fu acutamente lungimirante. Con una sola mossa i sovrani spagnoli erano riusciti a eliminare ufficialmente la prepotente borghesia ebraica, espellendo dai confini nazionali tutti coloro che avevano rifiutato di convertirsi; avevano arricchito le casse dello Stato incamerando i beni requisiti a tutte le famiglie esuli e infine avevano riportato sotto l'autorità di un organo a loro diretta emanazione soggetti fino ad allora poco controllabili, sia come ebrei dichiarati, giacché i tribunali religiosi agivano solo sui propri fedeli, sia come cripto-giudei, fino ad allora o tacitamente tollerati, oppure vittime di episodici quanto inefficaci provvedimenti *ad hoc*⁷¹.

L'origine dell'Inquisizione portoghese

«O desaparecimento do Judeu como personalidade jurídica, étnica ou religiosa não implicava automaticamente o desaparecimento do anti-semitismo. Basta pensar que o Judeu não é a causa do anti-semitismo, mas o seu pretexto, a sua motivação ilusória»⁷².

⁷¹ Per una trattazione esaustiva delle cause che portarono alla nascita dell'Inquisizione spagnola e delle modalità che la contraddistinsero cfr. Cecil Roth, *Op. cit.*, 2003

⁷² António José Saraiva, *Op. cit.*, p. 47

Secondo tale prospettiva, espressa con grande acume da Saraiva, si possono inquadrare in un diverso schema le tensioni che da secoli sopravvivevano nel paese intorno alla presenza ebraica e che esulavano da una mera ostilità razziale, raccogliendo per contro le ansie causate dai normali conflitti interni a una complessa articolazione sociale. Un processo di lineare integrazione realizzato sulla base del semplice rispetto di una legge non poteva sopire i contrasti e le abitudini ataviche di una collettività: «Para a gente miúda e oprimida, o Judeu era o ponto de fixação de descontentamentos e frustraões de vária origem»⁷³.

Questo «sistema de tensões», come lo definisce Saraiva, con la conversione forzata non scomparve affatto. Al contrario, per la propria necessità di sopravvivenza sostituì all'ebreo *tout court* il nuovo cristiano, vittima a sua volta di persecuzioni e violenze soprattutto da parte di quella massa di parassiti della nobiltà, in particolare *pícaros* e *escudeiros*, di cui il popolo minuto abbondava⁷⁴. Ci fu chi si incaricò di organizzare tale sostituzione di «ruoli», trasferendo gli odi sui *cristãos-novos*, ossia in particolare il clero regolare dei frati domenicani, che furono a capo delle più crudeli manifestazioni di anti giudaismo, tra cui la rivolta di Lisbona del 1506 in cui quasi un migliaio di nuovi cristiani venne trucidato ferocemente⁷⁵. In generale qualsiasi pretesto serviva la causa clericale, specialmente con l'avvicinarsi della possibilità effettiva che un tribunale religioso venisse istituito anche in Portogallo⁷⁶. Infatti era principalmente il basso clero a sentire con più veemenza il problema, giacché si trovava quotidianamente a stretto contatto con il popolo illetterato, le cui anime andavano indirizzate e indottrinate. Soprattutto essi fungevano da intermediari con le classi alte e l'inserimento nella comunità cristiana di nuovi soggetti colti e alfabetizzati era una seria minaccia alla loro primazia e al loro piccolo potere locale. Frati e monaci detenevano storicamente un «monopólio da opinião» che veniva ora a essere fortemente messo in discussione.

⁷³ *Ibidem.*, p. 47

⁷⁴ Occorre non dimenticare che la nuova categoria di persone appena formata era sostanzialmente vulnerabile, sia internamente che rispetto ad attacchi esterni, perché intrisa di cinismo e inquietudine religiosa.

⁷⁵ L'episodio passò alla storia come «a matança dos *cristãos-novos*», cfr. Cecil Roth, *Op. cit.*, 2003

⁷⁶ Vi sono autorevoli testimonianze in merito, come la già citata *Crónica do Felicíssimo Rei D. Manuel* di Damião de Góis o il resoconto, presente in una lettera autografa, dell'intervento di Gil Vicente per sedare l'acrimonia dei frati di un convento, persuasi che il recente terremoto fosse imputabile alla diversa fede dei sudditi giudei e giudaizzanti. Cfr. *Ibidem.*

Vi era poi la nobiltà, che non aveva bisogno di sottomettere o umiliare il nuovo cristiano, con cui aveva sempre intrattenuto affari e condiviso interessi, per sentirsi privilegiata; tuttavia era consapevole che una perturbazione significativa dell'equilibrio sociale avrebbe potuto compromettere anche la sua posizione di favore. E delle perturbazioni potevano realmente intervenire, scatenate specialmente dall'incessante succedersi degli eventi nel campo su cui la Corona stava investendo di più, ossia l'impresa marittima delle Scoperte: se infatti da un lato le conquiste d'oltremare rafforzavano enormemente lo Stato, e la nobiltà come sua diretta espressione, dall'altro aprivano senza dubbio la strada alla classe dei mercanti borghesi, specialmente ebrei, i quali potevano trovarvi numerosi canali di sviluppo. Lisbona rappresentava, nel XVI secolo, uno dei principali centri del commercio fra Europa e Oriente. Il Re aveva assunto il titolo di «Senhor do comércio da Etiópia, Arábia, Pérsia e da Índia», il Palazzo Reale era stato dislocato a ridosso del porto di attracco delle navi, in un edificio dove al pianterreno erano ospitati gli «Armazéns e Escritórios da Casa da Índia», l'organismo di controllo e pagamento di tutti i commerci con l'Oriente. In Europa il Re de Portogallo era noto come «il re del pepe», del cui commercio beneficiavano, per volontà regia, numerosi esponenti dell'aristocrazia del paese, con incarichi militari e di amministratori degli affari:

«Poderia talvez, sem grande erro, comparar-se a Coroa Portuguesa a uma grande organização monopolista, cujos benefícios são atribuídos entre funcionários e accionistas, sob a forma de ordenados e dividendos, sendo que esses funcionários e accionistas não exercem pessoalmente uma actividade industrial ou comercial. Assim se explica que a Nobreza portuguesa (...) não se tenha forjado uma mentalidade burguesa»⁷⁷.

Si formò così uno Stato in apparenza molto «moderno», ma privo di un ceto legato alla Corona e allo stesso tempo in grado di assumere tale modernità come stile di vita e propria vocazione politica e sociale. Un arcaismo tipicamente iberico che segnò in profondità le sorti del paese. La borghesia aveva dunque la possibilità di emergere, cercando il proprio spazio in quei settori in cui non c'era il monopolio reale: il commercio dello zucchero, il settore bancario, oltre a tutta la zona grigia del contrabbando. Per la verità anche i monopoli potevano essere intaccati e corrotti, attraverso la distribuzione di appalti a uomini di affari che entravano così nei traffici di schiavi e di pepe.

⁷⁷ António José Saraiva, *Op. cit.*, p. 54

Quando nel 1521 morì D. Manuel I, a cui succedette il giovane D. João III, affiancato durante i primi anni di regno dai consiglieri di corte, anche se la politica ufficiale non cambiò si cominciò, in realtà, a svolgere accurate e tacite indagini all'interno delle diocesi per accertare se vi fosse chi si professava cristiano di nome, ma era rimasto ebreo nell'anima. Altri eventi ancora spinsero in maniera decisiva per questa strada. Nel 1525 ebbe luogo il matrimonio fra D. João l'Infanta di Spagna, Caterina d'Asburgo, nipote dei Re Cattolici e sorella dell'Imperatore Carlo V, degna erede della sua famiglia quanto a zelo religioso. Per lei, che proveniva dalla Spagna, vi era una sola naturale soluzione al problema portoghese, ossia l'intervento del tribunale inquisitoriale.

Nel 1528 era giunto in Portogallo David Reubeni⁷⁸ e nel 1531 un violento terremoto si abbatté su Lisbona, distruggendo la città. La ripresa di vigore da parte dei giudaizzanti intorno alla venuta di Reubeni e il cataclisma, che fu interpretato dalle autorità ecclesiastiche e dal popolo come l'espressione dell'ira divina per la loro doppiezza, spinsero il re a rompere gli indugi: l'ambasciatore portoghese presso la Santa Sede venne segretamente incaricato di ottenere la licenza papale per istituire un Tribunale su modello spagnolo. Dopo lunghi negoziati, alla fine del 1531, il confessore del Re, Frei Diogo da Silva, fu nominato Inquisitore Generale, mentre veniva nuovamente proibito l'espatrio dei nuovi cristiani. Per di più, proprio a partire dagli anni trenta del Cinquecento il monopolio regio cominciò a dare segnali di difficoltà; nel 1534 la Corona non riuscì più a rispettare i patti con i creditori stranieri; nel '42 le piazze africane furono abbandonate per mancanza di risorse finanziarie. In generale il Re si era enormemente impoverito ed era pieno di debiti⁷⁹. Allo stesso tempo, se la Corona e l'aristocrazia ebbero la peggio, in questo inesorabile inizio di declino la borghesia mercantile vide nuovi

⁷⁸ David Reubeni fu un ebreo di origini arabe che negli anni venti e trenta del Cinquecento viaggiò per l'Europa proclamandosi il Nuovo Messia. Nel 1524, sbarcò a Venezia e grazie all'intervento di alcuni insigni rappresentanti della comunità ebraica, come il rabbino Obadja Sforno, il medico Judah Ascoli e Benvenida, nuora di Isaac Abrabanel, riuscì a ottenere un'udienza con il Papa. Come aveva già fatto con altri potenti d'Europa, a Clemente VII chiese cannoni e armi per intraprendere una guerra contro i musulmani, i quali impedivano l'unione degli ebrei che vivevano sulle due sponde del Mar Rosso, con l'obiettivo di conquistare la penisola araba e prendere Bisanzio. Ottenne dal Papa una lettera di raccomandazioni per D. João con cui nel 1528 giunse in Portogallo, con grande clamore e teatralità. Ebbe così tanto seguito fra i giudaizzanti, che si attirò presto l'ostilità del Re e decise di fuggire, attraversando Spagna e Italia e approdando infine in Germania, dove cercò di essere ricevuto da Carlo V. Fu arrestato e morì probabilmente in prigione. Cfr. *Dicionário do Judaísmo Português*, Lisboa, Editorial Presença, 2009.

⁷⁹ La campagna africana, che culminerà poi nel disastro di Alcácer-Quibir, sembrò essere un'occasione anche per risanare le casse dello Stato e risollevarne le sorti della nobiltà. In realtà non fece altro che consegnare rovinosamente il Paese nelle mani di Filippo II.

spazi di espansione e arricchimento, sia nelle Indie Orientali che in Brasile, e anche nella stessa Lisbona, che rimase ancora a lungo una piazza commerciale e finanziaria tra le più importanti d'Europa.

Nel processo di espansione della classe borghese, dunque, l'annullamento della discriminazione fra ebrei e cristiani al principio diede ai primi enormi benefici. Anche precedentemente esisteva una borghesia mercantile ebraica, ben separata da quella cristiana (ancora per la verità *in nuce*), ma l'improvvisa assenza di una posizione di subordinazione la collocava giuridicamente in vantaggio. Inoltre le due «borghesie» cominciarono presto a fondersi, permettendo alla classe mercantile portoghese di svilupparsi a grande velocità:

«De facto, a assimilação dos antigos Judeus insere-se num processo de transformação estrutural da sociedade portuguesa a expensas do grupo que beneficiava da estrutura tradicional. A abolição da casta dos párias ameaçava a sociedade hierárquica no seu conjunto, quer sob o aspecto material, quer sob o dos valores ideológicos. Economicamente, libertava uma grande parte da burguesia mercantil portuguesa de uma pesada hipoteca. Ideologicamente, destruía um dos pilares da hierarquia dos privilégios»⁸⁰.

La Corona, dal canto suo, non solo era condizionata, ma sembrava addirittura politicamente vincolata al capestro del mondo religioso, in particolare a frati e monaci. Più che dal punto di vista spirituale, questo polo di attrazione degli interessi regi pesava soprattutto per gli affari in cui era coinvolto: la Chiesa possedeva la maggior parte delle terre e delle rendite feudali, che erano distribuite fra i secondogeniti nella nobiltà, di solito monaci o ecclesiastici. Anche nella famiglia reale tale regola era rispettata. Le sedi storicamente più «ricche» della Chiesa portoghese furono per anni appannaggio dei figli e dei nipoti di D. João III⁸¹. Tuttavia alla realtà dei fatti le rendite non riuscivano a sostenere l'alto clero, intanto che il basso clero si moltiplicava a dismisura creando ulteriori problemi di sussistenza. Questa varia moltitudine dipendeva in teoria dal Papa, il quale aveva a sua volta precise mire personali sulle rendite terriere portoghesi: dato che la Corona non aveva alcuna intenzione di lasciare questo enorme patrimonio a disposizione di mani altrui, il regno di D. João III fu segnato dal continuo conflitto con il Vaticano per la distribuzione delle rendite ecclesiastiche e in questo delicatissimo equilibrio di poteri i più validi alleati del Re furono proprio frati e

⁸⁰ António José Saraiva, *Op. cit.*, p. 56

⁸¹ Come dimostra l'ascesa al trono nel 1578 del Cardinale D. Henrique, fratello del Re, già arcivescovo di Braga e di Évora, priore di Santa Cruz, abate di Alcobaça e Inquisitore Generale.

monaci, ossia il basso clero estromesso dalla distribuzione delle rendite, ma ugualmente coinvolto per necessità di carattere puramente materiale.

L'Inquisizione su modello spagnolo, da tempo oggetto di forti e incessanti pressioni da parte dei Re Cattolici sul sovrano portoghese, sembrò infine la soluzione ideale anche per questo problema annoso. Gli Inquisitori erano di nomina regia e dal Re dipendevano, scansando definitivamente i tentativi di intromissione da parte della Santa Sede; nella scala gerarchica detenevano inoltre un potere maggiore anche rispetto ai vescovi. Sembrava infine trovato l'espedito per collocare il clero minore, che otteneva in questo modo anche le risorse necessarie al proprio sostentamento giacché al nuovo esercito di frati e monaci era destinata una parte dei beni confiscati ai *cristãos-novos*⁸².

È in questa congiuntura, dunque, che occorre contestualizzare la decisione di D. João III di istituire nel 1531 il Tribunale Inquisitoriale, a ben trentacinque anni di distanza dalla prima conversione forzata:

«A Inquisição representa, ao que supomos, o lugar geométrico de várias linhas de força, a chave para a solução, segundo o ponto de vista do grupo que então funcionava como sujeito histórico, de toda uma constelação de situações e de tendências. (...) Dessa maneira, (...) seria mantido aquilo que atrás ficou designado como sistema social de tensões afectivas, necessário ao equilíbrio tradicional da sociedade, (...)»⁸³.

Se i mercanti ebrei si inserirono in un processo sociale che vedeva lo scardinarsi della struttura tradizionale⁸⁴, rivelandosi come elementi in grado di sovvertire l'ordine gerarchico, l'istituzione dell'Inquisizione portoghese, decisa da D. João III in un momento di apparente tranquillità e in assenza di traumatici eventi scatenanti, ebbe tutta l'aria di una misura precauzionale in vista di una minaccia già inscritta nella congiuntura storica del momento.

Tuttavia l'istituzione di un tribunale su modello spagnolo alimentò in realtà la prosecuzione delle trattative fra il Re e la Santa Sede per le condizioni in cui esso avrebbe operato, trattative lunghissime e insidiose che furono sostanzialmente lo specchio di una vera e propria lotta di potere:

«a fama da ferocidade bárbara da Inquisição castelhana não favorecia as pretensões de D. João III numa corte de príncipes da Igreja dados à literatura e às belas-artes, muitos deles penetrados de espírito humanista, alguns profundamente cristãos,

⁸² Si creava così un paradossale circolo vizioso per cui i beni confiscati ai giudaizzanti fornivano le risorse per accrescere il sistema inquisitoriale.

⁸³ *Ibidem.*, p. 59-60

⁸⁴ Dove le occupazioni mercantili avevano avuto fino ad allora un andamento «uniformizzante» e tendenzialmente lineare.

outros tolerantes até o cepticismo. Em Roma o fanatismo ibérico era sinal de incivilização»⁸⁵.

Fin dal 1531 dunque, a negoziati ancora ampiamente aperti, cominciarono a sorgere disordinatamente tribunali inquisitoriali in alcune diocesi. Allo stesso tempo il legato dei nuovi cristiani, giunto a Roma con grande disponibilità finanziaria, fomentò la collera del Papa, il quale nel 1533 emise il decreto noto come *Bula de Perdão*, in cui era prevista la sospensione dei tribunali religiosi istituiti fino a quel momento e il divieto a qualsiasi misura persecutoria contro i *cristãos-novos*, offrendo loro l'ammnistia per tutti gli eventuali peccati di cui erano imputati⁸⁶.

All'epoca, anche da un punto di vista squisitamente cattolico, le motivazioni dei sovrani iberici non erano minimamente ritenute valide sul piano religioso, giacché uno dei precetti irrinunciabili del cristianesimo romano era quello del perdono. Piuttosto si aveva piena consapevolezza che i fini erano altri, ossia la mira a incamerare una grande quantità di beni e denaro tramite le confische e che dunque era necessario proteggere queste potenziali vittime da un sistema religioso di violenza legalizzata. Inoltre le rivendicazioni dei *cristãos-novos*, sotto il profilo religioso, erano ineccepibili: essi si dichiaravano fedeli alla cristianità, a dispetto delle loro origini e denunciavano apertamente l'atteggiamento delle autorità dettato unicamente da orgoglio e interessi economici.

Nel 1534 Clemente VII morì e il successore, Paolo III, applicò la Bolla del 1533 in maniera altalenante e volutamente subdola: in un primo momento liberò i prigionieri e sospese i processi in corso, ma dopo poco tempo l'arrivo a Roma di Carlo V scompaginò tutti i disegni: la sua autorità era ormai praticamente assoluta e, dando il suo appoggio incondizionato a D. João III, di cui era cognato, persuase il Papa ad annullare le precedenti bolle autorizzando di fatto la nascita dell'Inquisizione portoghese su modello spagnolo. Era il 1536 e la Bolla che sanciva la nascita definitiva dell'Inquisizione portoghese fu pubblicata solennemente a Évora, dove si trovava all'epoca la residenza reale. Le prime condizioni furono in realtà diverse da quelle vigenti in Spagna: tre dei quattro inquisitori erano di nomina papale, per i primi tre anni i nomi dei testimoni non

⁸⁵ *Ibidem.*, p. 62

⁸⁶ Secondo il documento, gli abusi degli Inquisitori erano tali che «facilmente poderá entender quem quer que tenha a menor ideia da índole do Cristianismo que eles são ministros de Sátanas e não de Cristo». Constatando che i prigionieri erano trattati come «ladrões e mercenários» il Santo Padre fece sospendere l'attività di tutti i tribunali e perdonò cristianamente gli infedeli, di fatto prolungando le concessioni fatte da D. Manuel. Cfr. *Ibidem.*

potavano restare segreti e i beni non potevano essere confiscati; i vescovi avevano il medesimo potere decisionale e giurisdizionale degli inquisitori riguardo dell'eresia; infine il Papa si riservava il potere di avere l'ultima decisione nei processi. Non contento, D. João III prese i suoi provvedimenti, nominando Inquisitore suo fratello, il Cardinale D. Henrique, di soli 27 anni, che non aveva l'età minima per ricoprire l'incarico, e fomentando l'odio popolare antiggiudaico⁸⁷. Da parte loro, anche i *cristãos-novos* non cedettero, premendo in particolare sul fatto che non vi era in Portogallo una situazione tale da giustificare il ricorso a un tribunale speciale e chiedendo, quand'anche fosse stato istituito, che rispettasse le norme dei tribunali comuni. Contavano sulla presenza a Corte di un nunzio papale che li garantisse da un peggioramento della situazione, ma presto le sue insistenze infastidirono il Re e l'ambasciatore venne invitato a tornare a Roma, privando i giudaizzanti di un prezioso protettore. Per compensare la perdita il Papa concesse agli accusati di appellarsi direttamente alla sua persona come ultima istanza.

Di fatto le garanzie relative allo svolgimento dei processi e alla requisizione dei beni presenti nella Bolla del 1536 non entrarono mai formalmente in vigore, lasciando agli Inquisitori mano libera. Nel 1540 si celebrarono i primi veri e propri auto-da-fé a Lisbona, Coimbra, Évora, Porto, Lamego e Tomar, in seguito ai quali il Papa dichiarò nuovamente abolita l'Inquisizione in Portogallo. Ma il Re da un lato minacciò un vero e proprio atto di disobbedienza, annunciando la scissione della chiesa portoghese a imitazione dell'editto inglese di Enrico VIII, e dall'altro fu aiutato dall'istituzione, nel 1542, di una Inquisizione Romana, grazie alla spinta della fazione più intransigente della Corte papale, capeggiata dai Gesuiti. Lo stesso Ignazio de Loyola intervenne personalmente a favore della causa portoghese.

Nel 1547, infine, un'ultima bolla papale chiuse la partita accettando definitivamente tutte le condizioni dettate da D. João III.

⁸⁷ Fu abile nell'approfitte di alcuni fatti spontanei per convincere Roma del pericolo che il Paese stava correndo: in particolare dell'apparizione, alle porte delle cattedrali, di alcuni fogli che annunciavano l'arrivo del Nuovo Messia e la conseguente autoproclamazione dell'«alfaiate de Setúbal». Cfr. *Ibidem*.

L'«ortoprassi» dell'Inquisizione portoghese⁸⁸

«Se há um universo kafkiano com realidade histórica, esse é o universo inquisitorial português, (...). Tudo ali se encontra: a interminável e enigmática burocracia sem sentido algum para o que penetrava nos seus corredores; a minúcia, o rigor do formulário e das regras processuais através das quais se manifesta um arbítrio total e sem regras: a ignorância da culpa por parte do inculcado, e o sentimento de culpabilidade que o vai pouco a pouco possuindo à medida que se desenvolve a engrenagem: o encontrar-se o réu perante um vácuo insonoro e ao mesmo tempo eloquentemente ameaçador, que não lhe responde a interrogação alguma mas levanta sempre novas perplexidades; a sua lenta degradação até uma abjecção de mendigo suplicante; a ignóbil execução a que finalmente se resigna. (...) O essencial (...) é a aniquilação do indivíduo pela pergunta sem resposta; a presença enorme, a realidade destruidora desse sistema sem rosto e sem contorno, incansavelmente, eloquentemente falando para dizer nada; dando regras para que não haja regra»⁸⁹.

Le caratteristiche principali dei processi inquisitoriali furono la segretezza, la totale impossibilità di fare appello e il potere illimitato e arbitrario degli inquisitori di condannare o assolvere. Inoltre, poiché i tribunali si sostenevano tramite le confische, vigeva un palese conflitto di interessi, senza contare che i giudici erano in fin dei conti uomini comuni, estremamente vulnerabili quanto a passioni, antipatie ed errori.

Il processo si articolava in due fasi: nella prima, chiamata *instruizione*, il reo era sottoposto a interrogatori condotti con il preciso obiettivo di farlo confessare; nella seconda, ossia il *giudizio*, erano presentati i capi di accusa, basati su denunce e deposizioni del reo, seguiti dalla difesa, che si basava soprattutto sulla dimostrazione della non attendibilità dei testimoni dell'accusa. Entrambe le fasi erano segrete. Seguiva la sentenza votata dalla maggioranza dei membri del collegio inquisitoriale incaricato. Le *denunce* erano, insieme alle deposizioni del reo, lo strumento principe dell'accusa. Erano accettate denunce di qualsiasi provenienza, a differenza dei processi comuni dove non erano presi in considerazione schiavi, persone infami, scomunicati, o condannati per reati

⁸⁸ Il paragrafo vuole concentrare l'attenzione sulle procedure specifiche dell'Inquisizione portoghese, per quanto non si discostino quasi per nulla da quelle dell'Inquisizione spagnola. Per una descrizione puntuale del funzionamento dell'Inquisizione spagnola e delle sue specificità si può consultare il saggio di Roth, 2003.

⁸⁹ A. J. Saraiva, *Op. cit.*, p. 143. Per avere una visione il più possibile completa della prassi processuale inquisitoriale, i documenti a cui occorre fare riferimento sono i cosiddetti «Regimentos da Inquisição», nello specifico del 1552, del 1613 e del 1640, precedenti al «Regimento» pombalino del 1774. È interessante specialmente l'ultimo, un compendio sistematizzato di tutte le leggi, odini e prassi che si erano progressivamente avvicinate negli anni e avevano trovato spazio nei due documenti precedenti, dal quale si possono evincere le più illuminanti informazioni in merito. Cfr. *Dicionário do Judaísmo Português*, Lisboa, Editorial Presença, 2009, alla voce sul Tribunale del Sant'Uffizio. Quanto descritto in questa parte deriva principalmente dalla ricostruzione proposta nello studio di Saraiva.

comuni; anche le denunce anonime erano giudicate attendibili. Coloro che, testimoni diretti di un'eresia, non l'avessero denunciata, sarebbero incorsi nella scomunica «ipso facto incurrenda». Inoltre, nel caso qualcuno avesse deciso di ritrattare la denuncia, la rettifica non sarebbe stata presa in considerazione se gli inquisitori avevano già stabilito che la testimonianza poteva ritenersi valida. Un genere di testimoni reputati molto attendibili erano i carcerieri e soprattutto il capo-carceriere, che erano sempre a stretto contatto con i detenuti e avevano quindi la possibilità di osservare momento per momento i loro usi e abitudini. Anche le testimonianze dei prigionieri verso altri accusati erano una fonte di informazioni altrettanto valida. Infine, gli imputati erano interrogati riguardo a loro eventuali complici e potevano essere sottoposti a tortura per ottenere il nome di altre persone coinvolte.

L'accusato sottoposto a interrogatorio veniva prelevato a casa dall'ufficiale giudiziario e condotto davanti al banco dell'Inquisizione. Qui veniva «visitato», spogliato di tutti i suoi beni e successivamente condotto a «scaricare la coscienza» in prigione, strettamente sorvegliato e in completo isolamento. Nei documenti si trovano anche particolari avvertimenti riguardo «*aos presos que endoudecem no cárcere*», riferimento utilizzato per mettere in guardia i carcerieri dalla pazzia simulata, ma che proietta ombre inquietanti sulle condizioni di detenzione dei prigionieri.

Nella teoria processuale, il prigioniero era tenuto a confessare spontaneamente i propri crimini. Non gli veniva comunicato il motivo dell'arresto ed era interrogato in tre diverse sessioni. La prima, chiamata *de genealogia*, aveva luogo dieci giorni dopo l'arresto; la seconda, *in genere*, che riguardava le credenze e riti della religione di cui era accusato, dopo un mese; infine la terza, *in specie*, finalmente sui veri capi d'accusa, veniva effettuata nel più breve tempo possibile. In quest'ultima fase venivano rivolte al reo tante domande quante erano le denunce e se capitava che un accusato avesse pochi testimoni, era lecito indurlo in inganno moltiplicando le deposizioni a suo carico, ossia dividendo la testimonianza di una sola persona in più denunce.

Nei documenti è dichiarato che il reo era da mettere sotto tortura nei casi in cui «[ou] o crime não estar provado, ou pela diminuição de sua confissão»⁹⁰; o anche quando si riteneva che una confessione non fosse completa. La decisione tuttavia

⁹⁰ *Ibidem.*, p. 87

non era automatica, ma presa a maggioranza, e comunque totalmente arbitraria. Il procedimento di tortura aveva un suo precipuo cerimoniale, tipicamente inquisitoriale. Si apriva con il giuramento del reo che veniva sottoposto a tortura non prima che il notaio avesse dichiarato che in caso di morte, o perdita di qualche organo o facoltà, la colpa era da imputare totalmente all'accusato, alla sua ostinazione a non confessare⁹¹. Di prassi, trascorse ventiquattro ore dalla confessione formulata sotto tortura, al reo veniva chiesto di confermarla. Si riscontra un atteggiamento incostante dell'Inquisizione nei confronti di chi non confermava; talvolta la ritrattazione era considerata un'ulteriore colpa che portava alla condanna a morte, altre volte invece passava per «semplice» spergiuro, passibile di una pena infamante ma non fatale. Nel caso raro in cui il prigioniero avesse superato la tortura senza rilasciare alcuna confessione, aveva la vita salva ed era condannato alla prigione perpetua, senza passare al braccio secolare: di fatto, per un accusato senza prove, la tortura era una via di salvezza possibile.

L'accusa era formulata da un funzionario del Sant'Uffizio nominato *Promotor*, in qualità di agente del pubblico ministero dell'Inquisizione; come già detto, si basava esclusivamente sui testimoni:

«Não havia tantas acusações quanto os factos, mas tantas acusações quantos os denunciantes. É este um processo (...) vulgarmente chamado das “testemunhas singulares”, processo que permitia fazer um grande estendal com factos muito leves. Um único facto podia multiplicar-se, como um fragmento num caleidoscópio, se fosse relatado com circunstâncias diferentes por diferentes testemunhas»⁹².

Dopo la formulazione dell'accusa, il reo aveva diritto, sulla carta, a una regolare difesa. Per questo era nominato un avvocato, non scelto dall'interessato ma incaricato «d'ufficio» direttamente dal tribunale stesso, a cui veniva chiesto di giurare sul Vangelo degli Inquisitori che avrebbe difeso il reo «bem e verdadeiramente»: egli era, pertanto, al servizio del Sant'Uffizio, al quale doveva rendere conto del proprio agire. Il reo era totalmente dipendente da questa figura poiché i contraddittori dovevano avere entrambe le firme, la sua e quella dell'avvocato, rendendo questo, di fatto, personalmente responsabile di qualunque dichiarazione del suo assistito. L'avvocato inoltre non aveva accesso agli atti del

⁹¹ I due strumenti tipici erano «*o polé*», una corda con cui il prigioniero veniva issato per le braccia e poi stratonato violentemente, e «*o potro*», una sorta di bancale su cui veniva legato con delle corde tirate meccanicamente. Chi era debole veniva sottoposto subito al secondo, mentre le donne, ritenute disoneste per naturale inclinazione, erano sottoposte solo al *polé*. Si doveva fare ben attenzione che i prigionieri non comparissero negli auto-da-fé con i segni del martirio, dunque nei 15 giorni subito precedenti si utilizzava solo il *potro*. Se il prigioniero decideva di confessare, si ascoltava la confessione senza liberarlo o allentare le corde.

⁹² *Ibidem.*, p. 91

processo e conosceva solo le sentenze comunicate al reo; non poteva peraltro accompagnare il proprio assistito agli interrogatori. Sostanzialmente era una sorta di «notaio» delle dichiarazioni dell'accusato.

Vi era poi la questione dei testimoni: non era dato conoscere, né all'accusato né all'avvocato, nessun particolare in merito ai testimoni dell'accusa; né il nome, né il luogo e la data delle deposizioni, né i particolari rivelati sul reato commesso dal prigioniero. Tutto era lasciato nel vago, in modo da disorientare l'imputato. Quanto ai testimoni della difesa, vi erano al contrario numerosi vincoli: dovevano non essere meno di sei e non avere con l'accusato legami di parentela, né essere persone giudicate infami o vecchi prigionieri dell'Inquisizione, oppure domestici o persone a servizio in casa del reo. Vi era poi una disposizione alquanto singolare: in caso uno di questi testimoni fosse morto, l'accusato non avrebbe avuto il diritto di saperlo, a conferma del livello di isolamento in cui questi soggetti erano strettamente tenuti.

Dopo la fase di *giudizio*, venivano presentate due notifiche all'accusato, la prima insieme a una nuova richiesta di confessione, la seconda il venerdì subito precedente all'auto-da-fé, con cui era comunicata al condannato la consegna al braccio secolare. Nel corso del processo il prigioniero poteva appellarsi al *Conselho Geral da Inquisição*, ma non per quanto riguardava le sentenze definitive. Egli infatti veniva a conoscenza solo di alcune delle sentenze che lo riguardavano, posto che anche la difesa poteva essere rifiutata e il rifiuto portare a sentenza definitiva senza che l'accusato sapesse nulla. Anche l'appello poteva essere soggetto a rifiuto, soprattutto se avanzato a pochi giorni dall'auto-da-fé.

La questione del segreto, del «non detto», dell'«ignoranza» dell'imputato e di tutti i soggetti coinvolti, avvocati, carcerieri, deputati, notai, era cruciale nella politica dell'Inquisizione; tutto ciò che avveniva all'interno delle mura del tribunale era e doveva restare rigidamente nascosto. La violazione del giuramento equivaleva a una colpa di eresia. Anche i documenti a cui oggi si attinge per fare luce su questo tema erano tutti segreti, la cui consultazione era riservata ai giudici e al *Promotor*. Quindi il prigioniero, che faceva giuramento di segretezza non appena varcate le porte del palazzo, e anche durante le sessioni di tortura, non solo ignorava i capi d'accusa e tutti i gradi del processo intermedi prima della sentenza ultima, ma anche e soprattutto le norme secondo le quali veniva giudicato e condannato.

Occorre fare speciale menzione alle testimonianze ottenute da compagni di prigionia e dai carcerieri, il cui valore è assolutamente singolare e specifico della politica processuale inquisitoriale. Oggi sarebbe evidente l'illegittimità di testimonianze simili: i carcerieri erano alle dipendenze del tribunale, e avevano tutto l'interesse a favorirlo; i prigionieri erano naturalmente spinti a denunciarsi a vincenda, esasperati dalle inumane condizioni in cui sopravvivevano per anni e alla febbrile ricerca di una scappatoia. Alcune delle pratiche incriminate, come per esempio il rifiuto dei cibi, o l'astinenza di sabato, avevano le cause più svariate ed era frequentissimo che i prigionieri perdessero la nozione del tempo non essendo più in grado di seguire un calendario (di cui, peraltro, erano sprovvisti). Nonostante queste evidenti anomalie, tali testimonianze erano tenute in grande considerazione e spesso erano quelle che portavano alla sentenza di morte:

«É impossível não pensar que o processo do Santo Ofício é não apenas um processo especial, mas, mais do que isso, um simulacro de processo, um conjunto de formas ambíguas e ilusórias que permitiam ao julgador uma decisão puramente arbitrária. Esta é a sua característica fundamental»⁹³.

In ultimo occorre sottolineare quanta discrepanza ci fosse fra queste procedure e l'immagine che veniva resa pubblica attraverso i documenti ufficiali, dove il linguaggio utilizzato aveva sempre l'obiettivo di dipingere le circostanze in modo rassicurante e compassionevole, soprattutto in caso di sentenza di morte. Anzi, vi era una chiara e sinistra intenzione mistificatrice quando si raccomandava al braccio secolare di non procedere a «pena de morte nem efusão de sangue»⁹⁴. Questo metodo era più che una semplice abitudine. Aveva l'obiettivo di colpire positivamente l'opinione pubblica, alla quale l'Inquisizione teneva in modo particolare, specialmente il popolo minuto e la gente semplice, per compiacere la quale tutto veniva curato con la massima attenzione, anche durante le celebrazioni degli auto-da-fé.

Questo nome, letteralmente «atto di fede», designava la cerimonia in cui avevano esecuzione le sentenze del Tribunale del Sant'Uffizio. In alcuni casi avvenivano in forma privata, ossia all'interno delle mura della sede inquisitoriale o dentro i conventi, essenzialmente quando erano destinati ai «reconciliados», coloro a cui veniva concesso il perdono e la riammissione in seno alla chiesa, obbligati per questo a vari gradi di penitenza, da quello puramente spirituale fino alla prigionia o all'esilio. Vi erano poi quelli pubblici, la maggioranza, in cui comparivano sia i

⁹³ *Ibidem.*, p. 103

⁹⁴ *Ibidem.*, p. 105

«reconciliados», sia soprattutto i «relaxados», coloro che venivano consegnati al braccio secolare per l'esecuzione della condanna a morte⁹⁵.

Nella più antica descrizione di un auto-da-fé conosciuta, a opera dell'inquisitore João de Mello per D. João III nel 1544, si nota come l'autore fosse particolarmente orientato a osservare e descrivere le reazioni degli astanti, come a voler trovare conferma di una condotta e una politica giusta ed efficace. Dunque il bel tempo, o la compostezza della processione, guidata da un «crucifixo especialmente precioso», l'atteggiamento di «moderação indulgente» degli inquisitori, tutto era letto come la benedizione divina per un agire legittimo e opportuno. Ma con il tempo questa sobrietà andò progressivamente perdendosi, lasciando il posto a un antitetico spettacolo magnifico e pomposo, organizzato secondo un cerimoniale maniacalmente meticoloso, al quale assistevano le più alte autorità, fra cui il Re in persona, e tutta la cittadinanza, al pari di una festività pubblica⁹⁶.

Ciò che risulta più impressionante è l'imponenza della macchina che veniva messa in azione intorno alla celebrazione di un auto-da-fé. Insieme alle visite del Re, per le quali le esecuzioni rappresentavano un'occasione, queste cerimonie sanguinarie erano gli eventi di maggior risonanza nella vita di una comunità, destando enorme scalpore, con le processioni dei condannati e le esecuzioni nella piazza principale. Era essenziale che durante le celebrazioni comparissero il maggior numero di condannati, perché tutto fosse il più spettacolare possibile, e a questo scopo le condanne e le colpe erano ripetute di continuo, perché il pubblico si convincesse della legittimità dell'azione inquisitoriale. Inoltre gli auto-da-fé rappresentavano una dimostrazione di potere. L'inquisitore che presiedeva figurava come la persona più importante della città ed era accompagnato dall'élite nobiliare locale, che lo assisteva con il ruolo di «familiar» e che per l'occasione sottostava ai diretti ordini del Sant'Uffizio⁹⁷.

⁹⁵ In genere questo trattamento veniva riservato ai giudei e risparmiato a tutti gli altri ordini di eretici e uno dei principali effetti che tale politica ebbe fu di spargere l'idea che il Portogallo fosse un paese pieno di ebrei.

⁹⁶ I sermoni dei *pregadores*, nella maggioranza dei casi frati domenicani, erano pubblicati e costituivano uno dei generi prediletti dal pubblico, al pari delle storie di avventura o delle *novelas de naufrágio*. Anche questo faceva parte della strategia di condizionamento dell'opinione pubblica. Cfr. *Ibidem*.

⁹⁷ Dato che il potere del Tribunale Inquisitoriale dipendeva direttamente dalla Santa Sede ed era svincolato dall'autorità civile, nel protocollo cerimoniale, nessuno, nemmeno il Re, poteva occupare una posizione più «alta» di quella occupata dagli Inquisitori. Se il Re era presente, assisteva da una finestra che dava sulla piazza, come uno spettatore privilegiato. Se era presente il vescovo, partecipava come invitato da una sorta di palchetto chiuso. Cfr. *Ibidem*.

Vi è poi da considerare la reazione del popolo, che assisteva alle atrocità del supplizio dei condannati in una sorta di giubilo ed esaltazione di massa. Per quanto sarebbe opportuno analizzare il fenomeno in maniera più approfondita e da una prospettiva antropologica, a un primo esame esteriore sembra che il rituale assumesse una natura sacrificale e di purificazione collettiva: «tratava-se de sacrificar à divindade e de exorcismar o mal»⁹⁸. Ma vedeva coinvolta una popolazione storicamente riconosciuta ostile alle atrocità gratuite e incline a un sentimentalismo indulgente, come testimoniano i resoconti delle esecuzioni di giurisdizione comune. Certamente era cruciale, per il diffondersi di un atteggiamento così impietoso, che a essere giustiziati fossero soggetti estranei alla comunità, verso i quali non si nutrivano sentimenti di fratellanza o simpatia. Inoltre, secondo le sentenze, i condannati vivevano al di fuori della legge cristiana, erano presentati come portatori di disgrazie, segnati dalla maledizione. Non erano uomini, ma reincarnazioni del diavolo a essere bruciate davanti agli occhi del pubblico astante. Tramite questo rituale, il popolo si sentiva purificato, protetto e in qualche modo «risarcito» degli stenti e delle enormi difficoltà date dalla miseria:

«o auto-da-fé era o momento culminante da encenação destinada a sustentar a ilusão em que se fundava o sistema social de tensões afectivas (...). Por ele toda a instituição inquisitorial e toda a sociedade de que esa instituição era uma peça se justificavam e confirmavam sobrenaturalmente num rito mágico. (...) os auto-da-fé podem considerar-se como rito típico e fundamental da sociedade portuguesa, no qual (...) todos participavam, comungando no mesmo ódio medroso pelo judeu maléfico, e no mesmo respeito, não menos amedrontado, pelo Inquisidor que purificava o Reino e pacificava a divindade»⁹⁹.

⁹⁸ *Ibidem.*, p. 162

⁹⁹ *Ibidem.*, p. 162-163. Si tenga presente che il primo auto-da-fé venne celebrato a Lisbona nel 1540 e l'ultimo nel 1765.

Gli effetti dell'Inquisizione portoghese: esuli in patria

Il sistema messo in atto dall'Inquisizione in Portogallo sembrò avere – e ci si chiede in che misura la strategia fu deliberata – un effetto paradossale: piuttosto che annientare l'eresia incrementò in maniera esponenziale il numero di sospetti di giudaismo. Le famiglie giudaizzanti si moltiplicarono, furono accusati di cripto-giudaismo e processati in contumacia anche coloro che, fuggiti da tempo, non si trovavano più nei confini del Paese. Bersaglio d'eccezione per gli Inquisitori erano i matrimoni misti, fra nuovi e vecchi cristiani, che secondo la visione cattolica corrompevano la fibra dei fedeli sinceri e che erano stato oggetto, negli anni, di una regolamentazione incostante da parte dei sovrani. In realtà, sotto un profilo puramente sociologico, la mescolanza fra le famiglie era prova e indice del grado di assimilazione delle due comunità, quella ebraica e quella cristiano-portoghese, una tendenza che nessun esame inquisitoriale voleva e poteva essere in grado di scorgere. Era impossibile proibire tali unioni: non si trattava, infatti, ufficialmente di matrimoni misti, giacché per la legge i futuri coniugi praticavano la medesima religione e l'unica possibile, quella cristiana. Non vendo la facoltà di abolire le unioni, gli Inquisitori pensarono di aggirare l'ostacolo giudicando i figli nati da matrimoni misti come giudaizzanti e in alcuni casi arrivando ad accusare persino i vecchi cristiani che si erano mescolati ai nuovi, esasperando a tal punto i malcapitati che arrivavano a confessare atti mai commessi.

Il fatto che il fenomeno fosse oggetto di una tale attenzione, oltre che della continua indecisione da parte dei governanti, era il segno tangibile di una tenace volontà discriminatoria, in grado di creare quella che Saraiva ha definito una vera e propria «fabbrica di Ebrei»; presto non fu più una questione semplicemente religiosa, e il *discrimen* si spostò progressivamente sulla «purezza di sangue».

Al fine di permettere alla macchina inquisitoriale di continuare a funzionare, occorreva quindi sostituire alla categoria di «giudaizzante in atto» quella di «giudaizzante potenziale» o «sospetto», in modo da avere facoltà di giudizio sul maggior numero di persone possibile. Inoltre, assumere come indice di colpevolezza la purezza di sangue permetteva al meccanismo mistificatorio di

funzionare senza intralcio, giacché la popolazione portoghese nei secoli si era mischiata a innumerevoli popolazioni e genti, come celti, mori, romani, fenici, oltre naturalmente ai semiti. In una tale mescolanza risultava difficile stabilire quale fosse veramente la «razza portoghese» e, nel caso dei supposti giudaizzanti, dove finisse il portoghese lasciando spazio al *cristão-novo*, ampliando ulteriormente il campo d'azione del tribunale inquisitoriale.

Ma vi era anche un altro canale per identificare inesorabilmente i nuovi cristiani, ossia il parametro economico-sociale: in numerosi documenti, sia di carattere amministrativo che di ambito letterario, si trova ampiamente utilizzata la definizione «gente da nação», nient'altro che un modo per indicare in questi individui mercanti e uomini d'affari, «homens de negócio». In questa prospettiva sarebbe possibile inquadrare la questione in termini diversi, più spiccatamente politico-sociali, vedendo il conflitto aperto sui due fronti come una sorta di «lotta fra classi» fra nobiltà e borghesia in piena ascesa.

Se è indubbio, infatti, che molti nobili avevano contratto matrimoni misti, «sporcando» pertanto il proprio sangue, è altrettanto vero che questi casi non solo rimasero in sordina, ma vennero definitivamente taciuti attraverso la pratica della «familiatura do Santo Ofício», ossia lo stratagemma che l'Inquisizione trovò per attirare l'aristocrazia dalla propria parte, permettendo ai nobili di assumere la carica di «familiares» e collaborare quindi all'organizzazione dei processi e delle condanne:

«o diploma de “familiar de Santo Ofício” era uma espécie de superatestado de limpeza de sangue e, concedendo-o aos nobres, a Inquisição fazia deles seus colaboradores e aliados. (...) Expressão visível e simbólica da situação real, que fazia dos nobres os perseguidores e dos burgueses os perseguidos»¹⁰⁰.

Le fonti sono concordi nell'identificare come borghesi, ossia prevalentemente mercanti, amministratori, professionisti, intellettuali, la maggior parte dei condannati per giudaismo dall'Inquisizione. Infatti questi soggetti, oltre a non rispettare i principi evangelici secondo cui Dio aveva creato la povertà e la ricchezza come stati immutabili, non solo si erano arricchiti grazie alle proprie forze, ma nella Penisola Iberica erano per giunta ebrei, gli «assassini di Cristo», una maledizione perpetua e ben alimentata che provvedeva a tenere questo settore della società totalmente al di fuori della mentalità cristiana.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 201

A ben vedere, dunque, dopo secoli di pace e armonica commistione, l'ebreo in Portogallo acquisì per un quarantennio il doppio *status* di «esule in patria», sia sul piano religioso, costretto dal meccanismo perverso del *baptismo em pé* a vivere in una condizione di clandestinità spirituale, sia sul piano sociale, giacché il suo essere portatore di spinte innovatrici e progressiste, in vista della modernizzazione di un paese strutturalmente arcaico, fu a tal punto contrastato da potersi compiere solo al di fuori dei confini iberici.

Da «esuli in patria » a esuli autentici: mercanti e non solo

L'accezione di «*nação portuguesa*», riferita alla comunità locale dei mercanti ebrei portoghesi, fu utilizzata per la prima volta fuori dai confini iberici nel 1511, in un documento ufficiale dalla Municipalità di Anversa. In realtà, come si è visto, erano stati gli stessi ebrei portoghesi a darsi tale denominazione e in Portogallo si trovavano registrati in questo modo nei documenti già da tempo, pur con diverse varianti: «os da nação», «gente da nação», «homens de nação», «mercadores de nação». Preferivano utilizzare tale definizione in luogo di «portoghesi», dato che a quell'epoca, per un determinato lasso di tempo, in Europa «portoghese» divenne sinonimo di ebreo *tout court*, senza alcuna specifica menzione a un'attività fortemente connotativa di un tipo umano e sociale.

Per risalire a questo uso occorre partire da lontano. Il termine «nazione» ricorre già nell'Antico Testamento circa 500 volte, ma sempre in riferimento ad altri popoli, popoli stranieri, diversi dal popolo eletto. Anche nella Roma classica *natio* designava un gruppo di stranieri, che nello specifico caso dipendevano da uno statuto subordinato a quello che regolava i cittadini romani, così come nel Medioevo, quando i gruppi di stranieri accomunati da una stessa origine erano chiamati «nazioni», per esempio nelle Università. A partire dal secolo XIII invece il termine assunse un significato più ampio e filosofico, ossia cominciò a indicare la comunanza di opinione di una certa collettività, o l'insieme delle autorità di un'élite socio-politica o culturale. Secondo l'opinione di Gérard Nahon¹⁰¹, l'insigne ebraista francese, l'uso dell'accezione «nação» da parte degli ebrei

¹⁰¹ Per la trattazione di questa parte cfr. gli studi di Gérard Nahon, in particolare G. Nahon, *Les hebreux*, Paris, Editions du Seuil, 1963.

portoghesi esiliati aveva un significato preciso, secondo cui le comunità si consideravano in qualche modo un «corpo ecclesiastico», con un potere esecutivo subordinato a quello legislativo e provvisto di strumenti amministrativi propri. Nel caso delle «Nações» sparse in Europa, esse erano molte ed estremamente disperse, ma ognuna disponeva di un proprio sistema istituzionale, dove le differenze locali erano strettamente rispettate, e dipendeva da una città-madre che fungeva da riferimento per qualsiasi problema o disputa, sia di carattere legale che dottrinario. Per contro, tali enclaves possedevano anche importanti tratti comuni, che permettevano a coloro che si trasferivano di città in città (e accadeva spesso, come si vedrà più avanti) di sentirsi il meno possibile spaesati e poter fare riferimento a una rete attiva di collegamenti e aiuti. Le maggiori famiglie erano cosmopolite e questo semplificava notevolmente le difficoltà linguistiche.

Alcune precisazioni sono tuttavia opportune. Il semplice mercante del XVI-XVII secolo non sempre era un uomo ricco, anzi, spesso si trattava di individui completamente in balia degli scherzi della sorte. Coloro che, tra gli ebrei esuli, si rivelarono mercanti fruttuosi, in realtà erano anche molto altro, medici, rabbini, autori di fortunati testi esegetici, religiosi e filosofici. Di fatto la maestria o la predisposizione agli affari nacquero inizialmente come espediente per far fronte alla preclusione a un'infinità di mestieri e all'epoca mantenevano ancora quell'accezione che veniva direttamente dall'antichità classica: commerciare significava primariamente comunicare, e comunicare era essenziale per la sopravvivenza di questi gruppi. Non si dimentichi inoltre che le condizioni di continua precarietà in cui gli esuli erano costretti a vivere, anche solo territorialmente, costringeva questi individui a rendersi dipendenti solo da beni mobili e facilmente trasferibili. La pratica endogamica, oltre a essere un costume culturale e religioso che i giudaizzanti continuarono a praticare anche nella clandestinità, in un contesto così discontinuo, si prestava benissimo alla creazione di vere e proprie reti familiari di commerci e scambi¹⁰².

¹⁰² Cfr. l'analisi di A. C. Carvalho, *Op. cit.*

Un cammino identitario stravolto

Per quanto sia forse inopportuno parlare di una vera e propria ideologia della gente da Nação, a fronte di tale compagine socio-antropologica è lecito domandarsi se sia esistito un loro atteggiamento comune nei confronti del mondo, una mentalità che li abbia contraddistinti come gruppo in opposizione ad altri gruppi. Il primo dato che emerge, a un iniziale esame delle fonti, è una generale tendenza alla prudenza, di matrice spiccatamente mercantile, così come alla ponderazione e al buon senso di fronte all'avventatezza e al fanatismo tipici dell'epoca. Secondo il parere di António José Saraiva¹⁰³, tale inclinazione è manifesta in alcuni testi seicenteschi di noti nuovi cristiani, come Duarte Gomes de Solis¹⁰⁴ o Manuel Fernandes Vila Real¹⁰⁵. Essi tentarono di diffondere l'idea secondo cui uno dei principali danni dell'operato dell'Inquisizione era di natura economica, in quanto ostacolava la maggiore fonte di arricchimento per una società, ossia il commercio¹⁰⁶.

Occorre tenere presente un altro aspetto fondamentale, correlato a questa tendenza al pragmatismo mercantile: la questione etnico-sociologica e quella religiosa rappresentavano tendenzialmente due piani ben distinti e separati per la nuova borghesia nascente. Il prototipo del borghese-tipo è infatti sostanzialmente ateo o agnostico, perché *arbiter fortunae suae*, demiurgo del proprio destino, favorevole o avverso che sia. Il «portoghese de Nação», mercante e neo-borghese, che apparteneva pertanto a una casta molto potente e ricopriva incarichi ambiti e strategici, catalizzava in questo modo, da entrambi i fronti religiosi, invidie e risentimenti¹⁰⁷.

¹⁰³ Cfr. A. J. Saraiva, *Op. cit.*

¹⁰⁴ Mercante portoghese, nato fra il 1561 e il 1562 a Lisbona, assunse nell'esilio il nome di Jacob Aboab. Per approfondimenti cfr. *Dicionário do Judaísmo Português*, Lisboa, Editorial Presença, 2009 alla voce relativa.

¹⁰⁵ Scrittore politico e diplomatico portoghese (1608-1652), accusato di pratiche giudaiche e bruciato dall'Inquisizione come impenitente. Cfr. *Ibidem*.

¹⁰⁶ Anche Padre António Vieira, con il suo acume precursore dei tempi, sostenne la medesima argomentazione a difesa dei *crístãos-novos*, distinguendo fra le due politiche economiche che un governo può abbracciare, quella del «rendimento dos tributos, que (...) além de ser violento, necessariamente mingua» e quella del commercio, che «a ninguém molesta e sempre vai em aumento». In *Obras Escolhidas*, vol. IV, «Razões apontadas para El-Rei D. João IV».

¹⁰⁷ In Brasile, dove ugualmente molti *crístãos-novos* emigrarono, essi godettero al contrario di una tale libertà che avrebbero potuto senza grandi impedimenti fondare comunità ebraiche attive e floride, cosa che non successe. A parte qualche caso isolato, si può dire che non sia esistita una tradizione marrana in Brasile, sostanzialmente perché l'obiettivo di questi gruppi era un altro, di carattere economico e specialmente commerciale. Cfr. A. J. Saraiva, *Op. cit.*

Il problema religioso, pertanto, si può inquadrare in altri termini, giacché, al di là della loro attitudine cosmopolita e tendenzialmente scettica, la conversione forzata e la conseguente persecuzione inquisitoriale avevano posto questi individui in una condizione di sospensione spirituale, come di attesa (da cui poi scaturì necessariamente l'aspirazione messianica di questo particolare frangente). Di fondo vi era un'esperienza traumatica, ossia la conversione forzata, che aveva cambiato le carte in gioco. Quell'esperienza rappresentava l'elemento catartico da cui scaturisce una cesura, un *ante* e un *post*, un non-ritorno, che mette un punto teorico ed emotivo nella continuità storica dell'identità di un gruppo. A partire da quel momento, da un'identità omogenea nacquero identità molteplici e differenti, discontinue e difficilmente conciliabili.

Da una parte vi era quella minoranza che, sotto il velo della conversione, era rimasta fedele alla religione del gruppo natio di appartenenza, minoranza che, in patria, si era gradualmente estinta, o con la morte o con l'emigrazione. Al capo opposto si poneva chi era diventato un cristiano fanatico e intransigente, persecutore a sua volta degli antichi confratelli. Nel mezzo stava una grande massa di persone per le quali, a partire dal battesimo di massa, era iniziato un lungo percorso obbligato di inquietudine e instabilità spirituale, che avrebbe portato, di fatto, ad assumere un atteggiamento critico e dinamico, secondo due direttrici principali.

Coloro che, passando attraverso due fedi, quella ebraica e quella cristiana, avevano finito per disprezzare l'aspetto rituale proprio della dimensione religiosa, perché eccessivamente precario e mutevole, erano passati a ricercare un'esperienza spirituale più vera e personale, libera dall'artificio coattivo dell'esteriorità (come nei casi esemplari di alcuni noti mistici spagnoli, per esempio Santa Teresa, originaria di una famiglia conversa). Chi, ugualmente disilluso dalla fugacità dei riti, aveva fatto propria, anche sul piano religioso, quell'attitudine tendenzialmente scettica e sostanzialmente aporetica, tipica della neo-borghesia mercantile, aveva scelto di abbracciare la dottrina materialista averroista che definiva «impostori» i fondatori delle tre principali religioni monoteiste, tutte storicamente presenti nella Penisola Iberica. Vi è infine un altro elemento da prendere in considerazione, ossia l'effetto che ebbe l'azione del Sant'Uffizio nella progressiva mutazione identitaria dei *crisãos-novos*: «Até onde

chegou e que efeitos teve o processo de dissimulação com que a Inquisição procurou inverter a assimilação, em curso, da antiga comunidade judaica?»¹⁰⁸.

Esistono sono forti probabilità che, a fronte della minaccia inquisitoriale, le famiglie in odore di eresia (o perché avevano antenati ebrei, o perché avevano parenti passati sotto processo) tendessero a isolarsi, a non entrare in contatto con i vecchi cristiani, tra cui si annidavano innumerevoli potenziali accusatori, formando quindi dei nuclei chiusi e autoreferenziali, dove il seme del giudaismo poteva tornare a germogliare. La persistenza e la fisionomia di questi gruppi «occulti» variavano considerevolmente a seconda del contesto geografico e sociale in cui si formavano. Nelle città e negli agglomerati più popolosi, dove tutto è, per sua natura, mutevole e nulla riesce a essere davvero persistente, non c'era estremo bisogno di celarsi o isolarsi, poiché la dinamicità e la varietà di incontri e occasioni aiutavano a confondersi. Nei piccoli centri, al contrario, in cui peraltro la mentalità era connaturatamente meno incline alla mondanità borghese e dove era molto difficile sfuggire al controllo e agli sguardi indagatori dei vicini, si sviluppò e si radicò l'attitudine «marrana» che contraddistinse il *cristão-novo* iberico e che ancora oggi risulta difficile storicizzare.

Entrambi i gruppi, tuttavia, sia i *cristãos-novos* dei villaggi che quelli cittadini, si trovarono di colpo nella paradossale situazione del prigioniero potenziale, ossia di colui che, sebbene fuori dal carcere, ha puntato addosso lo sguardo indagatore dell'opinione pubblica, della politica, della religione, del popolo, dai quali è già stato preventivamente condannato. Tale *status*, che il marrano, o presunto tale, viveva quotidianamente, lo poneva su un piano differente da quello dell'uomo comune, gli consegnava una coscienza diversa del suo proprio cammino nella Storia, lo portava a problematizzare la propria realtà contingente: «a persistência do cristão-novo é um problema de relação e de situação, não um problema de substância congenital»¹⁰⁹.

È lecito chiedersi, allora, che genere di coscienza questi uomini acquisirono progressivamente. Se essi si resero conto della propria forza come borghesia nascente, come classe che aveva le carte per scalzare le vecchie oligarchie e sostituire ad esse una forza mutevole perché dinamica, progressista, aperta e propositiva. Oppure se riuscirono, contestualmente a quanto stava accadendo, a

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 226

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 229. Questo è ben evidente anche nella reazione giubilante del popolo alle atrocità degli auto-da-fé descritta più indietro.

inquadrare anche l'Inquisizione come portatrice di una palese contraddizione intrinseca, dove la persecuzione di un'intera classe sociale, minaccia sempre meno potenziale e sempre piú effettiva dello *status quo*, veniva beffardamente mascherata da redenzione o punizione di tante singole coscienze individuali. Quello che è certo, pur restando aperti tali interrogativi, è che in alcuni fortunati casi seppero sfruttare le potenzialità della propria condizione per portare a termine obiettivi altamente aleatori, riuscendo a conservare, perlomeno *in nuce*, anche la propria identità religiosa.

II.UN APPRODO PRECARIO

Comunità marrane in Italia: Ancona, Livorno, Venezia

«A porre fine alla presenza degli ebrei nel paese fu dunque una conversione generale di proporzioni ineguagliate, e realizzata con un incredibile spiegamento di forze»¹¹⁰.

Cecil Roth, portavoce di un punto di vista strettamente ebraico, pone dunque la differenza fra *conversos* spagnoli e *cristãos-novos* portoghesi nella capacità sostanziale di opporsi: mentre gli spagnoli sembrarono convertirsi più per una questione di convenienza e senza la reale minaccia di un pericolo immediato, giacché per loro la fuga fu una soluzione percorribile, in Portogallo pochissimi giunsero consenzienti al fonte battesimale, dato che le modalità di conversione di massa non lasciarono, di fatto, alcuna alternativa¹¹¹. Secondo tale prospettiva, mentre i nuovi cristiani spagnoli sparirono nel corso dei secoli, assimilandosi completamente alla vecchia compagine cattolica, in Portogallo questi soggetti permasero a lungo e divennero nella realtà dei fatti giudaizzanti, passando alla storia come *marrani* e offrendo all'Inquisizione un vasto campo d'azione.

Come si è potuto evidenziare, in Portogallo le circostanze furono notevolmente diverse che in Spagna. Al momento della cacciata l'inquisizione spagnola esisteva già, dunque fu relativamente agevole organizzarla e dirigerla verso una specifica categoria di eretici; in Portogallo invece la sua istituzione richiese molti anni, durante i quali il *marranesimo* poté radicarsi con estrema facilità.

Mentre il cripto-giudaismo proliferava nel paese, coloro che non reputavano sicuro o che semplicemente non accettavano di praticare in segreto in patria decisero di fuggire ugualmente, nonostante come *baptizados-em-pé* fossero ufficialmente autorizzati (per non dire obbligati) a restare: Europa Centrale, Africa, Balcani e Medio Oriente e Italia furono le principali destinazioni di questo flusso di esuli¹¹².

¹¹⁰ Cecil Roth, *Op. cit.*, p. 55. Chiaramente si pose fine alla presenza *ufficiale* degli ebrei nel paese, che invece rimasero in larga parte come cripto-giudei.

¹¹¹ Inoltre fu un trattamento che fece poche distinzioni di sorta, né di ceto, né di età, né di prestigio, cultura o peso politico.

¹¹² Lasciare il paese non fu comunque cosa semplice, dato che il Re vi si oppose strenuamente stabilendo che i nuovi cristiani potevano imbarcarsi solo con una speciale licenza reale: «I nuovi cristiani furono costretti contro la propria volontà a vivere in mezzo a una popolazione estranea, che, già piena di odio e di disprezzo, era gelosa dei loro successi ed era costantemente aizzata contro di loro da un pulpito di un clero fanatico». *Ibidem.*, p. 58

L'approdo italiano

Ripercorrendo dunque il processo di fondazione dell'Inquisizione portoghese, nata come riflesso dell'analogo tribunale spagnolo, e preparandosi a seguire il cammino che portò alla fuga dei *giudaizzanti* dalla Penisola Iberica, si è potuto tracciare, per quanto a grandi linee, il percorso storico che diede origine, già in patria, a quel fenomeno noto come *criptogiudaismo iberico*. Sono state illustrate le differenze sostanziali che intercorsero fra la direttrice spagnola, dove le prime persecuzioni e rivolte di massa si verificarono alla fine del XIV secolo, e la politica antiebraica portoghese, successiva al 1497, anno della prima conversione forzata ordinata da D. João II, dissomiglianze che dipesero dalla diversa reazione politica alla presenza ebraica nei due paesi. Si pensi solo ai quasi sessant'anni di distanza che trascorsero fra l'istituzione dell'Inquisizione in Spagna – nel 1478 – e la nascita ufficiale del *Tribunal do Santo Ofício* portoghese nel 1536, che peraltro entrò pienamente in funzione dopo un quinquennio. Tuttavia, se oggi la storiografia ha permesso di individuare e categorizzare due identità «socio-geografiche» ben distinte¹¹³, all'epoca dei fatti la confusione, anche solo terminologica, tra *converso*, *nuovo cristiano*, *giudaizzante*, *marrano*, *cripto-giudeo*, era pressoché totale, senza contare che, di prassi, nei documenti ufficiali dei porti d'approdo il termine generico «hispano» stava a indicare individui di provenienza indifferentemente spagnola o portoghese.

Sebbene in apparenza sembri ovvio, è necessario in prima istanza fare una precisazione di carattere lessicale: a seconda dei contesti, alcuni termini venivano considerati equivalenti. Nel mondo cattolico dire *converso* o *nuovo cristiano* era analogo, come per il mondo ebraico era equivalente parlare di *giudaizzante*, *marrano* o *cripto-giudeo*. Il problema nacque quando in Portogallo l'accezione *cripto-giudeo* diventò pretestuosamente sinonimo di *nuovo cristiano*, poiché si intendeva deliberatamente dubitare della sincerità della conversione. I due contesti si mescolarono, dando adito di norma a spontanee sollevazioni di massa, in alcuni casi anche duramente punite dai governanti, e parallelamente a una precisa

¹¹³ Oggi generalmente la storiografia ufficiale tende a identificare l'ebreo spagnolo non con il cosiddetto *giudaizzante* o *marrano*, ma piuttosto con colui che incorreva nel peccato di *apostasia* rinnegando in toto l'antica fede dei padri; egli in patria assumeva a tutti gli effetti una nuova identità, veniva battezzato per rinascere a nuova vita diventando un *nuovo cristiano*. Cfr. Renata Segre, *Una comunità marrana*, in *Storia d'Italia – Annali. Gli Ebrei in Italia*, vol. I, Einaudi, Torino, 2002.

politica di persecuzioni e repressione. La questione del contesto è focale: per tutti gli ebrei esuli il Levante ottomano diventò una nuova patria putativa, ultimo bastione di speranza e di approdo, oltre che per la sua vicinanza al Medioriente, sostanzialmente perché la differenza fra *cripto-judeo* e *cristão-novo* non aveva ragione di essere, non avendo il battesimo alcun valore per le autorità musulmane. Al contrario, durante il soggiorno italiano, la differenza restò cruciale, e se la tradizione storiografica ha mutuato una tacita corrispondenza fra i binomi *cripto-judeo/cristão-novo* e ebreo portoghese/ebreo spagnolo, è perché il riferimento nei documenti ufficiali a non meglio specificati «portuguesi» stava a indicare necessariamente individui che avevano ricevuto il battesimo ma erano già informalmente rientrati nel giudaismo. È pur vero che anche negli stati italiani la mescolanza di genti aveva portato spesso a identificare il *marrano* con lo spagnolo *tout court*, identificazione probabilmente dovuta all'impiego diffuso di quel termine generico di cui riferivamo prima, «hispano» e al fatto che la lingua «pubblica» delle comunità sefardite trapiantate fuori dalla Penisola Iberica era il castigliano, anche per i portoghesi. Ma le comunità erano composte naturalmente da ebrei di provenienza mista, in larghissima misura portoghesi, tra cui alcune delle famiglie più influenti dell'epoca, che venivano chiamati «levantini», probabilmente poiché dopo l'esodo dalla Penisola Iberica e prima di approdare in Italia avevano trascorso diversi anni nel levante ottomano. Quale che fosse la provenienza, tuttavia, una volta approdati in terra italiana da Occidente o dal Levante, l'apertura, per non dire in molti casi disponibilità, dei governanti nei loro confronti e il collegamento all'arrivo con i nuclei di giudei preesistenti, permettevano a molti un lento e prudente ritorno all'ebraismo, potendo scegliere se dichiararsi apertamente ebrei oppure fingersi in un primo tempo nuovi cristiani per poi passare all'antica religione.

Scandagliando le fonti storiche, ci si accorge facilmente come in realtà spesso la confusione fra spagnoli e portoghesi fosse voluta, e si vedrà poi come la questione identitaria supererà gli originari confini geografici appigliandosi a ragioni di carattere prettamente religioso e culturale.

Durante l'arco dei quarant'anni successivi al 1492 si verificò dunque un lento ma costante esodo di sefarditi verso l'Italia, tendenza che si intensificò dopo l'istituzione dell'Inquisizione in Portogallo nel 1536. Generalmente, nel viaggio degli esuli la prima tappa era Anversa, città portuale all'ombra della corona

spagnola e con accesso ai traffici di tutto il mondo, in particolare con le vecchie e nuove indie. Ad Anversa e da Anversa arrivavano e transitavano i più importanti scambi commerciali: spezie dall’Africa e dall’Asia (chiodo di garofano, noce moscata, pepe, cannella tra le più comuni, e poi caffè e tabacco), sale dalle saline di Setúbal e Cadice, argento dal Nuovo Continente, zucchero di canna dai Caraibi e dal Brasile, tessuti (specialmente lino e canapa) dalle provincie fiamminghe, lana dai Paesi Baschi e dall’Inghilterra, grano dalle regioni baltiche, e poi legname, carne, bestiame, armi, polvere da sparo e artiglieria pesante. Per il ricco e fuggiasco ebreo portoghese, tradizionalmente identificato con la figura del grande mercante internazionale, questa era senza dubbio la zona migliore dove trovare opportunità per i propri interessi, commerciali e religiosi¹¹⁴.

La questione religiosa restava però un problema: Anversa era una delle principali città dell’Impero, pullulante di guardie spagnole inviate direttamente da Carlo V a presidiare la strategica piazza. Non era certo un luogo dove vigesse la libertà di culto o la tolleranza verso gli eretici; anzi, secondo molte testimonianze anche qui era obbligatorio condurre una vita da cristiani, frequentando le chiese, prendendo i sacramenti e professando i riti ebraici in segreto.

Già a partire dagli anni trenta del Cinquecento fu Ancona a offrire un approdo ai sefarditi iberici provenienti dalle Fiandre o direttamente dalla Penisola Iberica. Il Papato aveva promosso una politica tollerante che aveva spinto varie compagnie di *turce, iudeii vel alii infideles* a raggiungere il porto adriatico per ragioni di commercio e scambio. In realtà la situazione per lungo tempo non raggiunse una stabilità, a causa delle resistenze dei maggiorenti della città e dei mercanti dei centri vicini (fiorentini, lombardi, veneziani), fino al culmine raggiunto, dopo l’ascesa sul soglio pontificio di Paolo IV, con il terribile auto-da-fé celebrato nel 1556. L’aspirazione di fare della Toscana una potenza marittima indipendente e l’apertura di Papa Paolo III verso gli ebrei levantini¹¹⁵ avevano spinto anche i Medici, nel 1548, a invitare i sefarditi spagnoli e portoghesi a stanziarsi nelle loro terre, specialmente a Pisa e Livorno. Si tentò di realizzare il progetto in varie fasi, tutte senza successo, di nuovo a causa dell’ostilità di Paolo IV che portò al rogo del 1556. Cosimo d’È Medici aveva offerto asilo a piccoli gruppi di famiglie sefardite portoghesi, specialmente alla casata degli Abravanel, poiché l’istitutrice

¹¹⁴ Cfr. l’analisi di António Carlos Carvalho in *Op. cit.*, 1999.

¹¹⁵ È ormai storiograficamente accettato che le accezioni di *levantini* e *portoghesi* indicano lo stesso gruppo di ebrei marrani, cfr. R. Segre, *Op. cit.*, p. 137.

di sua moglie, Eleonora di Toledo, portava questo cognome. Insieme agli Abravanel anche i Mendes e gli Enriques frequentarono la corte medicea, «trattati come nobili et cittadini», con privilegi nei commerci e tutelati dall'Inquisizione¹¹⁶. Dopo circa mezzo secolo, nel 1593, fu Ferdinando d'È Medici a istituire la «Livornina», la maggiore colonia sefardita in Italia. Egli infatti era deciso a fare di Livorno un grande porto commerciale e a tale scopo invitò i mercanti ebrei portoghesi che costituivano un'importante classe di mercanti affermati in tutta Europa. L'espansione di Livorno fu fulminea e con la popolazione crebbe anche la comunità ebraica, costituendo il 20% circa della popolazione totale. Nel giro di mezzo secolo la città divenne un porto più importante di Venezia, Genova e Napoli, dove si scambiavano le merci provenienti dal Nord e dalle colonie con quelle provenienti dal Levante e dal Nordafrica¹¹⁷.

La comunità veneziana

Nel composito panorama degli Stati Italiani, tuttavia, il centro più favorevole dove coltivare i propri interessi commerciali, sia dalla madrepatria, sia dal primo rifugio di Anversa, fu la Serenissima Repubblica di Venezia, e questo per molteplici ragioni di convenienza politica ed economica¹¹⁸.

¹¹⁶ I documenti redatti da Cosimo non furono mai resi ufficiali; del testo originale (del 1548), affidato ai portoghesi, non fu lasciata traccia nel suo archivio.

¹¹⁷ Sulle comunità di Livorno e Ancona cfr. Jean Pierre Filippini, *La Nazione Ebraica di Livorno*, in *Storia d'Italia – Annali. Gli Ebrei in Italia, vol. II* – Ed. Einaudi, Torino, 1997; Giuseppe Laras, *I marrani a Livorno e l'Inquisizione*, in *Livorno e il Mediterraneo. Atti del Convegno «Livorno e il Mediterraneo nell'età medicea», 23-25 settembre 1977*, Livorno, 1978; Cristina Galasso, *Alle origini di una comunità, Ebrei ed ebrei a Livorno nel Seicento*, Firenze, Leo Olschki, 2002; R. Segre, *Nuovi Documenti sui marrani d'Ancona*, in «Michael», IX, 1985

¹¹⁸ Per la trattazione di questa parte cfr. AA.VV., *Venezia centro di mediazione tra oriente e occidente, secoli 15-16, aspetti e problemi. Atti del 2° Convegno internazionale di storia della civiltà veneziana, Venezia, 3-6 ottobre 1973*, Firenze, Olschki, 1977; Roberto Bonfil, *Cultura e mistica a Venezia nel Cinquecento*, in *Gli Ebrei e Venezia (secoli XIV-XVIII)*, a cura di G. Cozzi, Milano, Comunita, 1987; Aaron di Leone Leoni, *La presenza sefardita a Venezia intorno alla metà del Cinquecento. I libri e gli uomini*, in *La Rassegna Mensile di Israel*, 2001, vol. 67, n° 1-2; Brian Pullan, *Ebrei d'Europa e l'Inquisizione a Venezia dal 1550 al 1670*, ed. Il Veltrò, Roma, 1985; Giuliano Tamani, *L'attività tipografica a Venezia fra il 1516 e il 1627*, in *Venezia ebraica*, a cura di U. Fortis, Roma, 1982. Di Pier Cesare Ioly Zorattini cfr. *Processi del S. Uffizio di Venezia contro ebrei e giudaizzanti*, Firenze, Leo Olschki Editore; *Fra tre Inquisizioni: i Dias tra il Sant'Uffizio di Pisa, Milano e Venezia*, in *Continuità e discontinuità nella storia politica, economica e religiosa. Studi in onore di Aldo Stella*, Vicenza, Neri Pozza, 1993 e *Ebrei sefarditi, Marrani e Nuovi Cristiani a Venezia nel Cinquecento*, in *E andammo dove il vento ci spinse: la cacciata degli Ebrei dalla Spagna*, a cura di G. N. Zazzu, Genova, Marietti, 1992

In primo luogo, nel Cinquecento, la città rappresentava il principale polo di smistamento e passaggio di uomini e merci verso l'Oriente, piazzaforte con cui i marrani portoghesi avevano già acceso un contatto da tempo e che volevano rimanesse attivo. Inoltre, nel secolo di affermazione della stampa, Venezia rappresentava il più fiorente centro di editoria ebraica, non solo per il numero di pubblicazioni realizzate, ma anche e soprattutto per l'eccellente livello qualitativo raggiunto dalle varie tipografie attive, del fiammingo Daniel Bomberg, di Aldo Manuzio, dei Parenzo, padre e figlio. Considerando le sue strategiche prerogative in campo editoriale e l'attrattiva rappresentata per la meritata fama di ospitalità e tolleranza, che la distingueva già da due secoli, non a caso Venezia acquisì particolare rilievo fra i rifugi strategici nel processo di accoglienza e integrazione dei gruppi di sefarditi esuli in Italia. Non bisogna infine dimenticare, a corollario di questa cornice, già di per sé bastante a chiarire l'importanza del ruolo di Venezia nella «questione ebraica» nell'Europa del Cinquecento, che proprio in questo particolare frangente storico ebbe origine il termine con cui nei secoli a venire furono abitualmente chiamate le zone di reclusione degli ebrei fra le mura cittadine. Il «geto», foneticamente storpiato in «gheto» per l'origine askenazita – ossia dall'Europa Centrorientale – dei primi ebrei che vi trovarono posto, non era che un'area della città nel quartiere di Cannaregio in cui erano situate le fonderie, appunto «geti» in veneziano. Per cercare di contenere e organizzare la presenza ebraica in territorio cittadino il Senato della Serenissima aveva stabilito con un decreto del 1516 che gli ebrei di qualsiasi *natione* dovessero risiedervi tutti ed esercitare le proprie attività, e aveva denominato la zona circoscritta Gheto Novo (a cui si aggiungeranno il Gheto Vecchio nel 1541 e il Gheto Novissimo nel 1633). Vi erano varie sinagoghe funzionanti concentrate nella zona ebraica, situate fra il Gheto Vecchio e il Gheto Novo, chiamate *Scholae* e divise a seconda della provenienza e del rito seguito dalle rispettive comunità. All'inizio del Seicento, quando la situazione degli ebrei cominciava ad assumere dei tratti più o meno stabili, anche dal punto di vista della distribuzione territoriale, esse erano il fulcro della vita comunitaria dell'Ebraismo della diaspora. Ancora oggi a Venezia le maggiori e più imponenti sono sopravvissute, testimoni architettonici della varietà di genti e riti: la *Schola Grande Tedesca* per gli askenaziti, la *Schola Italiana* per gli ebrei veneziani, e le due magnifiche sinagoghe sefardite, la *Schola Ponentina* (o Spagnola) e la *Schola Levantina* poste l'una di fronte all'altra nel Gheto

Vechio, la cui immagine esteriore voleva essere – e appare evidente, giacché si sono perfettamente conservate – lo specchio dell'importanza delle omonime comunità¹¹⁹.

Molti membri della prestigiosa e influente enclave sefardita erano discendenti di *conversos* iberici, poiché alle generazioni post-esodo Venezia era sembrata il luogo e l'occasione ideali per mettere in atto quel ritorno all'ebraismo atteso e preparato con tanta cura. Tuttavia occorre tenere presente che per gli ebrei portoghesi di stanza a Venezia il riferimento non era la Schola Ponentina, edificio culto dei fratelli spagnoli, bensì la Schola Levantina, tradizionalmente identificata con la comunità orientale, greca e turca. Come si è già accennato più indietro, certamente i portoghesi venivano accomunati agli ebrei orientali perchè molti di loro, prima di approdare in Italia, avevano trascorso alcuni anni nel Levante ottomano, con lo scopo di mantenere vivo e attivo il legame con l'Impero di Solimano. Ma vi era anche una ragione più strutturale, relativa alla naturale inclinazione delle enclave portoghesi, tradizionalmente più «nomadi» rispetto ai confratelli spagnoli, proprio per quelle caratteristiche socio-antropologiche messe in evidenza nel I capitolo.

Anche per quanto riguarda gli arrivi occorre fare un discorso distinto. Mentre «i ponentini» erano stati accolti a Venezia senza grosse difficoltà, tanto che già negli anni quaranta si poteva registrare la presenza di un discreto numero di spagnoli, un primo tentativo di afflusso negli stessi anni da parte di sefarditi portoghesi provenienti da Anversa era stato bloccato *in nuce* da un provvedimento direttissimo emanato dai Dogi. Il provvedimento aveva varie ragioni d'essere: essendo i portoghesi ricchi mercanti, si voleva evitare la concorrenza con i locali imprenditori patrizi. Inoltre vi erano troppi rischi di agevolare i legami fra i sefarditi e gli storici nemici ottomani, oltre alle possibili ritorsioni da parte dei governi iberici, impazienti di poter accusare Venezia di benevolenza verso eretici e apostati¹²⁰. A quell'epoca appariva ancora più vantaggioso alla Serenissima combinare affari con i marrani a distanza. Dunque, per quanto il dialogo con Venezia rimase aperto e pur se qualcuno riuscì a fermarsi, la maggior parte dei

¹¹⁹ Riguardo alla Comunità Levantina, infatti, essa aveva avuto il suo battesimo ufficiale non prima del 1589, grazie alla Condotta ottenuta tramite la costanza e intraprendenza del marrano portoghese Daniel Rodrigues. Il documento aveva permesso ai marrani di presentarsi a Venezia come Ebrei e costituirsi ufficialmente nel ghetto come Comunità, *Kahal Kadosh Talmud Torah*. Cfr. Aaron di Leone Leoni, *Op. cit.*, 2001.

¹²⁰ Non si dimentichi il diverso *status* con cui spagnoli e portoghesi circolavano in Europa. I portoghesi erano riconosciuti dalle autorità di molti paesi come *marrani*, dunque erano perseguibili come eretici.

sefarditi portoghesi decise, per il momento, di puntare sulla vicina Ferrara, dalla quale i marrani erano già da tempo corteggiati.

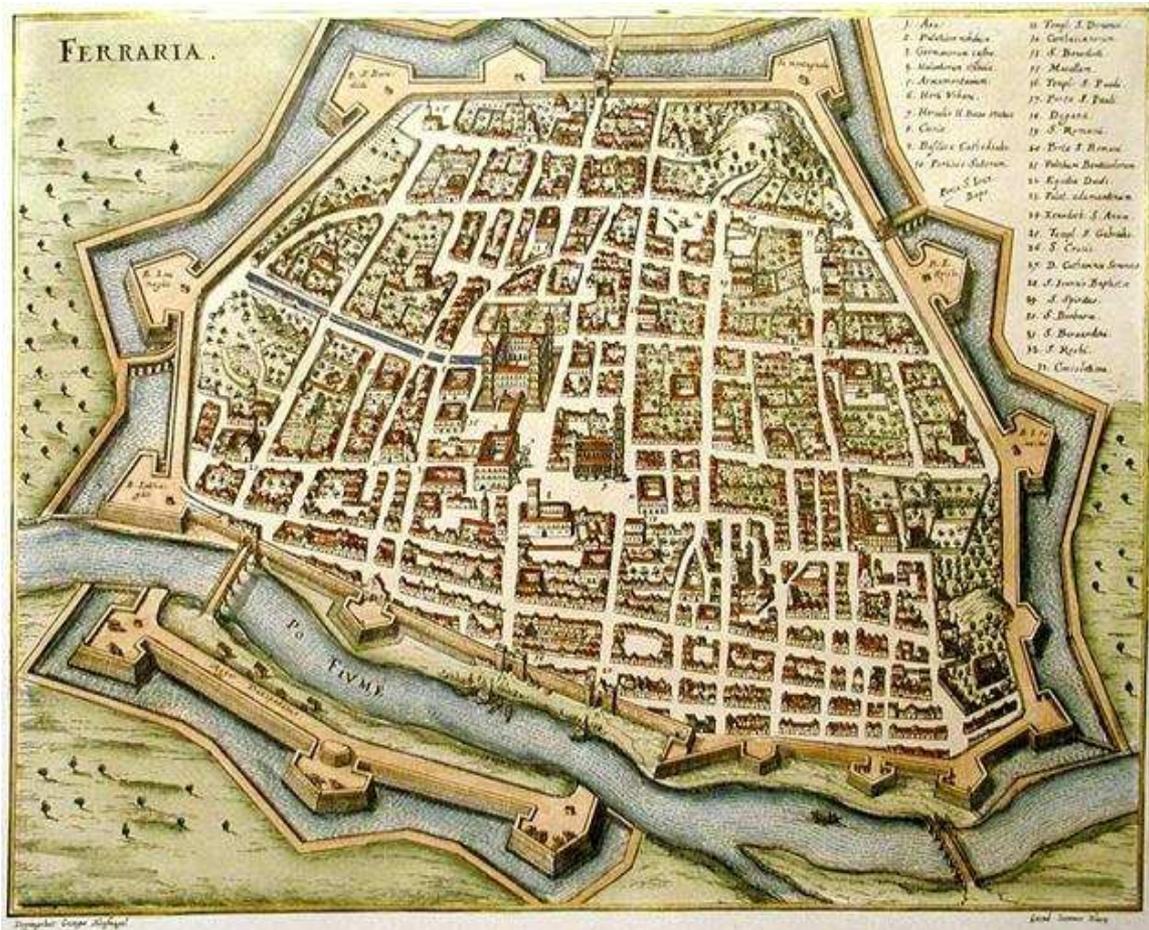
Ferrara

Fu negli anni quaranta che si formò a Ferrara la più durevole, numerosa e fiorente comunità sefardita italiana del Cinquecento, comunità che per ragioni politiche e storiche, dagli inizi degli anni sessanta tornò definitivamente a puntare su Venezia. L'afflusso degli ebrei iberici nella capitale estense avvenne in due ondate: la prima, perlopiù di spagnoli e subito successiva all'esodo del 1492, fu accolta da Ercole I; la seconda invece vide la massiccia presenza di *cristãos-novos* portoghesi in arrivo a piccoli gruppi dalle Fiandre a partire dal 1538.

Fin dall'arrivo dei primi nuclei di esuli, successivo all'editto di espulsione promulgato dai Re Cattolici, gli ebrei spagnoli avevano potuto godere in città di un «trattamento speciale» fatto di Statuti e Privilegi distinti da quelli degli ebrei italiani. La loro posizione li esentava principalmente dalle restrizioni imposte agli ebrei locali in fatto di attività professionali: essi infatti non avevano l'obbligo di gestire banchi di prestito su pegno, l'unico mestiere concesso ai membri della comunità ebraica autoctona. Oltre a ragioni di interesse economico, vi erano cause di evidente convenienza politica nella scelta di Ferrara come approdo provvisorio: la città era un raro esempio di perfetta corte signorile, priva di un tessuto imprenditoriale ma ricca di botteghe artigiane, appetibile luogo di consumo per gente colta e benestante. Il Duca era consapevole che la città aveva esaurito il suo ruolo di avamposto militare e che doveva ora puntare sul suo futuro mercantile, promuovendo la nascita di manifatture e collegandola ai porti vicini. Ercole II fu un grande statista e mecenate, oltre che un abile mercante e amministratore. Poiché aveva particolarmente a cuore lo sviluppo commerciale del suo territorio, intraprese iniziative di grande impatto strategico, anche con la collaborazione dei mercanti ebrei portoghesi, spinto da un vero e proprio animo pionieristico e spirito di progresso, oltre che per il mero obiettivo economico.

Intorno alla metà del Cinquecento, entravano e uscivano dai porti ferraresi navi cariche di tessuti, cuoio e pellami, prodotti grezzi e manufatti di vario genere, e poi derrate alimentari, tra cui granaglie, zucchero, oltre che armi. Vi sono forti probabilità che, insieme ad alcune di queste merci, soprattutto provenienti dai

territori dove i portoghesi avevano i propri uomini, vi fossero importanti testi ebraici in transito clandestino verso il Levante.



La presenza ebraica nei Ducati Estensi

L'insediamento ebraico a Ferrara e nelle altre principali città dei Ducati Estensi, e in generale in tutto il Nord e Centro Italia (con l'eccezione di Livorno), si consolidò intorno all'esercizio dei banchi di prestito su pegno «a modica usura», secondo un'espressione dell'epoca. Storicamente tale attività era esercitata fin dal Medioevo dagli ebrei italiani, i quali a questo scopo sottostavano a particolari leggi di carattere restrittivo stabilite dai governanti e verso le quali la Chiesa si era mostrata da subito in aperta ostilità, rifiutando per sua natura qualsiasi forma di speculazione. Tuttavia Ferrara aveva una lunga tradizione di laicità, grazie alla quale i governanti mantenevano un profilo il più possibile

indipendente dagli editti papali. Fin dal 1275 i governanti avevano autorizzato gli ebrei alla pratica di questa attività tramite un accordo stipulato direttamente con il Comune, dal quale i legati pontifici erano stati volutamente estromessi¹²¹. In realtà, nonostante il dissidio con il Papa non fosse sopito, l'intensificarsi degli scambi commerciali e l'incremento delle attività artigianali aumentarono esponenzialmente il bisogno di credito e la naturale soluzione fu la diffusione dei banchi di pegno, un processo obbligato al quale la Chiesa non poté opporsi.

Sebbene la legislazione per molto tempo non fece distinzione fra prestatori cristiani ed ebrei, la posizione dei due gruppi sociali era molto diversa: mentre i primi si sentivano minacciati dal mondo cattolico e chiedevano dunque ricompense ingenti per l'esercizio di una pratica per loro assai imprudente, gli ebrei non avevano altro settore in cui investire i propri capitali, poiché ostacolati dalla legge, e potevano permettersi di applicare tassi di cambio più vantaggiosi. Solo per gli ebrei, dunque, l'attività fu regolamentata da specifici capitolati, detti *condotte*, nei quali si stabiliva la durata e l'importo che i banchieri si impegnavano a pagare al Signore. In cambio ricevevano l'autorizzazione a rispettare, anche nell'esercizio della professione, le proprie usanze e i propri rituali: cessare l'attività di sabato, possedere una porzione di terra per le sepolture (l'orto degli ebrei), recitare la propria liturgia in privato o in una Sinagoga pubblica, rispettare i rituali legati al cibo e all'alimentazione.

Fu verso la metà del Quattrocento che la Curia romana cambiò atteggiamento, quando smise di lanciare i suoi anatemi contro la pratica ebraica dell'usura e cercò invece da questa di trarre dei vantaggi, applicando una forte tassazione e concedendo in cambio numerose deroghe alla propria usuale condotta nei confronti di comportamenti sospetti o equivoci. Il clero locale ebbe molte difficoltà ad adeguarsi a tale mutamento di condotta e per reazione si fece promotore di iniziative persecutorie antiebraiche con una veemenza ancora maggiore rispetto al passato.

Quando Alfonso I d'Este¹²² salì al trono nel 1505 riconfermò i privilegi concessi ai banchieri dal suo predecessore, Ercole I¹²³, ma solo due anni più tardi, sotto

¹²¹ Cfr. Aaron di Leone Leoni, *La Nazione ebraica spagnola e portoghese negli Stati Estensi: per servire a una storia dell'ebraismo sefardita*, Rimini, Luisè, 1992

¹²² Alfonso I d'Este (Ferrara, 21 luglio 1476 – Ferrara, 31 ottobre 1534) è stato duca di Ferrara, Modena e Reggio dal 1505 all'anno della sua morte. Figlio di Ercole I d'Este e di Eleonora d'Aragona, prese in moglie nel 1491 la sorella di Gian Galeazzo Visconti, Anna Maria Sforza, la quale morì undici anni più

l'influenza di alcuni consiglieri, si risolve a renderli ancora più restrittivi rispetto al passato. Tali scrupoli religiosi non dovettero però essere troppo radicali né duraturi giacché proprio sotto il suo governo cominciò l'afflusso nel Ducato dei primi marrani provenienti dal Nord Europa.

L'attività dei banchi di pegno coinvolgeva a quell'epoca una fitta trama di legami ed era gestita da intere famiglie e soci apparentati, raramente singoli individui. Le famiglie provenienti da fuori città, quando fornite di un capitale ingente, si insediavano con un notevole apparato composto di impiegati, fattori, domestici, di norma un insegnante rabbino per l'educazione dei figli e i nipoti, a volte anche un insegnante di musica o danza. Con il tempo si legarono ai gruppi di banchieri anche ebrei dediti ad attività diverse, beneficiando tacitamente dei privilegi di soggiorno a questi accordati; in cambio accettavano di partecipare al pagamento delle imposte che gravavano sui banchi insieme ai prestatori stessi¹²⁴.

A queste regole non sottostavano gli ebrei provenienti dalla Penisola Iberica, che fin dall'esodo del 1492 avevano contribuito a fondare una comunità autonoma e indipendente. A differenza degli ebrei autoctoni, essi poterono da subito esercitare le professioni corporative, l'artigianato e l'agricoltura, e come contropartita gli *Ebrei di Stato* ebbero l'assicurazione che «nessun'altro» – ossia proprio i nuovi arrivati gruppi di sefarditi – avrebbe potuto ottenere le concessioni per aprire un banco di pegno.

Gli ebrei locali, compresi quelli di ramo askenazita presenti fra le mura cittadine, erano comunemente definiti *ebrei vecchi*, oppure *ebrei sudditi*, *terrieri*, *nazionali*, o *dello Stato* – a volte erano indicati anche secondo la loro occupazione, *Ebrei Banchieri dello Stato* –, dove invece i nuovi arrivati costituivano le *Nazioni Forestiere*; la comunità portoghese, quando diventò numericamente prevalente, divenne per tutti la *Nação Portuguesa*. La prima testimonianza di contatto tra i marrani e Ferrara è di provenienza pontificia e datata 1529: si tratta di una *tolleranza*¹²⁵ papale nei confronti del soggiorno in città del giudeo Leone Gedelia (alias Juda Nigri) insieme alla sua famiglia e ai suoi compagni. Egli poteva

tardi. Nel 1506 si risposò con Lucrezia Borgia, figlia di Alessandro VI. Cfr. *Dizionario Biografico degli Italiani On-line*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma – www.treccani.it, alla voce corrispondente.

¹²³ Ercole I d'Este (Ferrara, 26 ottobre 1431 – Ferrara, 15 giugno 1505) fu duca di Ferrara dal 1471 al 1505 e uno dei principali mecenati e uomini di cultura del Rinascimento. Cfr. *Ibidem*.

¹²⁴ Come suggerisce il permesso accordato da Alfonso I di ripartire gli oneri su tutti gli ebrei della Città. Cfr. Aaron di Leone Leoni, *Op. cit.*, 2001

¹²⁵ Proviene direttamente da un documento in proposito firmato dal Duca l'abitudine di chiamare *tolleranza* sia la condotta dei banchi che la somma pagata dai banchieri per ottenere la licenza. Cfr. *Ibidem*.

«esercitarvi il prestito, condurre aziende agricole, non portare il segno e assumere servitù e balie cristiane»¹²⁶ e, benché esplicitamente menzionato come portoghese, nel documento Leone veniva equiparato agli ebrei autoctoni, di antica famiglia italiana o tedesca, tradizionalmente prestatori. Per molto tempo egli non sarà null'altro che questo, esercitando la professione in un piccolo borgo non lontano dalla capitale¹²⁷, sorte ben diversa da quella toccata ai confratelli giunti nel Ducato una decina d'anni più tardi appositamente per «esercitare commerci e manifatture, astenendosi dal prestito su pegno»¹²⁸, i quali godranno di grandissimi privilegi e dello *status* di mercanti.

Salito al soglio ducale nel 1534, nei confronti di questi nuovi sefarditi Ercole II confermò il decreto emesso da Ercole I all'arrivo degli spagnoli, finendo per assimilare nei documenti senza distinguo «spagnoli» e «portoghesi». Essi, nella loro totalità, furono indicati come *hebrei hispani*, denominação generica utilizzata di proposito per includere nel novero anche i portoghesi senza essere costretti a nominarli esplicitamente¹²⁹. I nuovi arrivati infatti avevano accettato l'invito del Duca con la speranza di poter ritornare all'ebraismo una volta messo piede in

¹²⁶ R. Segre, *Op. cit.*, 2002, p. 785

¹²⁷ In realtà, Gedelia si caratterizzerà come un personaggio controverso, degno rappresentante di quell'identità dissimulata tipicamente marrana. Se sotto il profilo religioso era un perfetto marrano, la sua identità sociale di piccolo prestatore nascondeva la figura di un grande mercante internazionale che si imporrà con fermezza nella nascente comunità anconetana. Cfr. *Ibidem*.

¹²⁸ Cfr. *Ibidem*.

¹²⁹ Il documento vergato da Ercole I è inserito all'interno del *Libro di Corame Rosso*, una raccolta di testi che riassume e rappresenta la stesura definitiva dei più importanti documenti legislativi sui privilegi delle Nazioni Forestiere (ossia mercanti ebrei portoghesi, spagnoli, italiani e tedeschi) emessi da principi italiani nell'arco di un secolo, tra il 1555 e il 1652. Il decreto in questione è datato 1555 ed è il documento più antico, dunque il primo a comparire nel Libro. Ercole II, salito al trono, si propose di confermare e proseguire nei confronti degli ebrei forestieri la politica intrapresa dai suoi predecessori tramite una serie di «mosse» dimostrative: nel 1538 rivolse un esplicito invito a raggiungere Ferrara ai marrani portoghesi di Anversa; nel 1542 permise che le controversie interne alla comunità venissero risolte alla maniera ebraica, nel 1550 concesse enormi privilegi e garanzie a Dona Graça Mendes, che per la prima volta a Ferrara si riappropriò del suo nome ebraico, in un salvacondotto che funse da precedente per l'intera Nação, e che in breve tempo permise l'arrivo di numerosi individui singoli e famiglie. Per comprendere meglio il senso del decreto del 1555 occorre dire che il documento intendeva applicare ai marrani di Ferrara quegli stessi privilegi che i marrani di Ancona si erano visti in un primo tempo concedere dai Papi Paolo III e Giulio III e poi improvvisamente revocare da Paolo IV, responsabile di una netta inversione di tendenza culminata nel terribile rogo del 1555. Dunque sembra che con tale decreto Ercole II non volesse in realtà proteggere gli ebrei sul suo territorio, in quanto già ampiamente protetti e garantiti, bensì prendere apertamente posizione contro la politica persecutoria e violenta del nuovo Papa. Nel documento si garantiva libertà e protezione anche a coloro che avevano attraversato una fase della propria vita come cristiani, dimostrando in questo modo che i marrani potevano riabbracciare l'Ebraismo in modo lento e progressivo, pur rimanendo ufficialmente cristiani e che Ferrara era effettivamente un territorio in cui vigea una totale libertà religiosa. Il decreto era molto importante anche perché con esso Ercole II sanciva l'autonomia giuridica e amministrativa della comunità sefardita stanziata in città, attribuendo ai *Parnassim* (ufficiali) della Nação Portoghese la facoltà di costituirsi in una speciale Magistratura in grado di legiferare e di disporre in merito a qualsiasi tipo di controversia interna alla comunità. Cfr. Aron di Leone Leoni, *Op. cit.*, 1992

territorio estense, sebbene il Duca, nella fase iniziale di arrivo e insediamento, probabilmente per uno scrupolo cautelativo, non avesse preso una manifesta posizione circa la questione religiosa, evitando accuratamente di utilizzare termini politicamente arrischiati come *cristiani nuovi*, *conversos*, *marrani*. Il suo invito fu rivolto quindi a quegli ebrei detti *levantini* e mirava palesemente ad attirare nel ducato soggetti in grado di intraprendere le attività tipicamente precluse per legge agli ebrei locali e verso le quali i sudditi cristiani non si erano dimostrati particolarmente capaci, come il commercio e la piccola imprenditoria. I nuovi arrivati non dovettero infatti sottostare ad alcuna rigida restrizione in termini di attività lavorativa.

Per questa grande manovra diplomatica Ercole II si avvalse dell'aiuto di tre collaboratori, fini conoscitori degli affari che riguardavano il trasferimento e l'accoglienza di ebrei su suolo italiano: il rabbino Yomtob, alias Isaac Bondi, esponente carismatico della già presente comunità sefardita; il mercante toscano Girolamo Maretta, o Maretto, a seconda delle fonti, uomo colto e sagace, per due anni Console per il Duca presso i Levantini di Ancona; infine l'ebreo ferrarese Salomon della Ripa, uno dei personaggi più importanti della comunità italiana¹³⁰.

Il primo contatto del Duca con la comunità sefardita avvenne dunque ad Ancona, nel 1538, proprio tramite Maretta, già in passato «console degli orientali, detti *levantini*» di nomina pontificia. Per la fiducia che costui riscuoteva da parte dei mercanti ebrei il Duca lo delegò a negoziare con costoro i privilegi e le licenze di cui avrebbero goduto nel suo territorio, assicurando di poter essere «mantenuti nel modo che vi verano, o come christiani o come hebrei»¹³¹. Maretta si mise subito in viaggio verso le Fiandre, dove ad Anversa riuscì facilmente a entrare in contatto con il capo della comunità sefardita, Diogo Mendes¹³² e dove i due stipularono un accordo con garanzie di natura sia economica che religiosa.

Le eccellenti capacità diplomatiche di Maretta e gli ottimi rapporti allacciati con Diogo Mendes ben disposero i mercanti portoghesi, che abbandonarono le resistenze avute in passato e si dimostrarono più aperti all'invito, sebbene intimoriti dal lungo viaggio attraverso territori sotto stretto dominio imperiale. I

¹³⁰ Nel 1556 ottenne il permesso di fondare a Ferrara un'Accademia di studi ebraici, cfr. *Ibidem*.

¹³¹ Renata Segre, *Op. cit.*, p. 787

¹³² Nei frequenti contatti fra Diogo Mendes e Girolamo Maretta, con riferimento costante a Ercole II, durati circa un anno, il primo dirà al «suo» ambasciatore, in un creolo ispano-portoghese, di aver fatto bene a puntare su Anversa «porque em minha mano, com sabes, esta muita parte do que a este negocio se debe dar». Cfr. Archivio di Stato, Modena (ASM), Lettere particolari, b. 885.

funzionari di Carlo V erano ben istruiti riguardo all'esistenza di un'organizzazione-ponte clandestina tra Lisbona e Anversa nata per permettere ai *cristaos-novos* di fuggire e giungere in Turchia, sapevano di dover impedire questa emorragia di *giudaizzanti* verso il Levante, per evitare che portassero al nemico ottomano – era questo il timore dell'Imperatore – segreti e nozioni che avevano reso il mondo occidentale il padrone assoluto dell'Europa.

Maretta affrontò il problema in termini diplomatici, tentando di sfruttare l'accordo fra Carlo V e Francesco I per il libero passaggio e soggiorno dei mercanti spagnoli e portoghesi in territorio francese. Naturalmente il privilegio non era concesso agli ebrei dichiarati, dunque le famiglie che si fossero spostate da Anversa sarebbero dovute risultare a tutti gli effetti formate da nuovi cristiani, senza accenno al legame con il Sovrano Turco, di cui si consideravano già sudditi, o all'intenzione di raggiungere in Turchia la comunità dei confratelli levantini. Tanto più che gli ebrei erano stati espulsi dalla Francia già nel 1394 e da allora non erano autorizzati a entrarvi. L'ambasciatore ducale non riuscì a ottenere alcun documento firmato con cui assicurarsi il transito, principalmente a causa dell'ambiguità di identità fra mercanti levantini, per i quali non vi era bisogno di alcun lasciapassare, ed ebrei, quali i gruppi in viaggio effettivamente erano; tuttavia convinse al trasferimento più di una tra le maggiori famiglie, che accettarono il rischio. Necessaria condizione doveva essere che a Ferrara i nuovi arrivati avessero piena libertà religiosa e agevolazioni fiscali per i propri beni e mercanzie, concessioni che il Duca accordò senza esitazione con due lettere patenti datate 30 maggio e 13 agosto 1538¹³³.

Secondo quanto scritto nei documenti, i mercanti spagnoli, portoghesi e levantini sarebbero potuti entrare a Ferrara in qualità di «Christiani come infideli» e tali rimanere per tutta la durata della loro permanenza. In realtà tutti entrarono come cristiani nuovi, poiché in nessun territorio europeo essi potevano circolare come ebrei, e a Ferrara poterono ritornare all'ebraismo in modo graduale e senza scossoni. Rabbi Yomtob, che godeva della piena fiducia del Duca, aveva il compito di curarsi del loro insediamento in città. Il Duca garantì che sarebbero stati «salvi et sicuri» e «per alcun modo vessati né molestati per quale si voglia causa», inaugurando un fatto straordinario, ossia l'apertura di uno stato cristiano a

¹³³ Cfr. Aaron di Leone Leoni, *Op. cit.*, 1992

ebrei in cui questi potessero praticare liberamente il proprio culto senza ritorsioni per il loro presente o per un pesante passato di abiura ancora da superare.

A Ferrara si costituì dunque finalmente una forte comunità ebraica, formata principalmente da sefarditi e da qualche ebreo *levantino*, ossia realmente orientale.

L'importanza della nuova *Nação* era resa evidente dall'organizzazione fortemente strutturata di cui si era dotata, con un consiglio direttivo composto da *Parnassim* e *Memunim* (dignitari e deputati), eletti democraticamente per la durata di un anno, con la facoltà di emettere ordinanze e regolamenti validi per tutti i membri della collettività, sia nella vita pubblica che privata. Il consiglio aveva anche il potere di impartire divieti e punizioni e la cosa sembra alquanto singolare se si pensa che gli ebrei locali (intesi sia italiani che tedeschi) non avevano nemmeno un proprio rappresentante per regolare i rapporti fra la comunità e le autorità governative.

Posta in questi termini la questione diventava evidentemente critica per lo Stato Pontificio poiché il tutto era avvenuto senza che il Duca avesse messo in atto alcun tipo di consultazione con il Pontefice. Di conseguenza la Chiesa non riuscì – o non volle – adottare una politica aperta e univoca nei confronti di una condotta eccessivamente liberale da parte di Ercole II e si mantenne su posizioni ambivalenti, di vigile apertura o forte chiusura a seconda delle inclinazioni di chi sedeva sul soglio papale.

La fondazione della *Nação* infatti era potuta avvenire in condizioni particolarmente favorevoli giacché all'epoca dei trasferimenti il Papa era Paolo III, personaggio pacifico e timidamente tollerante, il quale, visitando Ferrara su esplicito invito del Duca, aveva dichiarato che i nuovi venuti potevano essere considerati ebrei a tutti gli effetti, sconfessando con una parola le impressionanti operazioni di conversione forzata realizzate dall'Inquisizione iberica. Forte di questo avallo, nel 1550 Ercole II emise un *Salvacondotto Generale per la Nação Ebraica Lusitana e Spagnola* con il quale concedeva illimitata protezione, il diritto di fondare sinagoghe e vivere secondo le usanze ebraiche e infine esercitare qualsiasi tipo di mestiere salvo l'usura, che era appannaggio degli ebrei locali¹³⁴.

La politica pontificia nei confronti degli ebrei *hispani* di Ferrara rimase sostanzialmente favorevole fino al 1555, ossia all'ascesa al soglio papale di

¹³⁴ Il documento anticipa nelle intenzioni e nei fatti i successivi documenti raccolti nel *Libro di Corame Rosso*. Cfr. *Ibidem*.

Giovanni Pietro Carafa con il nome di Paolo IV, il quale revocò ai sefarditi di Ferrara i privilegi concessi dai suoi predecessori e iniziò ad Ancona una politica fortemente repressiva che portò al rogo 26 individui con l'accusa di eresia e apostasia. A fronte di questa improvvisa inversione di tendenza Ercole II rinnovò le sue intenzioni nei confronti degli ebrei portoghesi e spagnoli con ulteriori documenti di conferma, chiaramente non in modo disinteressato ma a seguito di un accordo con i *Parnassim* della comunità favorevole a entrambe le parti.

Due correnti interrotte: la pestilenza del 1548

Anche l'arrivo e insediamento dei portoghesi a Ferrara, si può dire, ebbe un andamento articolato in due fasi, intervallate dalla temporanea espulsione seguita all'epidemia di peste del 1548, che differirono per molti fattori.

La prima, relativa all'inizio degli anni quaranta e collocata fra l'invito del Duca nel 1538 e i successi ottenuti grazie all'intermediazione di Maretta, vide ancora una presenza sul suolo estense occasionale e discontinua di uomini non organizzati in una collettività stabile (per lo meno in apparenza, e dunque all'atto concreto, anche se l'intenzione di stabilizzarsi doveva già essere nata). Intervenne dunque l'accordo fra Ercole II e Diogo Mendes, e fu la sua attuazione tramite le operazioni diplomatiche dell'ambasciatore ducale a spingere la prima robusta ondata di sefarditi a confluire nel territorio ferrarese, fra i quali si potevano contare anche diverse personalità illustri, come i Mendes-de Luna o il medico Amato Lusitano, che a Ferrara occuperà una cattedra all'Università. Il flusso si configurò presto come massiccio e costante e durò per quasi un decennio: nelle carte e nei documenti di registrazione relativi a quest'epoca la nazionalità degli esuli portoghesi viene esplicitamente menzionata, ma non è mai indicata – intenzionalmente, per una sorta di vaghezza difensiva – la città di provenienza.

L'anno cruciale fu il 1550: la comunità marrana venne espulsa da Venezia e intanto l'epidemia di peste scoppiata nel 1548-49 sembrava essersi placata, consentendo sia la ripresa del contro-esodo dei sefarditi portoghesi partiti in precedenza, sia l'arrivo di nuovi individui provenienti direttamente dalla penisola Iberica, dopo un difficile viaggio per mare iniziato a Lisbona o in uno dei porti

spagnoli sul Mediterraneo. Nel frattempo alcune condizioni erano cambiate, apparentemente in senso favorevole: ne è prova il fatto che il silenzio documentale sulla provenienza si ruppe definitivamente. Dal Portogallo si partiva – oltre che da Lisbona, naturalmente – in larga parte anche dalle città del Nord, Porto, Guimarães, Vila do Conde, minacciate dall'ormai autonoma Inquisizione conimbricense.

Una volta giunti a Ferrara, era prassi per gli esuli rilasciare procure a parenti e conoscenti rimasti in Portogallo per far fruttare i propri beni prima della confisca inquisitoriale. I registri dei notai ferraresi danno la portata della fitta rete di rapporti che tali individui, in questo loro breve momento aureo, avevano in corso in Europa come in tutti gli altri possedimenti portoghesi in Africa, India e in estremo oriente. Il periodo che vide questo impiego massiccio di forze diplomatiche per attirare e trattenere il più possibile soggetti utili a promuovere la politica economica del Ducato si articolò dunque nel decennio che coincise con l'ultima fase di governo di Ercole II, a partire dal rientro dei portoghesi ebrei dopo la peste fino alla morte del duca nel 1559. Già dai primi anni di governo del figlio Alfonso II¹³⁵ le cose furono destinate a cambiare radicalmente.

Come si è già potuto notare Ercole II iniziò molto presto a seminare per la realizzazione del suo progetto, a pochi anni dal suo insediamento, facendo leva inizialmente su individui isolati, che giunsero a Ferrara senza seguire uno spostamento collettivo di uomini e mezzi, giacché la politica non era ancora matura per accoglierli diversamente.

I primi contratti di investimento dei capitali portoghesi, stipulati dal Duca nel 1541 con Estevão Pires e successivamente con Sebastião Pinto e Diogo Mendes, ebbero carattere «sperimentale» e tesero a vincolare risorse finanziarie ingenti, lasciando ai mercanti una discreta libertà di movimento e autonomia. Nei

¹³⁵ Figlio di Ercole II d'Este e di Renata di Francia, poco dopo essere salito al trono, per volere di papa Pio IV, rimandò in patria la madre, di osservanza calvinista. Sotto il suo regno la corte di Ferrara raggiunse il massimo sfarzo e magnificenza, ospitando insigni poeti (come il Tasso) e artisti, sebbene a discapito delle finanze. Attraverso un'accorta politica matrimoniale — sposò Lucrezia d'È Medici (1558-61), Barbara d'Austria (1565-72) e Margherita Gonzaga (1579) — e alleandosi con l'imperatore Massimiliano II nella sua guerra contro i Turchi in Ungheria (1566) mirò a innalzare il prestigio dello Stato. In mancanza di eredi diretti designò alla successione il cugino Cesare (figlio di Alfonso, fratello del padre Ercole II d'Este), e l'atto fu riconosciuto dall'Impero, ma non dalla Chiesa, in quanto lo zio Alfonso era figlio naturale del predecessore duca Alfonso I d'Este e di Laura Dianti. Di conseguenza alla sua morte Papa Clemente VIII si riappropriò di Ferrara, feudo pontificio, approfittando anche della debolezza del successore Cesare d'Este. Cfr. *Dizionario Biografico degli Italiani On-line*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma – www.treccani.it, alla voce corrispondente.

documenti sono citati come «patti di compagnia», di fatto società commerciali destinate all'importazione di generi coloniali, nel primo caso seta, pelli e cuoi, nel secondo di partite di zucchero provenienti da Madeira, São Tomé o da Lisbona. L'accordo con Pires non ebbe esiti positivi e dovette intervenire l'intera *Nação* a garantire per le pendenze finanziarie della compagnia; nel secondo caso invece il patto si rivelò fruttuoso, non certo per il coinvolgimento diretto di Pinto, quanto per il suo legame con Diogo Mendes e con la cognata Beatriz de Luna, con la quale Diogo aveva diviso il controllo dell'impresa dopo la morte del fratello Francisco.

Il clan dei Mendes, con Beatriz e Diogo in primo piano, includeva naturalmente vari attori che partecipavano al giro di affari avviato da Ercole II con i mercanti portoghesi. Tra questi i più importanti erano due «nobili et christiani», Agostinho Enriques e Duarte Gomes, ai quali nel gennaio del 1550 il Duca aveva affidato un incarico esplorativo per il re-insediamento in città della comunità portoghese.

La comunità di fatto si ricostituì e prosperò¹³⁶, nonostante le congiunture politiche per gli ebrei dichiarati presenti nei territori italiani circostanti fossero diventate estremamente rischiose, ma nel 1553 Beatriz de Luna, ormai riappropriatasi dell'identità ebraica come D. Graça Mendes, anticipando i tempi decise di migrare definitivamente verso Costantinopoli, dove continuare a condurre gli affari con il Ducato lasciati in gestione ai suoi uomini. A garanzia della loro permanenza e della loro incolumità, Dona Graça addusse però ragioni di natura economica, giacché non sembrava più il tempo di affidarsi alla validità dello strumento diplomatico della condotta come tutela per gli ebrei: riconoscersi dichiaratamente tali significava ormai esporsi a rischi sicuri. Si ha infatti il sospetto che la qualifica di *mercador*, onnipresente su tutti i documenti del primo decennio di permanenza portoghese nei ducati, non rappresenti che una copertura politica e giuridica e nasconda in realtà una composizione sociale molto più articolata, di cui non ci è stata volutamente lasciata che qualche sporadica traccia.

¹³⁶ Cfr. resoconto di Renata Segre sul «sistema» di prestiti avviato dagli uomini di casa Mendes, *Op. cit.*, pp. 809-811

La dispersione degli esuli: ricorsività del viaggio

Come si è potuto notare, quello del viaggio rappresenta uno dei temi cruciali della questione ebraico-sefardita nel Cinquecento. Questi uomini, o gruppi di uomini, si spostavano di continuo, assumendo in ogni luogo che attraversavano un'identità diversa; nonostante le enormi difficoltà che questo comportava, in termini sia logistici che economici, si trattava certamente di una strategia difensiva, un piano genialmente architettato in cui sotto la confusione di tracce la linea era sempre perfettamente demarcata e ogni tassello manteneva la sua univoca e necessaria posizione.

Si è visto finora quali furono i principali spostamenti: inizialmente un transito di massa dalla Spagna verso il Portogallo, ma anche di primi piccoli nuclei verso l'Europa Centrale, i Balcani e l'Italia. Dopo il primo battesimo di massa ordinato da Dom João II nel 1497 anche i portoghesi emigrarono, e ancora più numerosi dopo il secondo del 1521, andando sostanzialmente ad affollare le piccole comunità formatesi in Germania, nelle Fiandre e in Inghilterra. Ma se all'inizio gli spagnoli si spostarono per necessità di salvezza, quello dal Portogallo – anche delle famiglie originariamente spagnole, come era pure quella di Beatriz de Luna – fu a tutti gli effetti un viaggio intrapreso per convenienza, dunque più articolato e con un andamento non necessariamente lineare, poiché intrecciato e mascherato con traffici di tipo economico e con relazioni politiche che obbligavano a tornare ripetutamente sui propri passi¹³⁷.

Senza dubbio lo spostamento più difficoltoso fu quello che passò per gli Stati italiani. All'epoca l'Italia era per gli ebrei il luogo più pericoloso dopo la Penisola Iberica, a causa della greve presenza dello Stato Pontificio e del Tribunale del Sant'Uffizio romano; inoltre Carlo V aveva conquistato il controllo di diversi territori, al nord per l'influenza dei suoi possedimenti centroeuropei e al sud grazie al suo dominio come Re di Spagna. Di contro però, la presenza di molti

¹³⁷ Sembra lecito affermare che la scelta di Beatriz di spostarsi da Ferrara, dove avrebbe avuto ancora diversi anni di permanenza franca, per stabilirsi definitivamente in Turchia nel 1553 non sia dipesa da una necessità improvvisamente intervenuta, ma fosse il frutto di una decisione ponderata, di opportunità e calcolo; il che fa pensare, sebbene fosse quello l'ultimo approdo fin dall'inizio, che gli anni «di attesa» in Italia fossero semplicemente funzionali al piano.

principi liberali – tra cui gli Este, i Medici, i Gonzaga e in minore misura anche Papa Paolo III, finché rimase al soglio – rendeva il territorio italiano un luogo denso di contraddizioni e dunque ideale per disseminare tracce a loro volta contraddittorie, naturalmente da volgere a proprio favore. L'Italia rappresentava dunque una tappa obbligata, ma occorreva arrivarci incolumi o tutt'al più con meno perdite possibile; già l'apertura dei Signori italiani rappresentava un invito di per sé, ma l'esplicita e insistente sollecitazione di Ercole II, disposto a mettere in campo uomini e mezzi, rappresentò l'occasione propizia.

Si è potuto vedere a grandi linee quale fu la strategia del Duca, che puntò sulla diplomazia incaricando l'abile Girolamo Maretta; ma all'atto pratico, al di là delle blandenti trattative verbali, ciò che si rivelò decisivo, per uscire pacificamente dalle Fiandre e superare territori insidiosi, attraversando la Francia presidiata dall'esercito e infine lo Stato di Milano, ormai sotto stretto controllo spagnolo¹³⁸, fu lo strumento dei salvacondotti.

Riguardo a questi lasciapassare, sorgeva un doppio problema di genericità: oltre a essere validi per vari Stati, con ordinamenti diversi in materia di transito di ebrei, era necessario che fossero documenti non nominali, contraddistinti da una vaghezza che li rendesse utili per tutti, per l'intera *Nação*. Configurata in questo modo l'impresa si rivelava troppo ardua e l'unica alternativa possibile sembrò individuare alcuni maggiorenti, ovvero i capi delle principali famiglie mercantili, al seguito dei quali far viaggiare nutrite corti di famigli, parenti e collaboratori. Intervenne quindi Maretta, il quale si vide costretto a procurare singoli lasciapassare validi caso per caso, in coincidenza dei territori da attraversare e dei soggetti da scortare. I problemi non furono pochi, come dimostra l'esempio del caso più illustre, quello di Beatriz de Luna, per la quale fu chiesto un salvacondotto fin da una delle prime visite di Maretta ad Anversa, nel 1539, e che riuscì a raggiungere Ferrara solo nel 1549, dopo aver soggiornato per tre anni a Venezia come nuova cristiana.

Maretta mise in campo diverse mosse su più fronti, non sempre coronate dal successo. In modo particolare il legato ducale puntò sulla Francia e sull'Inghilterra, le piazze ancora «libere» dalla pesante influenza imperiale. A

¹³⁸ È opportuno notare che nei documenti relativi all'articolato dispiegamento di forze diplomatiche per permettere lo spostamento della comunità sefardita, non si parla mai di spagnoli o portoghesi, ma sempre di «marrani». Cfr. gçi studi di Renata Segre, Aaron di Leone Leoni e Ioly Zorattini, *Opp. cit.*

Londra riuscì ad avvicinare alcune grosse famiglie sefardite, che accettarono di buon grado il trasferimento a Ferrara, raggiungendo come prima tappa i confratelli ad Anversa. Maggiori difficoltà sorsero nel passaggio del confine tra Francia e Lombardia spagnola. Negli anni, i vari tentativi di singoli individui, come Duarte Pinto, Pedro Pinheiro o Estevão Pires, uomini del clan Mendes, dunque personaggi molto protetti, erano stati costellati di difficoltà, anche per il fatto che i doganieri ispano-lombardi avevano il preciso ordine di requisire le merci, quando impossibilitati ad agire direttamente sulle persone. Anche in questi isolati casi fu l'intervento di Mareta a permetterne il recupero attraverso la distribuzione di cospicue «offerte». Risultò particolarmente complesso l'attraversamento del Ducato di Milano, dove Carlo V aveva inviato uno dei suoi uomini più fidati, Jean de la Foix, menzionato da Samuel Usque nella *Consolaçam* come «il persecutore più crudele che si levò contro il popolo di Israele», con il compito di intercettare e trattenere tutti i portoghesi in transito dal Nord Europa. Molti dei mercanti richiamati da Ercole II vennero realmente arrestati e condotti in carcere e furono necessarie complicate e delicatissime mosse diplomatiche (dipendenti molto non da oggettive ragioni di stato, ma da rapporti di parentela o interessata amicizia) per ottenere il loro rilascio; inoltre, quand'anche le persone fossero riuscite a cavarsela, restava il problema dei beni, sequestrati o confiscati e non sempre recuperati.

Sembra paradossale che nessun provvedimento ufficiale menzionasse mai il reale problema di fondo, ossia l'ebraismo ipoteticamente già praticato dai nuovi cristiani in transito, o al quale essi sarebbero tornati una volta messo piede su suolo estense. È pur vero che qualche arresto sembra aver tradito le apparenze, giacché alcuni detenuti avevano confessato di venire in Italia per riabbracciare la religione ebraica e facendo i nomi di compagni e parenti che giudaizzavano sia ad Anversa che a Londra. Nonostante il ricorso ai salvacondotti nominali, tuttavia il transito per il territorio milanese sollevò un problema di attribuzione di poteri. Il Ducato infatti era sotto diretto controllo spagnolo, ma il suo Governatore, Alfonso d'Avalos d'Aquino¹³⁹, generale delle armate imperiali, oltre a essere in ottimi

¹³⁹ Alfonso d'Avalos d'Aquino d'Aragona fu un condottiero fedele alla casa d'Asburgo. Nominato marchese di Pescara e del Vasto, nonché signore di Ischia e Procida dopo il 1529, fu governatore di Milano alla morte del cugino, Fernando Francesco d'Avalos. Sposò nel novembre del 1523 Maria d'Aragona figlia di Ferdinando d'Aragona, duca di Montalto e di Castellana Folch de Cardona. Combatté la Battaglia di Pavia, poi comandò l'esercito del Sacro Romano Impero in Italia durante le Guerre italiane del 1542 e nel 1546 fu sconfitto dai francesi nella battaglia di Ceresole, durante la quale morì. Cfr.

rapporti con Ercole II non era per nulla ostile ai nuovi cristiani. Concesse dunque alcuni primi permessi a portoghesi in transito da Anversa a Ferrara che avessero posseduto particolari lettere patenti del Duca e nel 1541 estese il salvacondotto anche a quei mercanti lusitani che non possedevano la dichiarazione del Duca, a patto che al loro arrivo a Ferrara consegnassero alla loro scorta un documento redatto da altri cristiani nuovi e controfirmato da Ercole II che attestava la capitale estense come ultima meta. Nel continuo braccio di ferro fra l'emissario imperiale Jean de la Foix e Maretta l'ago della bilancia era rappresentato proprio dal Governatore di Milano, il quale favorì la parte estense: nel 1542 Jean de la Foix venne incarcerato per alcuni sequestri illeciti di beni e gli uomini di Ercole II ebbero accesso a tutti i suoi incartamenti, dando una battuta d'arresto agli ostacoli che compromettevano la buona riuscita del viaggio. I sefarditi provenienti da due fronti – Anversa e Napoli (da dove erano stati espulsi ancora una volta per volontà del Viceré Pedro de Toledo) – confluirono dunque nella Ferrara di Ercole II D'Este, il quale aveva già ampiamente dimostrato di voler concedere loro una legislazione separata e auto-gestita, senza ancora però esprimersi riguardo a quelle garanzie formali che era in uso concedere alle comunità ebraiche autoctone.

Dopo questa prima e turbolenta fase la comunità iniziò a insediarsi e a prosperare, ma dovette presto rassegnarsi a riprendere il viaggio, giacché nel 1548 il flagello della pestilenza interruppe acerbamente il processo di stanziamento e i nuovi ebrei furono espulsi, a seguito di violente proteste e sollevazioni popolari. La vicenda si ritrova dettagliatamente testimoniata in uno dei testi più autorevoli di provenienza sefardita, una delle pochissime cinquecentine in lingua portoghese sopravvissute fino a oggi, la *Consolaçam às Tribulações de Ysrael* di Samuel Usque, dove il racconto segue scrupolosamente la realtà e solo l'aperta fede nella religione dei padri è volutamente occultata.

Il testo è importantissimo e la rilevanza del suo ruolo nella questione sefardita verrà ampiamente trattata più avanti. Nel contesto del problema del viaggio, tuttavia, basti dire che la ricostruzione rappresenta davvero una rarissima testimonianza diretta degli spostamenti che i sefarditi ferraresi furono costretti ad affrontare a causa della pestilenza, che li obbligò all'ennesima scelta forzata: o

Dizionario Biografico degli Italiani On-line, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma – www.treccani.it, alla voce corrispondente.

l'esodo via mare e il successivo approdo su altre spiagge italiane, oppure l'abbandono definitivo dei lidi estensi per dirigersi verso oriente. Dal racconto di Usque si apprende che l'ordine di espulsione venne eseguito di notte; ai porti designati per gli imbarchi erano state assegnate delle guardie ducali a sorvegliare le operazioni, le quali in realtà derubarono e bastonarono (in alcuni casi a morte) i fuggiaschi. Durante il viaggio su diverse spiagge non fu loro concesso di sbarcare, nonostante nessuno risultasse contagiato, e per mare vennero assaliti e depredati dai corsari. Infine alcuni decisero di proseguire per la Turchia, tra mille difficoltà, mentre altri furono accolti a Pesaro dal duca di Urbino¹⁴⁰.

Dai documenti si apprende che al momento della partenza, al porto di Volano, si consumarono gli ultimi atti di una trattativa sofferta: il Duca infatti non aveva alcuna intenzione di lasciar partire i membri della *Nação* poiché essi erano gli attori principali del suo progetto, articolato e a lungo raggio, di collocare nei propri domini un impianto manifatturiero tessile, campo in cui i sefarditi avevano una notevole esperienza, oltre che ingenti capitali da investire. Era dunque disposto a offrire ai *marrani* una revoca dell'espulsione, per la quale chiedeva in cambio garanzie non sanitarie, bensì economico-finanziarie. Il punto su cui la trattativa si sfaldò fu proprio la durata della permanenza: il Duca era intenzionato a trattenere il più possibile questi sudditi nei suoi territori e il premesso di permanenza che era disposto a concedere non doveva essere inferiore a 10 anni. Contrariamente a quanto la tradizione storica ha trasmesso all'opinione comune, i cinque mercanti coinvolti, inevitabilmente legati al clan de Luna-Mendes, non erano intenzionati a impegnarsi per un lasso di tempo così prolungato. Con l'intromissione nella trattativa dell'Inquisitore di Ferrara, un frate domenicano, al vaglio del quale i portoghesi non vollero naturalmente in alcun modo sottostare, sfumò anche l'ultima possibilità di accordo, e i cinque mercanti si imbarcano al porto di Volano con almeno altre trecento persone. Qualcuno tuttavia riuscì a fermarsi, personaggi evidentemente di un certo peso, insieme a mercanti, fattori e famigli delle sorelle Mendes, le quali rimasero anch'esse nella loro dimora alla Giovecca, protette dai particolari privilegi concessi dal Duca.

Era l'ottobre del 1549. Pochi mesi dopo le Mendes riuscirono a ottenere un nuovo salvacondotto per due nobili portoghesi, Duarte Gomes e Agostinho Enriques, in

¹⁴⁰ Cfr. *Consolação às Tribulações de Israel* – Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1989, vol. II (copia fotostatica dell'edizione in caratteri gotici stampata a Ferrara nel 1553).

cui si assicurava che «loro sono sanissimi et non sospetti di peste né altra mala contagione» e in cui si faceva menzione anche di «altri portuguesi», innescando di nuovo quel complesso sistema di travasi che portò le comunità ripetutamente a costituirsi e gli uomini ad avvicinarsi¹⁴¹.

¹⁴¹ Per la ricostruzione dei due insediamenti ferraresi cfr. soprattutto A. di Leone Leoni, *Op. cit.*, 1992 e R. Segre, *Op. cit.*, 2002.

Dissimulazione e alterazione: il problema identitario

Gli uomini e le famiglie

Abbiamo già potuto appurare come il perno della questione sefardita ispano-portoghese nell'Europa della prima metà del Cinquecento ruoti intorno a due importanti famiglie, i Nasi (o Nasci) – de Luna e i Bemveniste (o Benvenisti) – Mendes e come le vicende legate al sodalizio fra queste due famiglie vincolino fra loro le comunità di Venezia e di Ferrara.

Diogo Mendes, fratello di Francisco, cognato di Beatriz e marito di Brianda, durante l'arresto venne interrogato circa la vicenda del profeta messianico David Reubeni e del suo accolito portoghese Diogo Pires, alias Selomoh Molko, non dimostrandosi estraneo alla vicenda, anzi riferendo su di essa come persona informata dei fatti. João Micas rappresenta ancora per gli storici una figura assai complessa, per via dei suoi spostamenti e delle relazioni intessute con personaggi diversi, diviso a metà fra una visibilità pubblica dalle frequentazioni illustri – sembra addirittura fosse intimo di Massimiliano II d'Asburgo – e un'identità tenuta nell'ombra, funzionale a condurre affari al limite del lecito in relazione alla sua appartenenza alla comunità marrana. La nipote di Beatriz, figlia della sorella Brianda e omonima della zia, attraverso il tentativo di attuazione di una politica matrimoniale, diventò oggetto di scambio con il patriziato veneziano e i Duchi della Serenissima per la permanenza in città della madre e la sua integrazione nella comunità cristiana. Naturalmente trattenere anche solo un ramo della famiglia de Luna significava per Venezia incamerare una parte dell'immenso patrimonio familiare, con notevoli vantaggi per l'economia cittadina¹⁴². Gli investimenti nei commerci degli ingenti capitali della ditta di Francisco e Diogo, a cui successivamente subentrarono Beatriz e João Micas, diedero una fortissima

¹⁴² Per la complessa diatriba, anche con pesanti ripercussioni economiche, nata fra le due sorelle de Luna a proposito della permanenza a Venezia cfr. Aron di Leone Leoni, *Op. cit.*, 2001. Secondo Yerushalmi, nel caso diplomatico che si generò intorno alla confisca dei loro beni furono gli emissari di Solimano a costringere i veneziani a fare un passo indietro. Cfr. Y. H. Yerushalmi, *A Jewish classic in the portuguese language*, in *Consolação às Tribulações de Israel* – Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1989, cap. III.

spinta all'economia mercantile globale, fatto assai singolare se si pensa che probabilmente non era quello il principale obiettivo del loro piano, quanto la costruzione di una rete di protezione per sé e per i confratelli che intendevano fuggire presso Solimano.

Dalla seppur difficile ricostruzione dei movimenti sembra che i protagonisti di tale composito panorama spesso rappresentassero il motore che permetteva all'intricato ingranaggio di girare. Ogni evento cruciale di quest'epoca finiva per intrecciarsi inevitabilmente con gli affari che questi personaggi conducevano, che si trattasse di spezie, denaro, uomini o libri.

Il più noto portoghese a stabilirsi nel ghetto di Venezia nella prima fase fu Gabriel de Negro (nome non dato da battesimo cristiano, ma proveniente dall'accostamento del nome ebraico a quello di un feudo, la Aldeia dos Nigros, acquisito grazie ai suoi meriti nella campagna contro i mori). È difficile stabilire se si trattasse del già citato Gedelia, ma è quasi certo che appartenesse alla stessa famiglia. Di lui si sa che era un importante mercante di spezie, fuggito da Anversa dopo la denuncia per crimini di giudaismo e da quanto attestano gli atti del processo che lo vide coinvolto fu accusato insieme a Diogo Mendes, Manoel Serrao, Manoel Lopes e altri di collaborare al piano di salvataggio dei marrani in partenza verso le Fiandre e l'Italia. Ad Anversa aveva fatto parte del cosiddetto «Consorzio del Pepe», insieme agli uomini citati e ad altri soci e aveva sposato Violante Enriques, sorella di Nuno Enriques ed Enrique Nunes, tutti Bemveniste alla ebraica, ossia lontanamente imparentati con i Mendes-Bemveniste. Ma anche un altro uomo dei Mendes – de Luna, Agostinho Enriques, si chiamava Bemveniste, il quale è indicato con il nome cristiano nei documenti sia della Serenissima, sia ferraresi, che si tratti di atti notarili riguardanti liti di carattere monetario o del processo per giudaismo intentato contro di lui dall'Inquisizione veneziana a più riprese. Si ritrova tuttavia con il nome ebraico di Abraham Benvenisti nello speciale registro di documenti giuridici redatti in spagnolo dal Consiglio Direttivo della *Nação*¹⁴³. Come Abraham Benvenisti è menzionato anche il già citato Enrique Nunes, più famoso ancora come *Righetto*, controverso e misterioso personaggio arrestato ormai nel 1570 mentre cercava di raggiungere la Turchia e consegnato all'Inquisizione che gli intentò un lungo processo passato

¹⁴³ Tutte le notizie relative alle identità sono rintracciabili in Ioly Zorattini, *Processi del S. Ufficio di Venezia contro ebrei e giudaizzanti*, Firenze, L. S. Olschki, 1985, vol. 4, 1571-1580.

alle cronache¹⁴⁴; la sua importanza era dovuta allo stretto legame che lo univa a João Miquez, futuro Duca di Naxos, che l’Inquisizione veneziana riteneva fosse a capo di una fitta rete di spie.

Questi e moltissimi altri personaggi ruotavano intorno alle due famiglie e ne erano in qualche modo condizionati¹⁴⁵; purtroppo la clandestinità, l’uso di nomi diversi per indicare la stessa persona a seconda del contesto, il *limes* lungo il quale le comparse presenti si muovevano, tutto rende estremamente arduo tracciare una mappa possibilmente attendibile – ancorché approssimativa – dell’eterogenea composizione degli ebrei spagnoli e portoghesi attivi sul territorio italiano a metà del Cinquecento.

Mentre per Venezia valgono gli atti dei processi inquisitoriali, che mappano più che altro le mosse di singoli individui, le maggiori fonti di informazioni sulle famiglie sono date dai documenti giuridici presenti a Ferrara (ossia emessi dalla Cancelleria e dalle magistrature ducali). I privilegi concessi dal Duca, la validità del diritto civile ebraico-portoghese e l’affidamento delle cause della comunità a connazionali, rientrano nel diritto di famiglia più che in quello commerciale (per il quale si ricorreva a ufficiali cristiani), permettendo di tracciare una fisionomia dei gruppi di parentele. Perlopiù si trattava di scritture private (*ketūbim*), utilizzate secondo il costume ebraico nell’ordinamento dei rapporti parentali, come per esempio nella politica matrimoniale, che i cristiani nuovi volevano mantenere nonostante li esponesse notevolmente al rischio di essere identificati. Vi erano poi i testamenti a dare, in modo particolare, la misura dell’importanza di questo tipo di regolamentazione all’interno della comunità marrana. In generale veniva dato molto valore ai lasciti di ordine religioso, per esempio per comprare oggetti di culto. Anche nei casi di distribuzione di doti e doni ai figli, sembra che ai genitori premesse tramandare più una sorta di onore a garanzia di fedeltà verso la religione avita che una vera e propria etica matrimoniale (pur non essendo, il senso dell’onore divino e quello civile, mai disgiunti).

È interessante notare come, all’interno di questa compagine, i ruoli di spicco fossero affidati, senza indugio, alle donne, specie se vedove. Naturalmente l’esempio più evidente è ancora una volta quello delle sorelle Mendes, entrambe

¹⁴⁴ *Ibidem*.

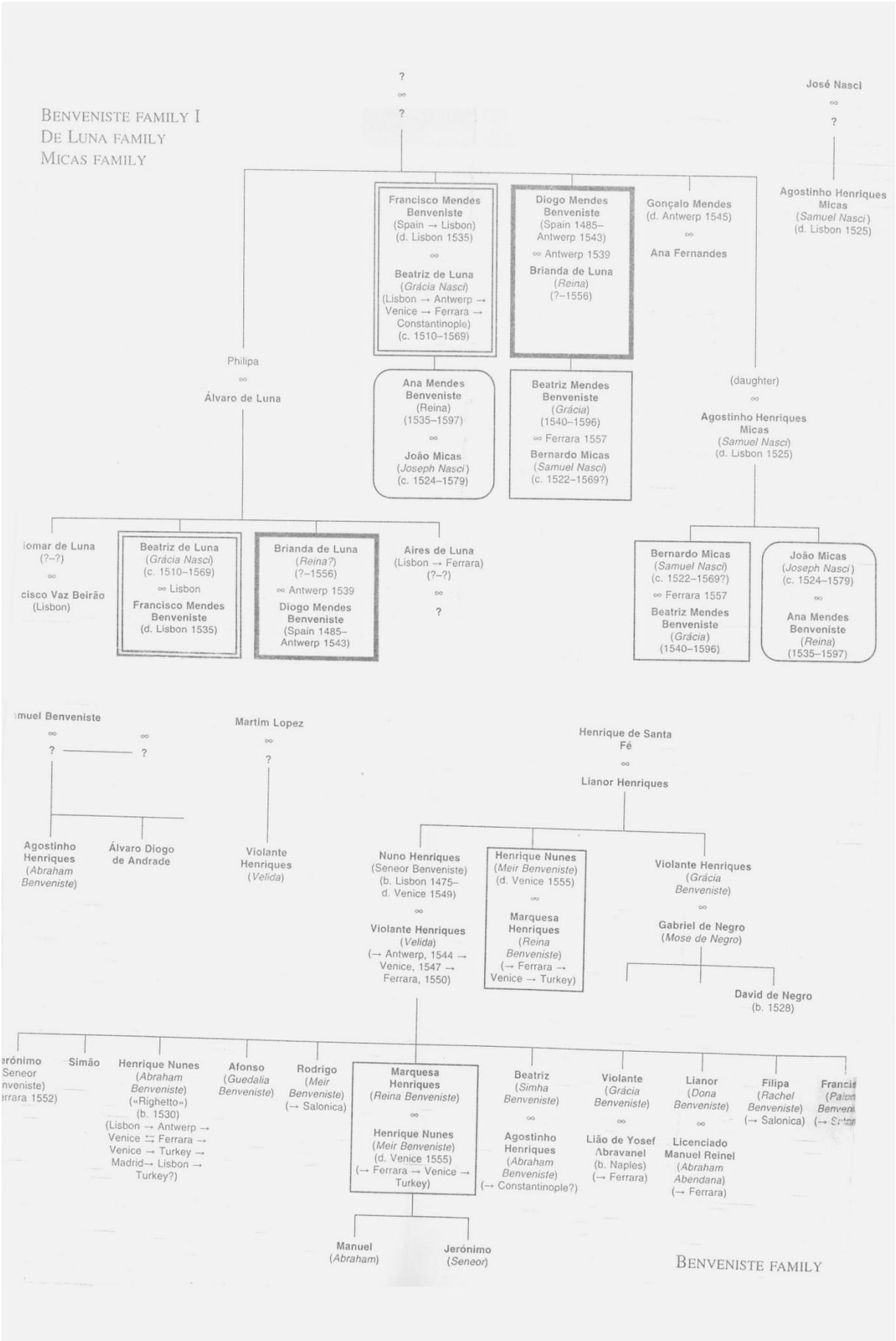
¹⁴⁵ Per un resoconto dettagliato e puntuale e una ricostruzione delle identità cfr. Aaron di Leone Leoni, Op. cit., 2001 e dello stesso autore *Mendes, Benveniste, De Luna, Micas, Nasci: the state of the art*, in *The Jewish Quarterly Review*, LXXXVIII, Nos. 3 – 4 (January – April, 1998), ed. Center for Judaic Studies – University of Pennsylvania.

rimaste vedove prematuramente, ma i documenti ripropongono il medesimo schema anche quando si tratta del popolo della *Nação*, della gente semplice. Lasciando da parte per un momento le figure di Beatriz e Brianda, il cui calibro avrebbe rappresentato un'eccezione anche se si fosse trattato di uomini, vi era un fitto sottobosco, spesso innominato, di mogli e madri con enorme prestigio e grande influenza. Davanti a un notaio erano sempre accompagnate da un *prossimior*, ma l'ultima parola spettava inequivocabilmente a loro. Queste donne avevano prerogative in ogni campo della vita ebraica privata e pubblica, per esempio riguardo ai riti funebri e al luogo di sepoltura del marito, avocandosi il diritto di dichiarare in ultima istanza la sua appartenenza religiosa, nonché all'educazione e tutela dei figli e agli interessi economici della famiglia.

Si può dire che il primo nucleo che raggiunse e si stanziò a Ferrara a metà degli anni quaranta gravitava intorno alla figura di Diogo Mendes, nonostante egli fosse destinato a non lasciare mai Anversa, dove morì nel 1543. Gli attori principali di questa fase furono indubbiamente le sorelle de Luna, Beatrice e Brianda, insieme alle loro due figlie ancora fanciulle, e i gruppi di nuovi cristiani legati ai Pires e ai Pinto, tra i quali Ercole II volle trovare dei referenti fidati. Si trattava di un gruppo che non aveva ancora mostrato tutta la sua rilevanza finanziaria e internazionale; per il momento sembravano più che altro individui con un forte prestigio personale e una grande statura intellettuale. Se economicamente, in prima battuta, gli esuli portoghesi ebbero le spalle coperte grazie all'aiuto della famiglia Abravanel – di origine spagnola, stanziatasi nel napoletano –, con l'arrivo e l'insediamento delle sorelle Mendes (d'ora in poi conosciute e identificate con questo appellativo) nel loro palazzo alla Giovecca, l'indiscutibile tutela e guida della *nação* passò a loro, che furono a tutti gli effetti il denominatore comune, anche nell'assenza, dopo la partenza per la Turchia, fra la prima e la seconda generazione di marrani a Venezia e a Ferrara. Come si è già opportunamente rilevato, la permanenza di Beatriz nella città estense fu breve, appena l'arco di un triennio. Nel 1551 ottenne il permesso di partire con i suoi fattori per Costantinopoli, da dove continuò a mantenere il controllo finanziario sugli affari gestiti dalla comunità e da dove riuscì a mantenere costante il proprio sostegno a Ercole II nelle controversie con lo Stato Pontificio.

Nell'ultima fase, ossia nel periodo 1551-1558, mentori e tutori della *nação* portoghese di Ferrara rimasero i Bemveniste, i cui due maggiori rappresentanti,

come già accennato, venivano identificati con i nomi cristiani di Nuno Enriques e Enrique Nunes. Legata da stretti vincoli di parentela, anche se non ben definiti, con i Mendes, anche questa famiglia era tra quelle che dopo l'abiura non erano ancora tornate in tutto e per tutto in seno all'ebraismo, permanendo in una sorta di *limes* identitario. Con l'uscita di scena degli Abravanel e la comparsa delle sorelle Mendes, la guida della comunità sefardita di Ferrara passò ufficialmente da mani spagnole a controllo portoghese, stabilendo definitivamente l'esistenza di una differenza fra i due gruppi, differenza che perpetuamente si era cercato di nascondere alle autorità e che da questo momento sembrò invece più conveniente far emergere.



Una nuova identità

I *conversos* si trovarono fin da subito di fronte a un gravoso problema: battezzati in massa con la forza, precipitavano *ex abrupto* in una realtà nuova, intrinsecamente ostile e in aperta contrapposizione rispetto a tutto ciò che avevano appreso fin dalla più tenera infanzia. Essi non solo erano obbligati ad accettarla, ma dovevano anche dimostrare alla società di viverla e sentirla, essendo nondimeno totalmente impreparati al delicatissimo compito. Nessuna autorità cattolica si preoccupava, dopo la conversione, di accompagnare tramite un'adeguata istruzione e preparazione questi nuovi accolti nella fede cristiana, per la quale essi non imparavano a nutrire nessun attaccamento. Anzi, nonostante sentissero ripetere incessantemente che dovevano vivere secondo i precetti del Nuovo Testamento, fondato sulla Grazia e sull'Amore, di questa grazia e di questo amore non facevano alcuna esperienza. Dall'epoca delle prime conversioni essi avevano sempre vissuto accanto agli antichi confratelli, nelle *judiarias*; ora invece tale consuetudine veniva bruscamente vietata rendendo il loro isolamento inesorabile e totale: non più in una comunità e non già, per non dire veramente mai, nell'altra. Costretti alla totale rinuncia a ogni manifestazione apparente, il loro legame con la religione delle origini rimase un fatto del tutto interiore e l'osservanza dei riti legata all'accidentalità delle circostanze, dunque frammentaria e incostante, priva di un *continuum* contestuale e significativo. Questa situazione, nota anche alle autorità ecclesiastiche e a coloro che si premuravano di diffondere il sentimento antisemita, andò a irrobustire le teorie su cui si fondavano i pregiudizi medievali fino ad allora frequentati solo dai frati predicatori e divenne il fondamento a cui si aggrappò l'Inquisizione per inasprire i propri metodi e allestire processi sommari sulla base di menzogne e calunnie. Nonostante le circostanze relativamente favorevoli, anche nelle terre italiane la riconquista della propria identità ebraica fu una strada in salita e non priva di problemi, per via delle costanti difficoltà di relazione sia con il mondo cristiano che con le comunità ebraiche autoctone. Anche se da parte cristiana gli episodi realmente drammatici non furono frequenti, tuttavia furono segnati da una violenza comparabile a quella delle punizioni inflitte dall'Inquisizione in terra

iberica¹⁴⁶, e anche l'impatto che ebbero a livello emotivo, perlomeno a breve termine, fu simile. Nelle differenti cornici delle comunità ebraiche locali, inoltre, si sviluppò spesso un sentimento di generale malanimo, riconducibile a più fattori, primi fra tutti i privilegi politico-giuridici di cui i nuovi arrivati godevano come «rifugiati» e, più prosaicamente, l'esibizione ostentata delle vantaggiose condizioni economiche portate dal loro *status* di mercanti.

È dunque il vincolo a un continuo e necessario confronto con due contesti separati e complementari a far emergere diversi aspetti importanti nella prospettiva unidirezionale della costruzione-conquista di un'identità problematica, sempre regolata sulle corrispondenze tra gli esuli e le diverse situazioni preesistenti con cui venivano a contatto. Naturalmente tale «identità alterata» non poteva definirsi attraverso le medesime categorie valide per l'ebraismo originario – per via della sua natura di «civiltà fuoriuscita» sempre e comunque condizionato da un'identità doppia, ancestrale e contingente allo stesso tempo – ma presentava modalità e comportamenti propri, che meritano di essere segnalati e contestualizzati, costruendosi sostanzialmente su *differenze* e *tracce*: le une inevitabili, le altre continuamente rincorse e forse mai veramente compiute.

Alla base del desiderio, che per intensità e determinazione si potrebbe definire vera e propria esigenza, di ri-definirsi *ebrei* vi era da un lato la consapevolezza di appartenere *per natio* al popolo eletto di Israele, dall'altro il rifiuto categorico di una religione intrinsecamente cogente come il Cristianesimo, imposta peraltro con la violenza. La nuova identità si impiantò inizialmente dunque su una contrapposizione: a un polo il Bene Assoluto dell'Ebraismo, religione della Salvezza, all'altro la negatività altrettanto radicale del Cristianesimo, che veniva identificato per semplificazione con un'ipocrisia fatta di idolatria e potere. Tale fondante dicotomia generò, a sua volta, una scissione sul piano comportamentale, dove alla simulazione di una cristianità esteriore corrispondeva simmetricamente una dissimulazione altrettanto estrema della propria identità ebraica, ovvero la sua incessante ricerca. La duplice condotta era attestata da una pratica quotidiana che tentava il più possibile di rimanere in un pericoloso discrimine, al contempo offrendo un'ineccepibile immagine esteriore alla cristianità e nascostamente

¹⁴⁶ Si pensi al rogo di Ancona del 1556, all'arresto dei marrani ferraresi nel 1581, alle condanne a morte dei *giudaizzanti* Yosef Saralvo e Fernando Alvarez. Cfr. Aaron di Leone Leoni e Ioly Zorattini, *Opp. cit.*

ripercorrendo le consuetudini di vita degli ebrei dichiarati. Scrive Maddalena Bianco Cotrozzi:

«Al confine fra permanenza nel Cristianesimo e tentativo di ritorno all'Ebraismo si situano diversi casi ibridi, di pratica di riti di entrambe le religioni, che porterebbero ad avvalorare l'ipotesi dell'esistenza di una *nuova identità marrana*»¹⁴⁷.

In realtà la storiografia moderna sembra aver affrontato il problema della religione dei marrani in modo piuttosto esitante e seguendo diverse direttrici, non sempre concordi fra loro.

In tempi recenti si è accreditata l'opinione secondo cui i *conversos* non erano affatto un gruppo compatto, stretto univocamente intorno al proposito di fedeltà alla religione dei padri. Al contrario, alcuni fra gli studi più validi ritengono che fosse diffuso uno spirito «materialista ed epicureo» in ampie frange della comunità conversa, la quale tramite una rapida ascesa sociale si era avvicinata a una filosofia di stampo averroista. Sull'altra sponda del Mediterraneo, al contrario, la stragrande maggioranza dei *conversos* rimasti su suolo iberico continuava a essere profondamente legata ai riti ebraici, per una tradizione che toccava radici familiari e «istituzionali»¹⁴⁸. In questo quadro generale va rilevato che non vi fu, da parte delle comunità ebraiche sparse nell'Europa Centrale e lungo le coste del Mediterraneo, il tentativo di stabilire e impartire precetti che valessero per tutti, compresi i *cripto-giudei* rimasti in Spagna e in Portogallo. Analogamente non vi furono metodi o criteri di valutazione univoci rispetto alla posizione religiosa delle varie comunità, lasciando al giudizio dei rabbini l'esame dei singoli atteggiamenti.

Il vero denominatore comune nella moltitudine dei chiamati *cris̄t̄aos-novos*, che includeva anche scettici, agnostici, incerti e persone che non disdegnavano l'idea di integrarsi socialmente alla popolazione cristiana, era il rifiuto della religione cattolica. *Giudaizzanti*, intellettuali e materialisti provavano un senso di colpa e di disagio per la doppiezza della vita che erano costretti a condurre, idolatrando le immagini sacre dei cristiani e frequentando le chiese. Dimostravano in generale un profondo attaccamento alla «Legge di Mosé», l'unica valida nel loro sistema di valori, ma di questa legge, man mano che gli anni passavano, avevano sempre

¹⁴⁷ Maddalena Del Bianco Cotrozzi, «*O sēn̄or guarda a mīna alma. Aspetti della religiosità femminile nei processi del S. Uffizio veneziano*», da «L'identità dissimulata», a cura di P.C. Ioly Zorattini, Firenze, 2000, p. 251. Corsivo mio.

¹⁴⁸ Cfr. in particolare di Yitzhak F. Baer: *L'imaginaire de l'exil dans le judaisme*, Paris, Calmann-Levy, 2000 e *Historia de los judios en la Espana cristiana*, Madrid, Altalena, 1981; di Israēl S. Révah, *Chi sono i Marrani*, in R.M.I., XXV, 1959; di Haim Beinart, *Los judios en Espana*, Madrid, Mapfre, 1993.

meno cognizione. Si riunivano in luoghi che sarebbe improprio definire sinagoghe, senza testi sacri a disposizione e bisbigliando le poche preghiere che qualcuno ancora ricordava. Di fatto erano portatori di un ebraismo mutilato e già soggetto a una profonda *metamorfosi*¹⁴⁹. Nell'opinione di Révah¹⁵⁰ i rituali concretamente mantenuti e praticati dai *cristãos-novos* erano pochi ed essenziali: il rispetto del sabato, del digiuno del Kippur, della Pasqua, della Festa di Succot (per ricordare l'esodo dall'Egitto); i digiuni espiatori del lunedì e giovedì e il digiuno chiamato «della Regina Ester»¹⁵¹; una liturgia «mista» di preghiere ebraiche e cristiane (di cui si poteva facilmente trovare il testo in portoghese), ossia principalmente la lettura dei Salmi; il rito della Hallā¹⁵²; il rito modificato della notte di Natale e di San Giovanni; le pratiche relative alla preparazione e consumazione dei cibi; alcune usanze funerarie; la Benedizione ai fanciulli. Ancora secondo Révah, la religione dei marrani rappresentava dunque un ebraismo «potenziale e modificato»¹⁵³, le cui speranze di ritrovare un'autenticità dipendevano strettamente dalle possibilità che i *cristãos-novos* avevano di tornare a far parte di una grande nuova comunità ebraica, evidentemente rifondata e riformata.

Come si vedrà saranno proprio gli esuli, pur essendo stanziali all'interno di comunità relativamente libere ma dal carattere transitorio, a dimostrare che lo sradicamento aveva avuto come effetto principale lo scollamento da una religione autentica. E la fondazione ad Amsterdam, a più di un secolo di distanza, della prima vera comunità ebraica post-esodo destinata a durare nel tempo, con rituali e pratiche ormai definitivamente modificati, sarà la realizzazione, ancora problematica, di quella nuova identità a lungo cercata.

Ma in questo contesto occorre volgere lo sguardo indietro e occuparsi della stagione di passaggio, quando le uniche linee guida possibili restavano la concretezza della vita quotidiana e la certezza che la propria identità doveva

¹⁴⁹ Secondo una fortunata espressione di Yerushalmi. Cfr. *Sefardica. Essais sur l'histoire des Juifs, des marranes et des nouveaux-chrétiens d'origine hispano-portugaise*, Paris, Chandeigne, 1998

¹⁵⁰ I.S. Révah, *Les Marranes Portugais et l'Inquisition*, in *The Sephardi heritage : essays on the history and cultural contribution of the Jews of Spain and Portugal*, London, Vallentine, Mitchell, 1971

¹⁵¹ Sull'importanza di questa figura e dei riti ad essa collegati vedi cap. IV

¹⁵² Chiamato anche Pane di Shabbat, è il pane che non deve mancare sulla tavola del sabato; deve essere di farina bianchissima ed essere composto di due parti che si intrecciano, rappresentando allo stesso tempo le due dosi di manna che Dio mandò agli Ebrei nel deserto e un serto nuziale, dato che nella simbologia ebraica il sabato è paragonato alla sposa. Cfr. *Piccolo Dizionario dell'Ebraismo*, a cura di Patrizia Sola, Milano, Gribaudo, 1995.

¹⁵³ Cfr. I.S. Révah, *Op. cit.*, 1959

fondarsi, provvisoriamente, su una negazione, su una distanza, ossia che la propria identità, nella transitorietà del momento, era di fatto un'identità contraffatta, adulterata, quotidianamente manipolata.

Il repertorio dei Processi del Tribunale inquisitoriale veneziano, in cui erano coinvolti principalmente gli individui appartenenti alle comunità sefardite, oppure – in qualità di testimoni – gli altri gruppi ebraici e i cristiani che in qualche modo vi entravano in contatto, rappresentano anche riguardo a questo tema un serbatoio preziosissimo di notizie per entrare a conoscenza degli usi quotidiani *cripto-giudaici* e, attraverso quelli, del sistema su cui si regolavano.

Come afferma ancora del Bianco Cotrozzi:

«la documentazione del S. Ufficio permette di delineare il grado di permanenza dei fondamenti dell'Ebraismo e dell'ortoprassi ebraica nei nuclei marrani presenti a Venezia e di chiarire in quali forme il *marranesimo*, (...), *si presenti come un'esistenza religiosa specifica*»¹⁵⁴.

Le pratiche comportamentali

Come già anticipato, dai verbali dei processi emergono quelle prassi che si collocarono in bilico fra simulazione e dissimulazione, fra tracce e differenze. Il fatto che tali prassi riguardino di fatto i principali riti, nominalmente quelli evidenziati da Révah, segnala che la primaria scarna attestazione di identità ebraica era il caparbio tentativo di rispettare almeno questi, senza escluderne alcuno, come se la sacralità rituale potesse scongiurare una precarietà identitaria.

Uno dei più evidenti segnali del *giudaizzare* era la riproposizione del *berit milà*, il «patto del taglio», la circoncisione, che veniva praticata in quelle eccezionali circostanze da *moelim* clandestini. Le testimonianze riportano che presso i *giudaizzanti* il *berit milà* assumeva di solito caratteristiche differenti, in particolare riguardo al tipo di taglio realizzato, da quelle dettate dall'ortoprassi ebraica, con l'ovvio obiettivo di essere più facilmente dissimulata. Come afferma Yoli Zorattini, tale pratica era categoricamente obbligatoria:

«in effetti la scelta di sottoporsi alla circoncisione segnava il momento irreversibile nella riconversione, la *milà* era il segno inequivocabile di appartenenza all'Ebraismo

¹⁵⁴ M. Del Bianco Cotrozzi, *Op. cit.*, p. 252, corsivo mio.

che, anche per i *giudaizzanti* più avvezzi alla dissimulazione, non era facile celare (...). Dopo la *milà* i *giudaizzanti* erano considerati Ebrei a tutti gli effetti, (...)»¹⁵⁵. Il fatto che essi ricorressero a pratiche «corrotte», non rispondenti ai precetti della tradizione avita, di fatto amplificava l'avversione che nei loro confronti nutrivano gli altri gruppi ebraici, i quali all'insita ambiguità religiosa e sociale che caratterizzava profondamente l'ebreo marrano spesso rispondevano con un atteggiamento ugualmente in bilico fra comprensione e aperta condanna. Per tentare sia di mitigare il generale sentimento di ostilità, sia di enfatizzare la validità del rito, vi era la tendenza a far precedere la *milà* dalla pratica della *tevilà*, un bagno purificatore in acqua corrente in cui «il corpo veniva sfregato con sabbia per essere simbolicamente mondato dal crisma battesimale, venivano poi tagliate le unghie *usque ad sanguinem* e infine anche i capelli affinché la purificazione fosse completa»¹⁵⁶. Successivamente alla *milà*, era di prassi assumere il proprio *nome ebraico*, da tenere celato fino al momento in cui il ritorno all'ebraismo non fosse stato palese, prassi che rappresenta la principale causa di quella doppia onomastica facilmente riscontrabile nei documenti dell'epoca e che oggi genera frequenti difficoltà di ricostruzione delle fonti.

Un altro ambito in cui era possibile trovare spazio per costruire un tipo di rito «spurio» era quello della politica matrimoniale, dove se da un lato si cercava di mantenere la pratica ebraica dell'endogamia – naturalmente illecita secondo il diritto canonico – dall'altro, per la celebrazione, era adottato il cerimoniale cristiano, poiché in condizioni di clandestinità garantirsi sul piano socialmente visibile della manifestazione esteriore era l'unico modo per mettersi al riparo. La pratica endogamica acquisiva naturalmente anche una rilevanza simbolica tra i *giudaizzanti*, giacché era funzionale a rafforzare i legami. Dato che i gruppi costituivano una macro-comunità strutturata «a macchia di leopardo», i cui numerosi nuclei erano spesso molto lontani fra di loro, il ricorso a questa prassi, pur non potendo avvicinare fisicamente, rappresentava un indice di forza e di speranza sul piano psicologico ed emotivo dopo il trauma vissuto dell'esodo e della successiva diaspora.

Anche il culto dei morti era indice rivelatore del ritorno all'ebraismo dei *conversos*. Anzi, forse rappresentava uno dei nodi più problematici della continua alternanza fra simulazione e dissimulazione, poiché investiva in pieno la sfera

¹⁵⁵ «*Derek Teshuvah. La via del ritorno*» - da «L'identità dissimulata», a cura di P.C. Ioly Zorattini, Firenze, 2000, p. 209

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 210

della coscienza, individuale e collettiva, sollecitata in punto di morte di fronte all'ultima intima risoluzione. Si tentava in ogni modo di sottrarre l'assistenza del defunto alla cura dei cristiani, affinché il rituale rispecchiasse il più possibile i dettami dell'ortoprassi ebraica; quindi venivano chiamati a raccolta gli ebrei del ghetto o in loro sostituzione i sacerdoti di origine *conversa*, ai quali spesso venivano affidati anche i moribondi. Negli atti dei processi vi sono numerosi e dettagliati riferimenti al cerimoniale ebraico applicato al culto dei morti: si osservava in prima istanza la settimana di lutto stretto, il cosiddetto *aveluth*, durante la quale era prevista anche l'assunzione di cibi penitenziali, tipicamente le uova. In secondo luogo era obbligatoria l'offerta di un «palio» ricamato per l'Arca Santa della sinagoga portoghese e poi, elemento importantissimo, si procedeva alla preparazione della salma, dei cui dettagli si può leggere in una denuncia del 1585¹⁵⁷: il corpo era avvolto in un sudario di tela di lino, quindi posto in una cassa, avvolto in un altro telo di rensa, quindi ricoperto con calce viva e infine condotto in chiesa. L'ispezione avvenuta in seguito a questa denuncia accertò la veridicità del fatto: il corpo era stato sepolto non secondo gli usi veneziani, ma «more Hebreorum Lusitanorum vel Portugensium iudayzantium». Soprattutto l'impiego di calce viva fu utilizzato con il palese obiettivo di accelerare il processo di decomposizione per il disseppellimento e l'invio dei resti a Safed, in Israele, massimo omaggio riservato al defunto.

Naturalmente non si può mancare di menzionare, nella formulazione di tale quadro frammentario, il riferimento al rispetto del culto e alla letteratura religiosa e profana: la liturgia quotidiana e festiva, l'osservanza delle regole per la purezza, di quelle attinenti alla persona e di quelle che governavano i rapporti fra individuo e comunità, i precetti riguardanti la sfera alimentare. L'adempimento di ognuna di queste prassi contribuiva a rendere più solida la percezione della propria *diversità*. La questione sarà ampiamente trattata nel capitolo III; per fare qualche rapido cenno, basti dire che – a quanto indicano le fonti – la liturgia ufficiale si basava con molta probabilità non su opere in ebraico, bensì su testi perlopiù in lingua spagnola o in latino, editi dai prestigiosi stampatori veneziani e da attive tipografie come quella di Yom Tob Atias o degli Usque.

Come si vedrà più avanti, l'ignoranza della lingua ebraica nei gruppi esuli era un problema estremamente diffuso e veniva ovviato in vari modi, attraverso il ricorso

¹⁵⁷ Cfr. P. C. Ioly Zorattini, *Op. cit.*, 1985, vol. 7, 1585-1589.

ai volgari della comunità – spagnolo e portoghese –, ai volgari locali – i dialetti tedeschi, olandesi, italiani; il greco e il turco – e al latino. Anche nei semplici rituali quotidiani, per esempio per la tradizionale benedizione prima dei pasti, l'uso dell'ebraico era limitato a qualche personaggio illustre. Nel caso delle famiglie «veneziane» solitamente era il capofamiglia a recitare in ebraico, mentre gli altri commensali utilizzavano il portoghese:

«Havevano in casa sua libri hebrei stampati in lingua portoghese... per li quali dicono li offitii e tefile di mezzogiorno e di vespro perché non intendono la lingua hebra»¹⁵⁸.

Infine, l'ultimo elemento rilevante è rappresentato dall'atteggiamento nei confronti delle festività, in particolare l'osservanza del sabato e il non rispetto della domenica e delle altre feste cristiane, costante preoccupazione dei *conversos*, che contribuì, anche dal punto di vista simbolico, alla raffigurazione del marrano come personaggio doppio e sacrilego, traditore per antonomasia, fissata dalla tradizione. Tra le feste più sentite, oltre naturalmente al *Pesach*, vi era il *Kippur*, chiamato dai *giudaizzanti* con il nome portoghese *Dia grande*, la ricorrenza penitenziale più importante del calendario ebraico. Come già accennato, anche il *Purim*, ossia la festa «delle Sorti» che rievocava il digiuno della regina Ester, aveva una rilevanza particolare per la comunità marrana, giacché costituiva la rappresentazione celebrata della salvezza: la salvezza del Popolo di Israele espressa dal sacrificio di una donna illustre costretta a celare la propria identità ebraica e divenuta per questo emblema della presente drammatica congiuntura.

Il tratto significativo sempre costante nell'atteggiamento tenuto dai marrani durante le festività era il digiuno: come non si è mancato di rilevare più volte, per questi individui il peccato più grave era rappresentato dalla forzata apostasia, per espiare il quale i rituali di comportamento più praticabili venivano talvolta persino esasperati; il digiuno poteva dunque essere rispettato anche due volte a settimana.

Quanto esposto contribuisce a rafforzare l'idea secondo cui, accanto alle contraddizioni e ai paradossi legati alla vita quotidiana, le differenze profonde e le tracce che definivano il *marrano* in rapporto all'*ebreo* sembrano configurare una modalità esistenziale propria, resa estremamente precaria da fattori di instabilità come paure, bisogni, persecuzioni, circostanze politiche e sociali estremamente mutevoli. Al di là della contrapposizione con il mondo cristiano, più

¹⁵⁸ Cfr. M. Del Bianco Cotrozzi, *Op. cit.*, p. 267

evidentemente macroscopica e «grossolana», giacché non poteva toccare in alcun modo gli aspetti speculativi e spirituali, ciò che infine rese profondamente significativa la ricerca e definizione di un'identità fu il rapporto con le proprie radici, che diede luogo alla nascita, generazione dopo generazione, non solo di un nuovo tipo di ebreo, ma di un nuovo tipo di uomo all'interno di quella particolare storia e cultura, con il quale il confronto e lo scontro furono inevitabili.

Alla luce dei pochi fatti oggi accertati, lo *status* del marrano sembra paradossale, poiché egli tenta in tutti i modi e in continuazione di uscire dall'angoscia della sua condizione, contribuendo allo stesso tempo, passo dopo passo, alla definizione dei termini – nell'articolata prospettiva di un «ebraismo moderno» – che porteranno al fortunato sviluppo della Comunità di Amsterdam e alle rotture filosofiche e spirituali di Uriel da Costa e Baruch Spinoza.

III. QUANDO IL LIBRO È UNICA VOCE: MESSAGGI

Antropografia dell'esperienza editoriale criptogiudaica

La rilevanza strategica della tipografia ferrarese nella storia della diaspora sefardita fu attestata già nel 1780 da Giovanni Battista De Rossi; oggi una nuova trattazione basata su un'attenta analisi delle stampe sarebbe auspicabile, recuperando e censendo ogni documento pertinente si trovi negli archivi di Ferrara e Modena, giacché la storia degli ebrei ferraresi resta un capitolo non indagato a fondo¹⁵⁹. Se a Ferrara gli ebrei ashkenaziti furono presenti a partire dal XV sec., i sefarditi arrivano nei mesi successivi all'espulsione spagnola e qui si fermarono e operarono per circa cinquant'anni, come si è ampiamente detto nel capitolo precedente. Per inquadrare al meglio la situazione che si creò nella capitale estense, la cui Corte fu il centro della cultura umanistica italiana dei secc. XV e XVI, in quest'arco temporale e che permise la realizzazione della vicenda editoriale degli Usque, occorre innanzitutto fare più chiarezza riguardo alle zone e ai personaggi che in essa furono coinvolti.

A partire dal XV secolo la popolazione ebraica presente a Ferrara si concentrò nel quartiere cittadino che gravitava attorno alla Via dei Sabbioni, (l'attuale Via Mazzini), godendo di un periodo di sviluppo e di prosperità dovuto alla politica particolarmente liberale portata avanti dagli Estensi. Durante tutto il XVI secolo, fino alla cessione di Ferrara allo Stato Pontificio nel 1598, gli ebrei poterono circolare in città liberamente e senza limitazioni. Per quanto il ghetto sia stato ufficialmente istituito nel 1627, essi risiedevano tradizionalmente nelle strade che furono poi chiuse e l'osservazione di questa particolare topografia può aiutare a collocare anche storicamente le attività legate alla loro presenza.

L'accesso principale al ghetto, chiuso nel Seicento all'inizio della via dei Sabbioni, rappresentava l'arteria principale della zona ebraica medievale, lungo la quale si aprivano le botteghe dei mercanti ebrei, presenti sicuramente a partire dal secolo precedente. Nella perpendicolare via Vignatagliata (ancora oggi con la stessa denominazione) si trovavano i palazzi più antichi di tutto il quartiere, alcuni

¹⁵⁹ I due lavori di Pesaro e Balletti danno pochi riferimenti sul periodo in questione. Cfr. A. Pesaro, *Memorie storiche sulla Comunità Israelitica Ferrarese*, Ferrara, 1878 e A. Balletti, *Gli Ebrei e gli Estensi*, Reggio Emilia, 1930.

dei quali risalenti al 1300, mentre nella parallela via Gattamarcia (oggi via Vittoria), al n. 41 venne collocata la Sinagoga Spagnola¹⁶⁰.

Fino agli anni quaranta del Cinquecento l'attività tipografica cittadina, per la verità piuttosto modesta, rimase in mani esclusivamente cristiane, concentrandosi nell'altra grossa arteria del futuro ghetto seicentesco, contrada San Romano, a ridosso dell'allora piazza del comune (oggi Piazza Trento e Trieste)¹⁶¹. Fu con l'arrivo dei sefarditi che il mercato librario ferrarese entrò nel suo periodo di maggiore fioritura. Nel 1543 il medico personale della duchessa Renata, un portoghese di cui non sono resi noti particolari di tipo religioso e che rispondeva al nome latinizzato di Antonio Lucio, concesse un cospicuo finanziamento alla bottega del libraio Bonfiolo Sivieri detto «il Rosso», situata sotto la loggia del Palazzo Ducale. In quella bottega, a partire dal 1550, il figlio del libraio mise a disposizione del pubblico testi eterodossi, come la *Celestina* di Francisco de Rojas, o i due *Dialogos* di Alfonso de Valdés, di madre *conversa*, in odore di cripto-giudaismo. La bottega tuttavia non possedeva torchi, i maggiori centri ebraici di produzione libraria furono ubicati altrove. Avendo libera circolazione, i portoghesi avevano sparso le proprie attività e abitazioni in diverse zone della città. Molte grosse tipografie si trovavano in realtà al di là del Palazzo Ducale, in Borgo dei Leoni, più nel dettaglio in contrada san Guglielmo, dove anche Jerónimo Vargas visse fino al 1554 (poi si sposterà in Santo Spirito) e dove furono stampate anche le prime copie della Bibbia Ferrarese. Se Graça Mendes alloggiò in un sontuoso palazzo in Corso Giovecca, Abraham Usque invece si insediò fin da subito proprio in contrada San Romano, in quella strada tradizionalmente cristiana che lambiva il ghetto seicentesco¹⁶².

¹⁶⁰ Oggi, all'inizio di via dei Sabbioni, c'è una lapide che ricorda l'istituzione del ghetto nel 1627. In tutto vi erano cinque vie di accesso e la zona era cinta da una sorta di «divisori artigianali» in legno e muratura, i cui portoni si chiudevano al calare della notte e riaprivano all'alba. Durante le ore di chiusura chi era in possesso di uno speciale lasciapassare poteva transitare da porticine più piccole a lato dei portoni. Porte segrete e passaggi esistevano praticamente in tutti gli edifici del ghetto, che pare fossero tutti collegati fra loro. Cfr. AA.VV., *Storia di Ferrara*, vol. VI: *Il Rinascimento, situazioni e personaggi*, Ferrara, Corbo, 2000.

¹⁶¹ Sulla distribuzione delle stamperie in città nel XVI secolo cfr. Fernanda Ascarelli, Marco Menato, *La tipografia del '500 in Italia*, Firenze, Leo Olschki, 1898.

¹⁶² Cfr. Renata Segre, *La tipografia ebraica a Ferrara e la stampa della «Bibbia» (1551-1559)*, in *Italia Medioevale e Umanistica*, n. XXXV, Antenore, Padova, 1992

Agli occhi degli studiosi contemporanei, la famiglia Mendes – de Luna rappresenta la tipica famiglia *marrana*. Circondati da un'aura di inevitabile ambiguità dovuta allo *status* religioso, all'identità precaria, all'uso di quel termine sdoganato con una connotazione dispregiativa ma in realtà carico di una densità storica non imputabile al solo fattore religioso, essi perduravano in «una situazione di sfida contenuta, di abituale eccezionalità e di sfibrante sperimentazione in equilibri spesso al limite della crisi»¹⁶⁴. Il personaggio di Beatriz interpreta la tipica figura capace di destreggiarsi in questo panorama, sopportandone l'aura drammatica e anzi cercando di volgere a proprio vantaggio le circostanze di instabilità e rischio a cui era costretta. Il suo ceto di provenienza, l'educazione e la cultura nelle quali era cresciuta, l'abilità imprenditoriale della sua famiglia e di quella del marito e del cognato, l'intraprendenza e la determinazione; tutti questi fattori insieme le permisero di svolgere un ruolo chiave nei confronti del nodo centrale dell'ebraismo rinascimentale, ossia la sopravvivenza della sua tradizione.

Il nome utilizzato nella comunità sefardita era Gracia, o Graça, alla portoghese, corrispondente dell'ebraico Hanna; la casata era quella importante dei Nasi, o Nasci. In veste di *conversa* passò invece alle cronache come Beatriz de Luna, moglie (e presto vedova, a soli 26 anni) del grande mercante *marrano* Francisco Mendes. Nata nel 1510 da una famiglia ebrea spagnola rifugiata in Portogallo dopo l'espulsione, anch'essa seguì la strada di molti, in apparenza cristiani ma occultamente educati all'ebraismo. Poiché apparteneva a un ceto alto e aveva goduto di un'educazione pseudo-aristocratica, a 18 anni fu scelta come moglie da Francisco Mendes (nato ebreo come Benveniste), titolare, insieme al fratello Diogo, di numerosi traffici commerciali con le piazze del nord Europa, specialmente con Anversa. Per rafforzare il legame fra le due famiglie fu stabilito che Brianda, sorella di Beatriz, sposasse il fratello di Francisco, Diogo, unione

¹⁶³ Le notizie disponibili su questa «discreta presenza» del mondo ebraico rinascimentale ci sono giunte principalmente dagli studi del grande storico dell'ebraismo Cecil Roth nel suo testo chiave *Storia dei marrani* e dall'analisi degli atti dei *Processi del Sant'Uffizio di Venezia contro Ebrei e Giudaizzanti*, a cura di Pier Cesare Yoli Zorattini.

¹⁶⁴ Maria Giuseppina Muzzarelli, *Beatrice de Luna, vedova Mendes, alias Donna Gracia Nasi: un'ebrea influente (1510 – 1569)*, in *Rinascimento al femminile*, ed. Laterza, Roma, 1991, p. 88

dalla quale nel 1540 nacque la nipote Beatriz, emula della zia sia nel doppio nome cristiano/ebraico di Beatriz/Graça, sia nell'aspetto e nei modi raffinati.

Come si è potuto precisare nei capitoli precedenti, quando se ne presentava l'opportunità le famiglie più ricche, avendo mal digerito la conversione forzata, preparavano accuratamente il proprio trasferimento in terre più liberali e meno soggette all'occhio inquisitore della Chiesa iberica. Quando Francisco morì, nel 1536, e sopraggiunse la necessità di prendere in mano gli affari commerciali, Beatriz senza indugi si trasferì nelle Fiandre insieme alla figlia, al nipote João Micas (o Miquez)¹⁶⁵, alla sorella Brianda e a un folto seguito di famigli e servitori¹⁶⁶. La comunità sefardita di Anversa era molto numerosa e ospitava già personalità molto importanti del panorama europeo e cosmopolita. Il traffico commerciale impiantato da Francisco e Diogo Mendes era ramificatissimo, con collegamenti in Francia, Germania e Inghilterra, e trattava perlopiù spezie dall'Oriente e capitali, dislocando somme che dovevano giungere clandestinamente nel Levante, ultima destinazione degli esuli.

Sul clan Mendes – de Luna l'Inquisizione spagnola e le autorità cominciarono a nutrire il forte sospetto che con la disponibilità di capitali e le conoscenze di cui godevano intendessero in realtà proteggere i fratelli rimasti in patria, interferendo nelle negoziazioni per la nascita dell'analogo Tribunale religioso in Portogallo. Per ragioni ufficialmente legate agli affari, ma in virtù di questi sospetti, nel 1532 Francisco venne tratto in arresto. La scarcerazione fu rapida, ma l'episodio ebbe forti ripercussioni sul mercato del credito di Anversa; sull'altro fronte l'Inquisizione spagnola aveva ormai sciolto le riserve sul clan, sospetto di favorire il passaggio di ebrei clandestini dalla Penisola Iberica verso la Turchia. La crescente tensione indusse Francisco a pianificare un trasferimento, spinto anche

¹⁶⁵ Fu un altro personaggio-chiave della vicenda dei sefarditi portoghesi rifugiati in Italia nella metà del XVI secolo, senza dubbio circondato da una spessa coltre di mistero. Nella sua *História da Universidade de Coimbra*, Teófilo Braga cita un tale Agostinho Micas, dottore in medicina, professione diffusissima fra l'entourage dei *crístãos-novos*. Al suo arrivo a Costantinopoli João fu indicato come «figlio di dottore o medico», notazione che lascia supporre che fosse figlio del professore di Coimbra. Ancora molto giovane fu inviato ad Anversa dalla zia, dove visse in un contesto borghese e intellettualmente vivace. Ricevette un'educazione aristocratica, frequentando l'Università di Leuven, una delle più prestigiose dell'epoca, dove incontrò e conobbe il celebre umanista Damião de Góis, figura cruciale per le sue testimonianze circa questa parentesi oscura della storia culturale e letteraria del Portogallo. Nel 1545 abbandonò Leuven per dedicarsi interamente agli affari della zia, rimasta vedova nel 1536 e subentrata alla conduzione degli affari di famiglia dopo la morte del cognato nel 1542.

¹⁶⁶ Cecil Roth riporta che D. Manuel avesse cercato di trattenere la famiglia, così carica di beni e contatti utili al suo governo, combinando un matrimonio fra la figlia di Beatriz e il rampollo di una delle più influenti famiglie cristiane del Portogallo, ma il tentativo fallì e le due sorelle de Luna con il loro seguito partirono alla volta di Anversa. Cfr. Cecil Roth, *Op. cit.*, 2003

dal conseguente peggioramento delle condizioni di vita della famiglia. Tuttavia egli morì prima di attuare il progetto e furono le donne a intraprendere il viaggio, tra la fine del 1544 e l'inizio del 1545. Solo due anni prima anche Diogo era morto e la situazione si era fatta più grave: in Portogallo l'Inquisizione si era insediata, diramando i propri emissari fino ad Anversa, dove diversi membri della comunità sefardita erano stati arrestati. Le mire matrimoniali sulle due eredi Mendes – de Luna non trattennero Beatriz e Brianda a lasciare la città per dirigersi prima ad Aquisgrana e poi a Lione e Venezia. Le due sorelle e il loro seguito riuscirono a raggiungere Venezia grazie a un complesso sistema di salvacondotti e si stabilirono in città, a fronte di un atteggiamento delle autorità a lungo evasivo circa la questione religiosa.

La parentesi veneziana si chiuse tra il 1546 e il 1547 a causa di un grosso contenzioso circa l'amministrazione dei beni di famiglia nato tra Beatriz e Brianda, in cui le autorità veneziane si schierarono a favore della sorella più debole, trattenuta grazie a una dote assicurata alla figlia. Nel 1549 Beatriz decise definitivamente che la città non era più un porto sicuro per lei e partì per Ferrara, richiamata dal Duca Ercole II. In realtà nel 1551 i Dogi estesero anche ai marrani il decreto di espulsione precedentemente riservato agli ebrei e anche Brianda, insieme alla figlia, dovette raggiungere Ferrara. Solo due anni più tardi, nel 1553, Beatriz salpò da sola da Venezia per la Turchia.

Fino all'arrivo a Ferrara era stato necessario, per le due donne, viaggiare in veste cristiana, utilizzando i nomi da *converse*. Ma una volta a Ferrara e in vista dell'imminente partenza verso il Levante, Beatriz aveva dismesso i panni cristiani per riacquistare la propria identità ebraica, con l'antico nome giudaico di Dona Graça Nasi, dando concretezza al progetto accarezzato per anni. Brianda al contrario non aveva mai manifestato la volontà di trasferirsi in Turchia. È probabile che il soggiorno veneziano le avesse aperto gli occhi circa i vantaggi derivanti da un'esistenza cristiana in tutto e per tutto, sia per lei che per la figlia, e l'avesse indotta a intraprendere la strada dell'integrazione, alla quale la potente sorella si era naturalmente opposta. Dunque quella che era nata apparentemente come una lite per questioni economiche e di dote, aveva alla base profonde ragioni religiose legate all'identità e alle radici, che avevano finito per creare una lacerazione.

Tuttavia il lungo litigio aveva sollevato i sospetti delle autorità veneziane e nel 1555 Brianda e la figlia furono costrette a confessare la propria identità criptogiudaica. Invitate a lasciare la città, si trasferirono in un primo tempo a Ferrara e presto partirono per la Turchia.

Beatriz arrivò a Ferrara nel 1549, dove venne accolta da una già numerosa comunità di marrani, giunti in massa dopo la nascita dell'Inquisizione portoghese nel 1536. Il suo arrivo e il nuovo *status* di ebrea dichiarata che assunse al suo ingresso in città crearono non pochi turbamenti ai molti marrani che ancora vivevano da clandestini, persuadendoli timidamente a riavvicinarsi all'antica religione. Tuttavia questo implicò grosse difficoltà, non più di carattere sociale o politico, quanto piuttosto interiori e spirituali:

«Non tutti (...) avevano conservato memoria delle antiche tradizioni e per alcuni l'idea di integrarsi nella società cristiana, dopo decenni di esperienza di vita da cristiani in seno ad essa, doveva costituire più di una tentazione momentanea. Non riconosciuti dagli ebrei come confratelli dopo anni di frequentazione degli ambienti cristiani, privi alle volte anche della conoscenza della lingua ebraica (...) perché non avrebbero dovuto desiderare l'assimilazione?»¹⁶⁷.

Perlopiù si trattava di individui rimasti a margine di entrambi i gruppi sociali, in bilico fra due identità, senza possedere né una né l'altra, incapaci di fare una scelta definitiva, invisibili a uno e all'altro gruppo e al contempo in stretta relazione con entrambi. Vi era tuttavia qualcuno che aveva dimostrato, nonostante le difficoltà, di voler intraprendere la strada del riavvicinamento, ponendo una questione di enorme portata. Occorreva, in una congiuntura in cui affidarsi alla casualità poteva essere fatale, mettere in campo una vera e propria strategia, un disegno sistematico ed efficace per alimentare il proposito di questi confratelli, non permettendo loro di scoraggiarsi o desistere. Dona Graça diventò quindi la principale finanziatrice del progetto, che concentrò le sue mire primariamente sul recupero della tradizione scritta, quasi del tutto perduta per la pericolosità che comportava la circolazione dei testi ebraici, esposti all'accusa di eresia. Per ragioni di opportunità pratica si decise di utilizzare le «lingue volgari» della comunità, il portoghese e specialmente lo spagnolo come lingua colta, riconoscendo il recupero dell'ebraico come un obiettivo troppo ambizioso per quella prima timida fase. Fu impiantata proprio a Ferrara, negli anni di permanenza della grande mecenate, la stamperia più famosa nella storia del

¹⁶⁷ M. G. Muzzarelli, *Op. cit.*, p. 96

marranesimo, dalla quale uscirono opere che sono ancora pietre miliari nella letteratura ebraica sefardita e intorno alle quali ancora molto vi è da indagare.

Tipografi, stampatori, librai, editori

La vicenda dei sefarditi esuli nelle terre italiane nella metà del Cinquecento, pur ruotando attorno alla figura centrale e carismatica di Graça Mendes, vide la presenza di numerosi personaggi, indispensabili alla riuscita del complesso piano di salvaguardia e conservazione della tradizione. All'interno della società italiana i sefarditi erano tenuti in grande considerazione, in generale, soprattutto per le loro doti di commercianti e le loro disponibilità finanziarie. Tuttavia esistevano anche individui, con peculiarità diverse, funzionali a portare avanti la battaglia per la sopravvivenza culturale e intellettuale della comunità dei dispersi. Queste figure, sul piano pratico, erano certamente i bottegai tipografi e stampatori, che agivano normalmente in condizioni di alto rischio, soprattutto per gli ostacoli posti dai divieti dei governi e dalla severità della censura.

A Ferrara, come si è già avuto modo di notare, il primo gruppo da cui ebbe origine, a partire dal 1546, il nucleo culturale e dotto della *nação* constava perlopiù di intellettuali, medici, giuristi e scrittori, che recavano con sé un vasto patrimonio di conoscenze e letture. Ferrara rappresentava un terreno fertile per questi uomini, poiché era una città dove per tradizione si era sempre molto letto e studiato: il loro arrivo rafforzò ed estese la diffusione libraria e portò fra le mura inizialmente libri in spagnolo (tra cui i già citati *Celestina* e i *Dialogos* di Alfonso de Valdés).

Fare arrivare il patrimonio librario della comunità ebraica interamente dalla Penisola Iberica era certamente molto complesso e dispendioso, oltre che rischioso; per di più era necessario aggirare gli stretti limiti imposti dalla censura inquisitoriale iberica. Si ha notizia certa della spedizione dal porto di Lisbona nel gennaio del 1551 di una cassa di testi rilegati che, insieme a una di panni e a una di generi coloniali (merci tradizionalmente trattate dai sefarditi) sarebbe dovuta arrivare a Ferrara e invece andò dispersa a causa dell'incaglio della nave che la trasportava nei pressi di Alicante. Sull'identità ebraica dei committenti non vi

sono dubbi: si trattava di due nuovi cristiani, Manuel Mendes e António Gomes, il primo defunto nel frattempo e il secondo invece in stretti rapporti con la madrepatria, dove aveva anche un corrispondente a cui lasciava spesso procura¹⁶⁸. Il primo libraio dichiaratamente lusitano apparve sullo scenario ferrarese nel 1552. Si trattava di un cristiano nuovo di nome João Fernandes, già noto al Tribunale dell’Inquisizione di Lisbona e legato naturalmente al potente clan dei Mendes. Secondo la ricostruzione di Yerushalmi, la prima stamperia ebraica era stata invece impiantata a Ferrara già nel 1476, da Abraham ben Hayym, di Pesaro, detto «il tintore», a soli cinque anni di distanza dall’inaugurazione della stamperia cristiana nella città da parte del francese André de Belfort e solo un anno dopo il primo libro ebraico stampato a Pieve di Sacco. Di questo stampatore si conoscono due volumi prodotti a Ferrara, in seguito ai quali si stabilì a Soncino¹⁶⁹. Le necessità degli ebrei Ferraresi furono dunque temporaneamente soddisfatte da altre stamperie, non ebraiche, giacché queste fecero la loro comparsa solo negli anni cinquanta del ‘500. In realtà già nel 1543 si verificò un tentativo di stampare una nuova edizione del Talmud nella capitale estense, da parte di ebrei ashkenaziti, di Augusta e di Praga¹⁷⁰, ma il piano non ebbe successo. La situazione cambiò a metà del Cinquecento, in concomitanza con l’inasprimento dei controlli sui libri ebraici da parte della chiesa cattolica¹⁷¹; dopo il rogo del 1553 Venezia non era più un porto franco e gli ebrei vollero trovare un luogo dove impiantare le proprie officine e stampare con i propri nomi. Insieme alla tipografia che sorse a Sabbioneta nel 1551 (a opera di Tobiah Foà), con Samuel Sarfati (o Zarfati), anche lui di Pesaro, tornarono le officine ebraiche Ferrara¹⁷². Qui egli stampò cinque libri in lingua ebraica, il più importante di Isaac Abravanel – il *Ma’ayeney ha-yeshu’ah* – che riportava in prefazione la prima biografia stampata dell’autore. Le notizie sul suo conto scomparvero improvvisamente, per quanto Yerushalmi ritenga attendibile la sua identificazione con un Samuel Zarfi rintracciato a Safed, di cui si parlerà più dettagliatamente nel capitolo IV.

¹⁶⁸ L’episodio è riportato, con dettagli diversi, dalle ricostruzioni di Segre, Ioly Zorattini e Aron Leoni.

¹⁶⁹ Cfr. David Amram, *The Makers of Hebrew Books in Italy*, Philadelphia, 1909, rist. London, 1963.

¹⁷⁰ Yerushalmi riporta i nomi dei soggetti coinvolti nel progetto: mandati da rabbi Isaac Günzburg, furono lo stampatore cristiano Paulus Emilius di Augusta e lo stampatore ebreo Hayym Schwartz di Praga. Y. H. Yerushalmi, *Op. cit.*, 1989, p. 82

¹⁷¹ A Venezia inizialmente erano due stamperie cristiane a produrre libri ebraici, la Bragadini e la Giustiniani. La disputa fra le due portò a un aumento della severità e al rogo dei Talmud nel 1553.

¹⁷² *Ibidem*.

Durante il periodo di attività di Zarfati un'altra stamperia sorse a Ferrara, nel 1552, a opera di Yom Tob ben Levi Atias (o Yōmtōv Atias), nota per aver stampato una traduzione spagnola del *Lybro de Oraciones de Todo el Año*. Sebbene il nome Atias si ritrovi frequentemente nei documenti sulla diaspora sefardita, si conosce poco o nulla di questo personaggio, se non che visse in Spagna come nuovo cristiano con il nome di Jerónimo de Vargas. Si costituì nel frattempo un consistente pubblico di lettori per il quale non furono più sufficienti libri scritti in ebraico; occorre dare alle stampe testi di argomento sì ebraico, ma scritti in lingue più familiari, nelle lingue della terra di provenienza. Fu proprio Ferrara, e non Venezia, la vera culla della stamperia ebraica nelle lingue iberiche vernacolari, fissando una tradizione che sarebbe fiorita nel secolo successivo in Olanda e in altri Stati europei.

Proprio da un esposto datato 1551, redatto in lingua italiana¹⁷³, emergono i nomi dei primi due personaggi-chiave fra i rappresentanti della *nação* legati al traffico librario, i quali con la scrittura intendevano ricordare al Duca di aver autorizzato la stampa in città di «libri massime spagnoli». I due si firmarono con i loro nomi iberici latinizzati, «Didacus Pyrrus» e «Hieronimus Vargas», il primo conosciuto in Portogallo come Diogo Pires, il secondo passato invece alle cronache con il suo nome ebraico. All'epoca della stesura del documento Diogo Pires era già celebre: nel 1546 aveva pubblicato sempre a Ferrara una breve raccolta di poesie in latino; in città inoltre insegnava medicina e godeva i privilegi forensi di uomo dello Studio. Anche Vargas godeva dei medesimi privilegi, mantenendo legami commerciali con la comunità anconetana, ed era destinato a diventare una figura emergente nella storia della Nazione sefardita. Originariamente dunque i due non erano tipografi, piuttosto avevano una licenza per pubblicare e non per produrre libri. Avevano acquistato una partita di carta accordandosi con due stampatori: il primo era un oscuro personaggio, tale Leonardo da Brescia, il secondo invece, Giovanni Maria Niccolini da Sabbio, apparteneva a una notissima famiglia di tipografi, che avevano appena chiuso la loro bottega veneziana. In ballo vi era un grosso progetto editoriale, la stampa di una Bibbia ebraica in lingua spagnola, che i due artigiani non erano stati in grado di portare a termine. I due personaggi furono accusati dai committenti di inadempienza; soprattutto il bresciano fu tacciato di eccessiva lentezza, rispetto alla premura che i committenti

¹⁷³ Cfr., fra gli altri, R. Segre, *Op. cit.*, 1992

dimostravano nei confronti del progetto. E l'impresa in questione era effettivamente di enorme portata, poiché la stampa di una Bibbia, ribattezzata poi Bibbia Ferrarese, interamente in lingua spagnola, avrebbe dato la possibilità agli esuli iberici di accostarsi ai Testi Sacri pur non conoscendo l'ebraico¹⁷⁴. L'impegno, con propositi di ben più ampio respiro, venne assunto dunque da un nuovo personaggio, conosciuto come Abraham Usque¹⁷⁵, la cui eccezionale vicenda tipografica rappresentò uno snodo determinante nella storia della dispersione ebraica del XVI secolo e soprattutto della grande comunità sefardita proveniente dalla Penisola Iberica.

La tipografia di Abraham Usque

Quando, nel 1553, Vargas e Zarfati smisero di stampare, Abraham Usque acquisì i loro materiali e, di fatto, le loro attività, per produrre, a partire da quell'anno, testi ebraici, spagnoli e portoghesi. Secondo la ricostruzione proposta da Yerushalmi nel suo studio correlato alla ristampa critica della *Consolação às Tribulações de Ysrael*¹⁷⁶, Abraham Usque nacque in Portogallo, ed è possibile che fosse giunto in Italia insieme a Samuel, l'autore della *Consolação*, di cui si parlerà estesamente più avanti. Nella versione ebraica della *Bibbia Española*, meglio nota come Bibbia Ferrarese, egli rimarcò la sua nazionalità portoghese, riferendosi a sé stesso come «Abraham Usque portuguez», dove Vargas si firmò invece «Yom Tob Atias, hijo de Levi Atias español». Nei suoi libri ebraici si definì spesso «hasfaradi», talvolta solo come Abraham Usque, altre ancora come «aben» o «ibn Usque». Il suo patronimico era Shelomoh, come è rivelato nel *Libro de Oraciones* stampato nel 1553. Yerushalmi ritiene altre informazioni universalmente accettate

¹⁷⁴ Per questa monumentale opera, senza dubbio il testo più importante impresso dall'enclave sefardita a Ferrara, e per rilevanza culturale, e per il rischio a cui esponeva la comunità, si scelse lo spagnolo, per il prestigio esegetico e liturgico che poteva vantare. La compenetrazione culturale, oltre che economica e politica, fra le sue anime della nazione era non solo inevitabile, ma in molti casi del tutto opportuna. La pubblicazione della Bibbia spagnola nacque precipuamente da questa esigenza, sentita con una tale forza da condurre i soggetti coinvolti in situazioni di forte compromissione, sia economica che politica.

¹⁷⁵ «Chi percorra le fonti documentarie ferraresi fra quel 4 settembre del 1551 in cui viene impresso il primo foglio della Bibbia e quel 1° marzo del 1553 in cui viene licenziato il *colophon*, vede emergere davanti a sé una folla di 'lusitani' o 'portugenses', ma non trova traccia di un nome, quello di Abramo Usque, *alias* Duarte Pinel, che assieme al Vargas firmerà le due dediche». Renata Segre, *Op. cit.*, 1992, p. 318

¹⁷⁶ Cfr. Y. H. Yerushalmi, *Op. cit.*, 1989.

sul suo riguardo parzialmente dubbie e passibili di una riesamina. Per esempio il suo supposto nome cristiano, che appare nel *colophon* della versione cristiana della Bibbia di Ferrara come «Duarte Pinel portuguez». Avendo tutti gli studiosi dato per certo che questo fosse veramente il suo nome cristiano in uso in Portogallo, non è mancato chi lo abbia identificato con un Duarte Pinhel la cui grammatica latina, insieme a un trattato sulle calende romane fu pubblicato a Lisbona nel 1543¹⁷⁷. Questa ipotesi non è da escludere a priori, tuttavia sorge una domanda: è plausibile che i due rivelassero i loro nomi cristiani nella Bibbia di Ferrara, proprio dove avevano indicato anche i corrispondenti ebraici? Costretti e adusi al segreto, era difficile che dei cripto-giudei si compromettessero fino a quel punto, a maggior ragione in lavori scritti, che esponevano al rischio anche parenti e amici rimasti in patria. All'estero gli autori firmavano o con il nome ebreo, o con quello cristiano, ma mai con entrambi. Secondo lo studioso, il *colophon* della versione cristiana è attendibile solo per le informazioni che fornisce sul paese d'origine; per i nomi, se siano veri o inventati, è necessario mantenere il beneficio del dubbio.

Quella ferrarese di Abraham Usque fu dunque la prima tipografia ebraica a pubblicare testi in portoghese al di fuori dei confini del Regno. Così come per altri personaggi coinvolti nella vicenda storico-culturale qui trattata, di lui non si hanno notizie biografiche certe¹⁷⁸, benché si sappia che aveva licenza di rivolgersi al Duca e a Dona Graça pubblicamente, in qualità di «hebreus portugensis impressor», al pari di uomo molto rispettato. Figura oscura quanto umile, apparentemente non un ricco stampatore, ma un semplice artigiano tipografo, la sua fisionomia apparve dunque subito diversa da quella dei due iniziali soggetti coinvolti nel progetto della Bibbia Ferrarese, essendo certamente un uomo con minore visibilità e disponibilità finanziarie.

Apparentemente dunque senza una motivazione manifesta, a un dato momento Didaco Pirro uscì di scena, lasciando spazio a questo nuovo personaggio che ne ereditò anche i torchi e caratteri gotici «piuttosto lisi, sì, ma di buona qualità»¹⁷⁹ con cui stampò molti dei suoi volumi. Con l'autorevole sostegno di D. Graça,

¹⁷⁷ Duarte Pinhel, *Latinaet gramatices compendium, tractatus de calendis, ulyssipone, apud Lodovicum Rhoterigium*, 1543. Cfr. *Ibidem.*, p. 86

¹⁷⁸ È doveroso riportare l'ipotesi avanzata da Renata Segre, secondo cui sarebbe identificabile con tale Didacus de Pinheiro, originario di Trancoso, annoverato fra i nuovi cristiani perdonati in Portogallo, fuggito poi in Spagna e lì incarcerato. Cfr. Renata Segre, *Op. cit.*, 1992, nota 25, p. 318

¹⁷⁹ Renata Segre, *Op. cit.*, 1992, p. 321. Segre li ritiene quasi certamente appartenuti a Giovanni Maria Niccolini da Sabio.

l'attività della tipografia Usque, attiva a Ferrara tra il 1551 e il 1558, rappresentò in quegli anni il centro di un'intensa attività libraria con il fermo proposito di produrre il maggior numero possibile di opere nelle tre principali lingue della comunità ebraica «hispanica». Il risultato di tale proposito fu senza dubbio consistente, e in termini di mole, e soprattutto per il livello qualitativo raggiunto dalle opere stampate. Nell'arco di un quinquennio pubblicò infatti ventinove volumi, che nell'insieme riflettono la varietà dei gusti e delle preoccupazioni intellettuali del contesto ebraico sefardita in Italia. Dopo l'imponente progetto della stampa della Bibbia, l'attività della bottega proseguì infatti pubblicando perlopiù testi in lingua ebraica, oppure volumi in spagnolo di narrativa e filosofia, destinati a un pubblico più diversificato, mentre al pubblico sefardita erano destinati libri di preghiere e testi rituali. Dal 1555 in poi, con l'uscita di scena ufficiale anche di Jerónimo Vargas, i caratteri latini furono abbandonati definitivamente e la tipografia si concentrò esclusivamente su testi in ebraico di varia natura, fra cui il Pentateuco, la Qabbala e opere filosofiche contemporanee. Nel marzo di quell'anno, infatti, nella veste ufficiale di modesto artigiano tipografo senza grossi capitali, Usque aveva stipulato un contratto con Vargas per l'acquisto di tutte le sue attrezzature tipografiche, patrocinato nell'affare da Dona Graça e in società con Moises Pardo, un «hebreus lusitanus», di cui non si avranno più notizie¹⁸⁰. Da questa data in poi la sua stamperia pubblicò dunque solo testi in ebraico, pur esistendo grosse difficoltà ad alimentare un mercato librario per i cristiani nuovi tornati apertamente all'ebraismo.

Sebbene Usque venga rappresentato dalla storiografia tradizionale come uno stampatore, con tutta probabilità egli era anche un editore. Come tale disponeva, nella sua officina, di garzoni, tipografi specializzati e redattori. Il primo volume ebraico uscito dai suoi torchi nell'agosto del 1553 fu il *Hoshanot le-Sukkot*, una raccolta di inni e preghiere per la Festa dei Tabernacoli (*Sukot*), ma la produzione di libri sia ebraici che vernacolari cominciò quasi simultaneamente. Oltre a vari libri di preghiere, al *Pentateuco*, a manuali di precettistica ebraica, l'elenco delle opere in ebraico incluse libri di letteratura, geografia, cabalistica, messianismo e almeno sette importanti lavori filosofici, che riflettono gli interessi e al contempo

¹⁸⁰ Da quanto Segre riferisce sulla condotta dell'affare, veniamo a conoscere alcuni dettagli biografici sul personaggio di Abraham Usque. Egli infatti ha a disposizione le doti di due cognate nubile, Regina ed Ester, affidategli dalla suocera Donoria Bona, che tuttavia preferisce impegnare sul mercato dei cambi di Lione. A.S.Fe., *Not.*, Giacomo Conti, b. 6, 29 aprile 1555. Cfr. *Ibidem*.

le inquietudini degli ebrei esuli, divisi fra il razionalismo e l'antirazionalismo¹⁸¹. Tuttavia fu in volgare che egli portò a termine gli sforzi più pionieristici. Come la Bibbia di Ferrara, questi volumi furono generalmente stampati in caratteri gotici, a eccezione di qualche titolo. Il primo libro fu la traduzione spagnola del *Libro de Oraciones para todo el año*, seguito dalla *Consolaçãm as Tribulaçoens de Ysrael* (settembre 1553) e da una traduzione spagnola del *Salterio* (novembre 1553), la prima mai stampata in una lingua vernacolare da e per giudei. Yerushalmi riporta poi che nel 1554 furono stampate due opere, apparentemente al di fuori degli interessi ebraici di Usque: la *Visión Delectable de la Philosophia*, dello spagnolo Alfonso de la Torre (XV sec.), insieme ad alcune poesie di Jorge Manrique e il capolavoro della letteratura pastorale portoghese, *Menina e Moça* di Bernardim Ribeiro,

«(who had died only two years before), accompanied by his Eclogues, the Crisfal of Cristóvão Falcão, and a selection of poems by various hands»¹⁸².

Anche Yerushalmi si chiede se l'interesse di Usque per queste opere fosse solo letterario, come è opinione comune. Per quanto concerne la *Visión Delectable*, era pesantemente influenzata dalla filosofia di Maimonide, abbondantemente citato nel testo; inoltre il critico ritiene plausibile che l'autore, Alfonso de la Torre, fosse in realtà un *converso*. Si trovava citato infatti in alcuni lavori ebraici come «el bachiler de la Torre», segno che era ben conosciuto in ambito giudaico e l'opera ebbe due ristampe seicentesche ad Amsterdam, come spesso accadde alle opere dei giudaizzanti. Sul lavoro di Bernardim Ribeiro invece i problemi sollevati sono estremamente intricati e per la loro trattazione si rimanda al capitolo seguente. Dopo *Menina e Moça* Usque pubblicò una sola opera in volgare, una raccolta di poesie in spagnolo nel 1555, e continuò a stampare in ebraico fino al 1558, quando si persero le sue tracce. Fra le ragioni che spinsero Usque ad abbandonare le lingue vernacolari, Yerushalmi individua senza dubbio una preoccupazione interna alla comunità, ossia la proliferazione di lavori ebraici scritti da autori incompetenti o non qualificati, che andava assolutamente limitata. Riconosce tuttavia non possa essere casuale che anche Tobiah Foà smettesse di stampare a Sabbioneta negli stessi anni. In verità dal 1553, anno del rogo del *Talmud* di Venezia, la situazione italiana fu molto turbolenta, sia per gli uomini che per i

¹⁸¹ Per i titoli cfr. Y. H. Yerushalmi, *Op. cit.*, 1989, p. 93

¹⁸² Della stampa di *Menina e Moça* da parte di Abraham Usque esiste una sola copia conosciuta e censita alla British Library. Cfr. *Ibidem*.

libri. I *Talmud* non si bruciarono infatti solo a Venezia, ma anche a Roma, Urbino, in tutta la Romagna, a Bologna, Rovigo, Mantova e Ferrara. All'inizio del 1554 il *Talmud* fu bruciato ad Ancona. Nel maggio del 1555 il Cardinale Carafa salì al soglio pontificio con il nome di Paolo IV e diede un giro di vite alla politica antiebraica. Creò il ghetto di Roma e istituì un procedimento per la censura dei libri ebraici¹⁸³, nominando il primo censore e infierendo su quei nuovi cristiani tornati apertamente all'ebraismo (emblematico il rogo di Ancora del 1556)¹⁸⁴.

Nello specifico caso di Ferrara, Yerushalmi spiega il repentino abbandono delle lingue volgari, e il conseguente mutamento di pubblico e di bacino d'utenza, con la sempre crescente difficoltà dei nuovi cristiani di dedicarsi alla lettura dei Testi Sacri ebraici a causa dell'inasprimento delle misure censorie. Fece infatti la sua comparsa il nuovo commissario censore per i libri ebraici, un uomo di fiducia del Cardinale Alessandrino, che salirà al soglio pontificio con il nome di Pio V dopo essere stato commissario generale dell'Inquisizione. Nel 1559 il Cardinale aveva scritto al Duca per denunciare uno scritto apologetico sugli ebrei bruciati nel rogo di Ancona uscita dai torchi della stamperia Usque (datata agosto 1556, ossia a meno di un mese dal rogo)¹⁸⁵. Con una istanza aveva inoltre chiesto la consegna del «quel giudeo» che aveva trasportato nel Levante testi proibiti (riferendosi alle

¹⁸³ Era già stato Giulio III a stabilire una procedura con questo obiettivo, ma Paolo IV la rese ufficiale, nominando il primo censore e permettendo a queste figure di lavorare a pieno ritmo. Cfr. *Dizionario storico del Papato*, Milano, Bompiani, 1996.

¹⁸⁴ L'ascesa al soglio pontificio di Paolo IV nel 1555 mutò di fatto la politica papale in fatto di ebrei: le nuove direttive erano di isolare gli ebrei nei loro rapporti quotidiani con il mondo cristiano e di perseguire i cristiani nuovi ricaduti nel vecchio errore. Tali direttive vennero immediatamente messe in atto con la comunità di Ancona. Di fronte alla recrudescenza verso gli ebrei anconetani il Duca Ercole II assunse una posizione di netto contrasto con il Pontefice, richiedendo subito il rilascio di singoli individui, perlopiù legati alla famiglia Abravanel. Tuttavia il Papa presto rese nota la sua intenzione di incarcerare ad Ancona tutti «quei portoghesi che Sua Ecc.a [Ercole II] aveva assicurati nel suo Stato» e la faccenda mostrò di richiedere un intervento più mirato. Dal canto suo Pio V mise in atto una strategia che evitava di richiedere direttamente ai Signori l'espulsione degli ebrei, provocandola tuttavia indirettamente. Istituì una «vigesima» che i governanti dei Ducati di investitura pontificia avrebbero dovuto pagare per gli ebrei residenti nel loro territorio, non solo per i giudei di vecchia data, ma anche per i nuovi venuti, ossia gli ebrei di *Nação*. Il lungo braccio di ferro rese la situazione stagnante e se il Papa, da un lato, tratteneva le merci giunte nel porto di Ancona e destinate al Ducato estense, dall'altro Ercole II riscuoteva sì il tributo dagli ebrei italiani, ma si rifiutava di estenderlo anche ai portoghesi. Cfr. R. Segre, *Op. cit.*, 2002.

¹⁸⁵ Si tratta di una poesia in lingua ebraica che recitava tutti i nomi dei martirizzati, posta in calce a un'opera di genere totalmente differente, ossia un'a satira giocosa in versi contro le donne intitolata *Shiltey ha-gibborim* (gli scudi dei potenti uomini). La poesia termina con un grido per un risarcimento: «possa lo zelante Signore bruciare in una fornace tutti i fratelli di Giacobbe». Il fratello di Giacobbe, Esaù, era un chiaro riferimento alla cristianità nell'uso ebraico medievale. Inoltre è indicato come autore Jacob ben Joab Elijah di Fano, ma è stato dimostrato che, tramite un acrostico individuato nella poesia, si riesce a conoscere il vero autore, ossia Solomon Hazan di Ancona. Questo solo per indicare che era uso nascondere gli autori reali dietro falsi nomi e occultare le loro identità nel testo. Cfr. Y. H. Yerushalmi, *Op. cit.*, 1989, p. 99.

copie della Bibbia Ferrarese)¹⁸⁶, ma il tipografo, liquidati i creditori e avendo sentito per tempo l'aria farsi irrespirabile, aveva ormai lasciato Ferrara da oltre un anno. Alla fine del decennio le difficoltà erano diventate ormai insostenibili e Usque aveva stipulato frettolosamente due nuovi atti, con Moises da Rieti, grosso banchiere di Bologna, e con Isaac Lattes, cabalista e precettore in casa Abravanel, i quali liquidarono le pendenze sui libri acquistati dalla sua stamperia. Si trattava propriamente dell'ultimo volume stampato dalla stamperia Usque in terra italiana, il *Ma'arekhet ha-'Elohut*¹⁸⁷, curato da Lattes e finanziato da Rieti. Le ultime notizie «ferraresi» a proposito di Abraham Usque a seguito di queste vicende riguardano un prestito di 135 scudi d'oro ricevuto da Jacob Abravanel, grazie al quale poté presumibilmente lasciare Ferrara, vista la progressiva inefficacia che stava assumendo la politica di protezione del Duca, assediato dallo Stato Pontificio. Nell'agosto del 1559 fu a Venezia per acquistare torchi e matrici dagli editori ebrei Mazo e Jacob da Parenzo, con l'impegno di non utilizzare l'attrezzatura in Italia, che equivaleva a dire nell'Europa cristiana. L'acquisto era dunque senza dubbio finalizzato all'imminente partenza per il Levante¹⁸⁸.

Infine, dei tre Usque di cui la storiografia sull'argomento testimonia l'esistenza, il tipografo Abraham, Samuel, autore della *Consolação às Tribulações de Israel*, e il poeta Salomon¹⁸⁹, non si sa nulla di certo; l'unica sicurezza è che vi sia stata, fra loro, una qualche relazione.

¹⁸⁶ Il comunicato, datato 6 aprile 1558, recita che «in Ferrara trovati al presente un giudeo il quale tra l'altre cose è stato autore di far portare molti et impiissimi libri talmudici de Italia in Levante». Luigi Cibrario, *Lettere inedite di santi, papi, principi, illustri guerrieri e letterati*, Torino, Tip. eredi Botta, 1861, p. 10

¹⁸⁷ Si tratta per l'appunto di un testo di matrice cabalistica composto all'inizio del XIV secolo da un autore ignoto. Un «compendio che espandeva la dottrina della Cabala in modo conciso e sistematico», secondo le parole di Gershom Scholem. G. Scholem, *La Cabala*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1982, p. 68.

¹⁸⁸ Una volta a Costantinopoli, uscirà di scena Abraham per cedere il posto a Salomon (lo stesso nome di suo padre, a quanto è dato sapere), con il quale tuttavia la parentela non è stata accertata. In Italia il centro dell'editoria ebraica si sposterà da Ferrara a Mantova, dove nel 1558 uscirà uno *Zohar*, fondamento di quel *Ma'arekhet ha-'Elohut*, anche questo finanziato dal Lattes che lì si era trasferito. Cfr. Y. H. Yerushalmi, *Op. cit.*, 1989.

¹⁸⁹ Solo un altro Usque appare negli anni seguenti, un membro più giovane della famiglia, nato anche lui in Portogallo e giunto a Ferrara con Abraham e Samuel, con i quali non si conosce la parentela. Nel 1558 fu a Venezia, dove scrisse una pièce teatrale sulla Regina Esther, rappresentata nel ghetto. In seguito fu a Costantinopoli, dove nel biennio 1560-61, insieme a Abraham Ashkenazi di San Giovanni, stampò due libri ebraici. Questo suggerisce che potrebbe aver avuto qualche esperienza nella stamperia ferrarese. Nel 1567 pubblicò a Venezia la prima parte della sua traduzione in spagnolo dei componimenti del Petrarca, «*De los sonetos, canciones, mandriales y sextinas del gran Poeta y Orador Francisco Petrarca, traduzidos de Toscano por SALUSQUE LUSITANO, parte primera con breues sumarios, ò Argumentos en todos los Sonetos y Canciones que declaran la intencion del autor. Compuesto por el mismo. Con dos tablas, vna Castellana, y la otra Toscana y Castellana. Con priuilegios. Venecia, N. Beuilaqua,*

La produzione libraria

Nel capitolo I si è già accennato all'importanza rivestita dalla scrittura e dal suo nuovo tramite rappresentato dal libro stampato all'interno della cultura ebraica. Durante il «soggiorno italiano» degli ebrei esuli, anche nelle piccole comunità l'attività tipografica fu uno dei principali canali di radicamento e circolazione di cultura. È indubbio il fatto che l'Italia fu una delle più fiorenti culle della produzione libraria ebraica in epoca rinascimentale, soprattutto grazie alla politica tollerante e avveduta di quegli stessi Stati liberali nel cui territorio odierno la ricerca documentaria registra la massiccia presenza di ebrei esuli di origine iberica. Fra i maggiori stanziamenti di opere e volumi prestigiosi, le raccolte più ricche risultano senza dubbio quelle di Mantova, Livorno e Venezia, giacché i fondi della biblioteca degli Este a Ferrara furono smembrati dopo l'annessione del Ducato allo Stato Pontificio, finendo in parte nella nuova capitale, Modena, in parte in altre importanti biblioteche italiane ed estere (o fondi privati) tramite acquisizioni posteriori.

Se le biblioteche e gli archivi locali raccolgono alcune centinaia di volumi di uso comune, principalmente di precettistica in lingua ebraica, è doveroso ricordare che gli esemplari più pregiati si concentrano invece in tre grandi strutture, la Biblioteca della Comunità ebraica di Mantova¹⁹⁰, oggi interamente confluita nella Biblioteca Comunale, la Biblioteca Casanatense di Roma e il fondo privato dell'Abate De Rossi a Parma, acquisito nel 1816 da Maria Luigia d'Austria e all'epoca annesso alla Biblioteca Ducale – oggi Palatina –, che annovera più di 1600 esemplari di manoscritti e circa 1500 testi a stampa di letteratura sacra ebraica, raccolti e catalogati con rara competenza¹⁹¹.

MDLXVII», dedicato a Alessandro Farnese, Principe di Parma e Piacenza. Le ultime sue tracce furono a Costantinopoli nel biennio 1594-95. Cfr. *Ibidem*.

¹⁹⁰ A questo proposito, scrive Giulio Busi nell'Introduzione ai due volumi del catalogo da lui curato: «Benché si possa valutare che le perdite corrispondano a circa un quarto del patrimonio originario, la collezione mantovana resta comunque la più ampia e preziosa biblioteca comunitaria conservata in Italia. Altre collezioni pubbliche italiane di libri ebraici si debbono, per la maggior parte, all'opera di ebraisti cristiani (come per esempio Giovanni Bernardo De Rossi a Parma), o all'attività di Istituzioni ecclesiastiche (per esempio il fondo ebraico della Casanatense di Roma), o ancora ad acquisizioni casuali che hanno seguito più il capriccio della storia che non un lucido progetto culturale: (...)». G. Busi, *Libri ebraici a Mantova, Le edizioni del 16 secolo nella Biblioteca della comunità ebraica*, Biblioteca Comunale di Mantova, Fiesole, Cadmo, 1996, p. 18.

¹⁹¹ Giovanni Bernardo De Rossi fu Professore di Lingue Orientali nella Facoltà Teologica dell'Università di Parma dal 1769 al 1821; gli studi di cui fu autore, numerose opere autografe sia a carattere didascalico

Inoltre, per chiunque voglia affacciarsi al problema del censimento degli incunaboli e delle cinquecentine e seicentine ebraiche, esistono due strumenti indispensabili, il *Dizionario storico degli autori ebrei e delle loro opere*¹⁹², compilato dall'insigne orientalista parmense, e un catalogo intitolato *Biblioteca Española-Portuguesa-Judaica*, a opera di Meyer Kayserling, il rabbino e storico tedesco che nella seconda metà dell'Ottocento rivolse la sua attenzione e i suoi studi alla storia culturale degli ebrei iberici. In tali preziosi inventari si trovano elencati, nome per nome, molti degli attori di questa particolare congiuntura storico-culturale. Si tratta, allo stesso tempo, di figure già note e di altri personaggi passati in sordina ma di importanza ugualmente cruciale, di cui si riescono a tracciare i trascorsi biografici, le principali opere, in ebraico e in altre lingue, le materie di interesse e le vicende storiche che li hanno visti partecipi, per scelta o loro malgrado. Per quanto riguarda in particolare l'ambito sefardita, il valore degli studi è ancora più manifesto se si pensa alla disastrosa dispersione di cui autori e libri furono vittime in seguito alla diaspora iberica.

Riguardo ai temi trattati in questo lavoro, una forte concentrazione di testi pubblicati dalla tipografia Usque emerge da ricerche svolte sia in Italia, nelle zone di massiccia presenza sefardita e nelle Biblioteche che conservano i maggiori fondi ebraici, sia presso alcuni grossi centri europei di conservazione bibliografica, soprattutto nel Regno Unito¹⁹³. Si tratta in larga maggioranza di opere in ebraico e in spagnolo, con la sola eccezione – dato rilevante ai fini di questa riflessione – delle tre opere in lingua portoghese già citate in precedenza. Non solo in Italia, dove gruppi di sefarditi iberici circolarono più o meno liberamente per circa un secolo, ma anche nelle maggiori raccolte straniere di libri ebraici non sembrano esservi tracce di altre fonti originali in lingua portoghese risalenti alla prima epoca moderna.

che di riflessione critica, sono ancora indispensabili per chiunque voglia approssimarsi alla disciplina e testimoniano, come afferma Giuliano Tamani: «(...) L'importanza e la vastità della sua produzione letteraria sia nel campo della critica sacra, dove la sua opera rimase definitiva, che in quello della bibliografia ebraica, di cui fu propriamente il fondatore e di cui rimane ancora oggi un maestro insostituibile, (...)». G. Tamani, *Il carteggio De Rossi – Pezzana (1804-1829)*, in AP 52, 1968, pp. 59-91.

¹⁹² G. B. De Rossi, *Dizionario Storico degli autori ebrei e delle loro opere* – Sala Bolognese, A. Forni, stampa 1978.

¹⁹³ Si tenga conto che tra la fine del Settecento e i primi del Novecento vi fu una forte ripresa dell'interesse per la letteratura ebraica, soprattutto attraverso il collezionismo privato, di cui inglesi e americani furono i principali promotori; non a caso due dei quattro rarissimi esemplari ferraresi della *Consolaçam* si trovano negli Stati Uniti.

Una voce, molte voci: lingue

È ormai ampiamente dimostrato, come si è cercato di illustrare nel capitolo II, che le politiche portate avanti da Spagna e Portogallo, per quanto differenti in termini di tempi e modalità di espulsione, diedero origine tra il Quattrocento e il Cinquecento a un enorme e continuo flusso di profughi, pur mantenendo gli ebrei un diverso atteggiamento nei confronti dei provvedimenti dei due Stati, sempre in bilico fra abiura ed esilio. Ben presto una grande quantità di gente di provenienza iberica e identificata genericamente come *hispana*, non intenzionata a rinnegare l'antica fede dei padri, si vide costretta ad abbandonare definitivamente i propri territori per intraprendere un lungo viaggio attraverso l'Europa. Il tragitto degli ebrei fuoriusciti si articolò dunque secondo due direttrici, la prima dalle Fiandre a Costantinopoli, attraverso l'Italia – dove si distinsero vere e proprie «isole di accoglienza» – passando per i Balcani e Salonicco; l'altra invece sul versante meridionale del Mediterraneo, lungo la costa nordafricana fino in Egitto. Bloccati alle porte della Palestina, in entrambi i casi questi esuli rendevano evidente il proposito di assecondare una tensione naturale verso la propria identità geografica e culturale. In un simile quadro, è indubbio che il quotidiano progetto di trasmissione e conservazione delle proprie radici, perseguito entro i confini del Regno, era destinato ad andare in frantumi, ramificandosi con il passare degli anni nei piccoli nuclei di sopravvivenza sparsi per l'Europa.

Al pari di quanto accade con le ricostruzioni biografiche, risulta pertanto difficile seguire con meticolosità le tracce delle correnti di pensiero o dei centri di sviluppo preposti alla sopravvivenza della cultura di origine, che pure era promossa e custodita con pervicacia, in un disegno collettivo e trasversale di tacita comunanza d'intenti. Renata Segre, a proposito della comunità portoghese stanziata a Ferrara, mette bene in rilievo la difficoltà di ricostruzione delle tracce:

«(...) la variegata e generosa documentazione di cui disponiamo tende a concentrare un forte fascio di luce sulla punta emergente di un *iceberg*, la cui base rimane difficile da misurare e da conoscere; ci accade cioè di seguire con buona precisione le vicende personali dei Pinto, dei Pires, dei Mendes, dei Nunes, degli Enriques, dei Gomes, degli Zapaio e di un'altra decina di famiglie medie o preminenti; ma di molti altri incontriamo una sola volta o a tratti discontinui il semplice nome, senza ricostruirne il volto e la sorte; e anche delle loro attività sappiamo, in complesso, poco»¹⁹⁴.

¹⁹⁴ R. Segre, *Op. cit.*, 2002, p. 812.

Per quanto riguarda l'Italia, dove lo Stato Pontificio, più o meno indirettamente, poneva un problema religioso pressante anche ai Principi liberali, le comunità presenti erano quasi sempre costrette a un regime di semi-clandestinità. Nonostante in questi nei territori gli esuli godessero di uno status protetto, la precarietà si trasformava in clandestinità vera e propria quando singole persone o piccoli gruppi erano costretti spostarsi da un territorio all'altro. Emblematico è il caso, riportato nel capitolo II, del primo trasferimento «di massa» dalle Fiandre all'Italia che vide partecipi anche le sorelle De Luna e il loro seguito. In generale, anche per gli spostamenti più brevi, si faceva ricorso ad espedienti di varia natura, primo fra tutti lo sfruttamento a proprio vantaggio di un'identità ambigua fatta di diversi nomi, diversi mestieri, diverse lingue, che allora come oggi va a sommarsi alla primitiva mescolanza creatasi con la fuga degli Spagnoli in Portogallo¹⁹⁵.

Questa costituisce senza dubbio la prima causa della notevole disomogeneità linguistica che caratterizza il compendio delle opere riconducibili agli ebrei della diaspora iberica. Ci si trova di fronte ad opere scritte in ebraico, latino e volgare (spagnolo o portoghese che sia, anche se ci sono differenze non trascurabili, come si vedrà più avanti), spesso del medesimo autore o stampatore, il quale a sua volta è rintracciabile sotto più nomi, quello ebreo, quello cristiano (talvolta espresso in latino) e quello iberico. Per quanto riguarda in modo specifico le comunità portoghesi e le relative fonti documentali, la questione linguistica complica oltremodo il quadro, giacché nella «macro-comunità» sefardita iberica si era stabilito di utilizzare universalmente il castigliano, sia come segnale di riconoscimento tra i vari gruppi ebraici, sia per accorciare le distanze fisiche e politiche tra questi e il mondo cristiano.

La lingua rappresentava innegabilmente lo strumento principe di testimonianza per un popolo così duramente provato, dunque i diversi idiomi assumevano ruoli e pregnanza diversi; se l'ebraico (del quale era necessaria un'ampia opera di recupero) aveva il compito di conservare per i posteri la tradizione delle origini, il volgare spagnolo era una sorta di «lingua franca». La scelta del castigliano aveva infatti due obiettivi precisi: grazie al suo prestigio universalmente riconosciuto, poteva dare espressione alle capacità creative e artistiche e al tempo stesso permettere la pratica liturgica pubblica anche in terra straniera. Esso

¹⁹⁵ Anche le sorelle De Luna, come molti altri personaggi della *diaspora* degli ebrei iberici, erano portoghesi di seconda generazione.

rappresentava insomma un veicolo unanime, della cui importanza sono esempio, oltre naturalmente alla famosissima *Biblia Española* edita a Ferrara nel 1553, le traduzioni in spagnolo dei *Sonetti* del Petrarca ad opera di Salomon Usque¹⁹⁶ e dell'anonimo *Lybro de Oracyones de todo el año*, un testo indispensabile per la pratica liturgica sinagogale e di cui non esiste versione portoghese a oggi censita¹⁹⁷. Come afferma Margherita Morreale a proposito della famosa *Biblia Española* e dell'espressione «*nuestra lengua española*» presente nel colophon:

«lo spagnolo era considerato degno dei libri sacri anche dagli ebrei portoghesi sopraggiunti a Ferrara in una seconda più numerosa ondata, e in tale lingua l'Usque stampava la maggioranza dei suoi ventinove titoli»¹⁹⁸.

L'uso della lingua portoghese non era abolito, ma le era riservato uno spazio più intimo e familiare, nella pratica religiosa orale o al massimo in ambiti tecnici relativi ai mestieri, un uso per suo carattere più resistente alla conservazione rispetto a quello collettivo-rituale o letterario. Sembra comprovata l'esistenza libri di preghiere a uso familiare in lingua portoghese¹⁹⁹, ma si trattava probabilmente di manoscritti, e se erano stampati la fattura non era tale da permettere la loro conservazione a lungo termine²⁰⁰.

Vi erano ovvie ragioni di opportunità politica nel mantenere un certo livello di confusione riguardo alla propria provenienza²⁰¹, e anche ragioni di «praticità» nella scelta di utilizzare lo spagnolo come lingua veicolare tra una comunità rimasta in Fiandra e una dislocata a migliaia di chilometri di distanza nei Balcani. Esisteva anche, per contro, il prepotente desiderio di mantenere vive le proprie radici tornando a insegnare la lingua ebraica alle nuove generazioni che non avevano potuto conoscerla, arrivando in parte a sacrificare quella «identità acquisita» che la secolare permanenza in Portogallo aveva permesso di costruire²⁰². Tuttavia in Italia non era praticabile, come invece era nell'Impero

¹⁹⁶ In realtà portoghese, come si è già evidenziato e come indica l'appellativo *Salusque Lusitano*, che lui stesso utilizzava per firmare le sue opere.

¹⁹⁷ A quanto stabiliscono il *Dizionario* del De Rossi e il catalogo di Kayserling e in mancanza di studi più recenti in grado di contraddirli.

¹⁹⁸ M. Morreale, *La "Bibbia di Ferrara" 450 anni dopo la sua pubblicazione* – Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1994, p. 180.

¹⁹⁹ Cfr. Muzzarelli, *Op. cit.*

²⁰⁰ Data la tradizionale identificazione del portoghese con il cripto-giudeo, è anche possibile che questi volumi di non grande pregio siano stati intenzionalmente distrutti.

²⁰¹ Scrive Renata Segre: «Quell'identificazione tra spagnoli e portoghesi che per diversi anni i documenti ufficiali estensi hanno postulato come scontata, era dunque un espediente politico, privo di rispondenza nella realtà: (...)», *Op. cit.*, p. 834.

²⁰² «Talvolta i portoghesi sono stati costretti a servirsi (...) di un tipo particolare di ebreo 'antiquo', il rabbino. Nessuno di loro ha potuto frequentare una *yešyvah* e pochissimi devono contare sui più dei

Ottomano, il ripristino dell'alfabeto ebraico (anche nell'uso del ladino), a causa dei continui arrivi di esuli che conoscevano solo spagnolo e portoghese. Dunque era necessario i testi base fossero subito accessibili e fruibili nei volgari iberici e in alfabeto latino. Come è stato ampiamente rilevato, i libri liturgici apparvero non in portoghese, ma in spagnolo; tuttavia, a parere di Yerushalmi, la spiegazione comune secondo cui lo spagnolo, al contrario del portoghese, era la lingua universale sia secolare che religiosa, è semplicistica. È un fatto che né la liturgia, né la Bibbia furono mai stampate in portoghese fino al XX sec. e se è vero che traduzioni portoghesi in manoscritto circolarono, per contro nel 1556 un giudaizzante portoghese che aveva voluto tradurre il Pentateuco e il Libro dei Giudici nella sua lingua fu bruciato sul rogo²⁰³. Tuttavia, secondo lo studioso:

«an extensive Jewish literature would be created in Portuguese (the *Consolação* is its first monument)»²⁰⁴.

A quanto pare, dunque, gli ebrei portoghesi esuli decisero di riservare al tratto più evidente della loro identità, ossia la loro lingua, una sorta di luogo privilegiato, al di fuori dei canali convenzionali, affidandole un messaggio mistico e intimista allo stesso tempo e un ruolo di *trait-d'union* fra l'espressione ancestrale in ebraico e quella imprescindibile in castigliano. Sembra, in questa artificiosa operazione, di poter rintracciare i segni della *criptoidentità* che si era creata e di un'ambiguità volutamente creata e perseguita.

Se gli studi storici permettono di identificare ormai con sufficiente precisione le zone di stanziamento degli esuli provenienti dalla Penisola Iberica, le notizie intorno alla fattura e al traffico librario, a parte i centri d'eccellenza, non disegnano un quadro altrettanto esaustivo e sicuro. Gli esuli si trovavano ad agire in una condizione di quasi totale dipendenza dalle politiche incostanti degli Stati in cui erano ospiti, costretti a promuovere la propria cultura all'interno di confini geografici tanto vasti da essere, di fatto, invisibili. Le uniche, parziali certezze riguardano l'attività tipografica e di diffusione delle prime opere a stampa

'quatuor hebraica verba' cui Amato [Lusitano] confessava fosse ristretta la sua conoscenza dell'ebraico. Per celebrare il culto, al quale stanno pubblicamente tornando nel sicuro asilo di Ferrara, e per trasformare la loro 'nazione in un'università ebraica, questi uomini non hanno lesinato sforzi, e l'edizione della *Biblia* e dei libri di preghiera in volgare ne è stato uno dei più suggestivi punti d'arrivo». *Ibidem.*, pp. 835-836.

²⁰³ Y. H. Yerushalmi riporta che si trattava di Dr. Gil Vaz Bugalho, un giudice della corte d'appello che apparentemente era un vecchio cristiano. Cfr. L. Azevedo, *História dos cristãos-novos portugueses*, 91f. e gli estratti dalla sua sentenza.

²⁰⁴ Y. H. Yerushalmi, *Op. cit.*, 1989, p. 84. Riteniamo che sia improprio, alla luce di quanto emerso fino a oggi, parlare di un'«estesa letteratura ebraica in lingua portoghese».

ebraiche che fra Quattrocento e Cinquecento, fino presumibilmente agli anni sessanta del XVI secolo, si concentrò a Venezia e a Ferrara, centri nevralgici sotto molti aspetti: per la politica liberale promossa dai rispettivi governi, per il loro ruolo pionieristico nella promozione della stampa ebraica, per i traffici direttamente o indirettamente controllati dal clan Mendes – de Luna nell'arco di un decennio. Le maggiori officine tipografiche preposte alla stampa dei testi rabbinici e delle opere relative alla vita culturale delle famiglie ebraiche nacquero infatti proprio a Venezia, dove il ricco fiammingo Daniel Bomberg fu il primo ad attuare un vasto programma di stampa in lingua ebraica. Fra il 1515 e il 1549 la sua stamperia ebbe un'attività serratissima, arrivando a produrre oltre 180 preziosi volumi con lo specifico obiettivo di perpetuare quel sistema culturale strenuamente ostacolato dall'egemonia cristiana. Tuttavia per i sefarditi portoghesi fu Ferrara a giocare il ruolo principale, anche per quanto riguarda la produzione libraria; qui essi intrapresero una delle più consistenti iniziative per diffondere il proprio patrimonio, curandosi di preservare in questa occasione la propria identità sia ebraica che lusitana. Affidarono dunque il compito ad Abraham Usque, di cui abbiamo spiegato la vicenda biografica e bibliografica, editore di volumi sia in ebraico sia nelle lingue volgari, tra cui le tre opere in lingua portoghese: *Menina e Moça* di Bernardim Ribeiro, la cui *editio princeps* ad opera di uno stampatore ebreo esule in Italia è ancora oggetto di molti interrogativi, la *Consolaçam às Tribolaçoens de Ysrael* di Samuel Usque e l'ecloga *Crisfal*, di un autore ignoto che si firma Cristóvão Falcão. Poiché il clan Mendes – de Luna, con tutto il suo variegato seguito, a partire dalla metà degli anni cinquanta del Cinquecento, si spostò progressivamente verso la Turchia, occorre aspettare il secolo successivo per veder riaffiorare la voce degli ebrei portoghesi in Europa, tornati a cercare asilo al Nord, in Olanda. L'analisi delle fonti documentali relative al XVI secolo non sembra infatti fornire notizie inedite sul reperimento di testi ebraici in lingua portoghese, pur aggiungendo preziosi dettagli alle informazioni già conosciute.

La Biblia Española e l'Ecclesiastes de Salamam

Si è già detto come il progetto di stampa della *Biblia Española* di Ferrara avesse coinvolto una serie di personaggi centrali nella vita dei sefarditi clandestini e si fosse verificato in un contesto piuttosto favorevole, sotto la protezione di Ercole II. In Ferrara la convivenza fra vecchi e nuovi cristiani e fra ebrei italiani e portoghesi da tempo era moderatamente pacifica. Gli affari, che erano la principale ragione di permanenza dei portoghesi nella città, portavano questi uomini ad avere rapporti correnti con i pubblici ufficiali (giudici, notai), giacché lo status ufficiale di battezzati li autorizzava a fungere da testimoni senza impedimenti legislativi. La prassi delle famiglie abbienti prevedeva che l'ufficiale giudiziario venisse chiamato a casa e che alla stipula di ogni atto partecipassero membri della *nação*. Nei casi in cui le formalità non si chiudevano con il giuramento ebraico, solo la presenza di personaggi noti può oggi ricondurre alla natura giudaica dell'atto. I contatti fra popolazione cristiana e ebraica erano del resto assidui, in circostanze pubbliche organizzate o incontri occasionali per strada; in città si respirava a tutti gli effetti quell'aria di pacifica convivenza e di tolleranza per il concittadino giudeo dettata dalla politica ufficiale del Duca. I rapporti fra ebrei e cristiani erano dunque certamente spinti dalla necessità per la comunità marrana di avvalersi di professionisti locali per le esigenze date dai loro affari, ma avevano anche ragioni di amicizia, simpatia e stima. Oltre che per le loro competenze in ambito commerciale i sefarditi erano molto apprezzati anche per il loro elevato livello culturale testimoniato dalla presenza di giuristi, medici e letterati. Le discriminazioni, così frequenti nelle altre città in epoca di Controriforma, qui si erano manifestate solo in occasione della peste del 1549 e la diffidenza di stampo religioso non si consumava nei confronti dei *marrani*, ma piuttosto verso la presenza dei protestanti luterani, attratti in città dalla Duchessa Renata. Durante la permanenza degli esuli sefarditi l'atteggiamento del Duca nei confronti della politica pontificia fu volutamente ambiguo. Nel 1552 permise la pubblicazione della *Biblia Española*, sollecitando la contrarietà dei prelati tridentini, mentre l'anno successivo seguì l'esempio di altri principi confinanti e fece bruciare il Talmud; se tollerò un certo grado di propaganda anti-ebraica,

esentò i sudditi giudei dal seguire le prediche e autorizzò l'istituzione dell'Università ebraica²⁰⁵ fra le mura cittadine.

In questo clima si preparò il terreno per la stampa della Bibbia in spagnolo, progetto che giunse alle orecchie di alcuni membri illustri del Concilio di Trento, sia spagnoli che italiani. Nelle missive inviate al Duca, emerge la grande preoccupazione di fronte alla notizia che a Ferrara fosse in corso di stampa «una Bibbia in lingua spagnuola ad istanza d'un giudeo fuggitivo», su commissione di una non meglio precisata «donna venuta di Portogallo»²⁰⁶.

La risposta del Duca a questo corale appello è interessante sotto diversi punti di vista. L'interlocutore a cui Ercole II pose più attenzione fu il Legato Pontificio Marcello Crescenzi, al quale scrisse una lunga lettera di cui si possiedono oggi due versioni. Nella prima, molto più lunga e di tono conciliatorio, furono apportate molte correzioni, alcune delle quali estremamente rivelatrici del contesto. Il termine «portughesi» con cui venivano identificati i due committenti venne soppresso dal Duca e sostituito con «spagnuoli», giacché all'epoca in Italia «portoghese» era sinonimo di *marrano* e la trattativa necessitava l'uso di termini più generici e neutrali. La linea di difesa tuttavia mirò a garantire che il testo era perfettamente ortodosso e già passato al vaglio dell'Inquisizione ferrarese. Il Duca attribuì le lamentele, giunte ai prelati conciliari e provenienti evidentemente dal fornitore di carta Leonardo da Brescia, non a preoccupazioni religiose, ma a questioni meramente di ordine economico e di rivalità professionale.

Il tono e il contenuto delle risposte del Duca suggeriscono che il testo dell'opera era già stato interamente composto e che le prime copie (che Ercole II si dichiarava disposto a inviare a riprova della liceità dell'operazione) erano pronte fin dall'inizio del 1552. Tuttavia fu a partire dal 1553 che i vari esemplari della

²⁰⁵ L'istituzione di uno «studio d'hebrei» fu promossa da Salomone da Riva e successivamente gestita dal veronese Rabi Jacob Rayner. Si trattava di un'Accademia (*yešyvah*) tramite la quale diffondere la «scienza ebraica», con cui, nelle intenzioni dei promotori, a tutti, cristiani compresi, giovava entrare in contatto. Cfr. Aron di Leone Leoni, *Op. cit.*, 1992

²⁰⁶ A.S.MO., *Carteggi di vescovi esteri e Carteggi di principi esteri*, b. 1725/24 e b. 1354/41. I prelati conciliari avevano in mente anche un terzo personaggio, oltre ai committenti e alla patrocinatrice, ossia il presunto traduttore, identificato come «un spagnuolo luterano», anch'egli fuggitivo, dunque non un ebreo ma un cristiano in sospetto di eresia. L'informazione risulta infondata, poiché come ha illustrato anche Margherita Morreale nel suo studio sull'argomento, il testo castigliano era il riadattamento di volgarizzazioni precedenti, prevalentemente medioevali. Si potrebbe supporre che l'informazione fosse stata aggiunta di proposito oppure semplicemente non verificata e rispondesse al chiaro intento di aggravare la posizione degli ebrei coinvolti, postulando una pericolosa intesa fra loro e gli eretici protestanti. Cfr. M. Morreale, *La "Bibbia di Ferrara" 450 anni dopo la sua pubblicazione* – Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1994 e R. Segre, *La tipografia ebraica a Ferrara e la stampa della «Bibbia» (1551-1559)*, in *Italia Medioevale e Umanistica*, n. XXXV, Antenore, Padova, 1992.

Bibbia Ferrarese cominciarono a circolare per l'Europa e il Levante. Sembra lecito allora domandarsi perché si attese fino al marzo del 1553, la data impressa sul *colophon* della prima edizione. Gli studiosi indicano due possibili strade per spiegare il lungo intervallo di tempo. Da una parte il Duca voleva probabilmente aspettare che la polemica si placasse; dall'altra vi era una ragione pratica: il processo fra i committenti e i tipografi era ancora in corso e dopo le prime copie i torchi e tutto il materiale dell'officina erano stati «sequestrati». Dunque i portoghesi, pur custodendolo in uno dei loro domicili, non ne potevano disporre per continuare il lavoro. Come già illustrato, fu proprio in questo intervallo che fece la sua comparsa nell'impresa il nome di Abraham Usque. Il progetto andò in porto nonostante le controversie con la Chiesa. Alcune prime copie, probabilmente quelle menzionate nelle lettere del Duca, uscirono dalla stamperia dei primi due tipografi coinvolti, mentre gli esemplari più importanti e pregiati, con dediche e fogli differenziati, furono stampati con torchi diversi, giacché quelli originali erano stati nel frattempo confiscati.

Che la Bibbia di Ferrara sia una pietra miliare nella storia della stampa è riconosciuto universalmente, giacché costituisce la prima traduzione integrale in spagnolo del testo ebraico della Bibbia e fu il risultato di sforzi notevolissimi, sia dal punto di vista tecnico-artistico che sul piano politico. Riguardo alla vicenda che la coinvolse, molti enigmi rimangono irrisolti, fra cui, come indica per esempio Yerushalmi, l'esistenza delle due dediche e dei due *colophon* differenti, uno alla patrocinatrice, Dona Graça Nasi e uno al protettore, Ercole II d'Este, che per lungo tempo hanno indotto a pensare che esistessero due edizioni, una per gli ebrei e una per i cristiani. Le copie dedicate a Graça Nasi riportano generalmente i nomi ebraici degli stampatori e la data ebraica, «en 14 de Adar de 5313». Solo alcune copie contano due fogli in più, con l'inserzione di una selezione dal *Libro dei Profeti* per la lettura sinagogale del sabato e delle feste nel corso dell'anno. Le copie dedicate a Ercole II riportano invece, generalmente, i nomi cristiani e la data cristiana. Estremamente significativa dal punto di vista teologico è la variante testuale presente al verso Is. 7:14 (pagina c. I86r), in riferimento alla profezia dottrinalmente controversa della gravidanza di una giovane donna, che costituisce un dato interessante anche dal punto di vista linguistico e di cui esistono tre differenti versioni. Se la scelta del termine *moça* è intrinsecamente legato al contesto ebraico e costituisce un elemento centrale per l'analisi delle opere in

lingua portoghese, *virgen* rappresenta invece il riferimento cristiano, mentre *alma* non è altro che la traslitterazione della parola ebraica ‘*almah*, utilizzata con il chiaro intento di manifestare neutralità. Si potrebbe pensare che le copie dell’opera destinate ai lettori ebrei riportassero *moça*, dove negli esemplari che dovevano ufficialmente passare al vaglio del censore cattolico si fosse preferito utilizzare la parola *virgen* e infine nelle copie che potevano circolare senza vincoli si fosse ricorso al termine neutro *alma*²⁰⁷. In realtà, come suggerisce Yerushalmi, tutti questi elementi, i colophon, le dediche, i nomi e le date, le varianti terminologiche in Is. 7:14, le tavole delle preghiere, non si correlano coerentemente, ma risultano mescolati. Alcune copie riportano la dedica ebraica e il *colophon* cristiano, o viceversa; *moça*, *virgen* e *alma* spesso appaiono indiscriminatamente a caso e alcune versioni cristiane contengono le tavole delle preghiere. Ergo, pur potendo speculare sulla fattura della stampa, questa confusione permette di scartare l’ipotesi convenzionale delle due diverse edizioni. Il testo tradotto in spagnolo è esclusivamente quello ebraico ed evita con cura le sfumature cristologiche o di ricalcare le traduzioni o interpretazioni errate presenti nella *Vulgata*. La riluttanza ebraica a pronunciare il tetragramma è palese, giacché fu ovviata indicando sempre il nome di Dio con la lettera A, abbreviazione di *Adonai*. Questo indica che tutte le copie sono unicamente ebraiche e che rappresentano un *unicum*, una singola edizione²⁰⁸. Le varianti rifletterebbero semplicemente i dubbi e le preoccupazioni degli artefici circa la stampa e circolazione del libro, rappresentando quindi un timido tentativo di aprire al mondo cristiano (per esempio nelle copie con «virgen»), per ottenere un *nulla osta*.

La prima pagina è fortemente significativa, per la dichiarazione che riporta sul presunto visto inquisitoriale. Viene infatti asserito che la Bibbia è stata «vista y examinada por el Oficio dela Inquisición», una dichiarazione forse non sufficientemente vagliata. Yerushalmi, per esempio, ritiene difficile credere che il volume fosse stato davvero esaminato dall’Inquisizione e che questa si fosse espressa favorevolmente:

²⁰⁷ Anche M. Morreale riferisce che le varianti trovano riscontro nel passaggio messianico Is. 7:14 «Pertanto il Signore stesso vi darà un segno. Ecco: la vergine concepirà e partorerà un figlio, che chiamerà Emmanuele», dove il termine *verGINE* è reso ora con *alma*, ora con *virgen*, ora con *moça*, a seconda che nel testo biblico siano incluse o meno le letture sinagogali.

²⁰⁸ Y. H. Yerushalmi si appoggia alla comparazione fatta da Stanley Rypins fra tutte le copie, in S. Rypins, *The Ferrara Bible and Press*, London, Oxford Journals, 1955.

«which inquisitors, in Ferrara or elsewhere, would have given their approval to the printing of a vernacular bible whose text, to anyone acquainted with the Vulgate, would immediately be recognized as blatantly jewish?»²⁰⁹.

Secondo lo studioso, tale approvazione è sospetta per diversi fattori. Nei libri stampati con il vaglio dell'Inquisizione, infatti, si trovava generalmente un riferimento in fondo alla pagina del titolo, oppure l'indicazione di una licenza inquisitoriale formale firmata nelle pagine preliminari o alla fine. Qui invece la valutazione dell'Inquisizione è citata all'interno del titolo stesso e nessuno degli altri segni indicativi è presente. Inoltre, un riferimento inquisitoriale autentico non avrebbe recitato «por el Oficio», ma «por el *Santo Oficio*». Anche il cenno a «sus letrados e inquisidor», riferito a Ercole II nelle copie a lui dedicate, non indica, come sembra, che il libro fosse passato al controllo dell'Inquisizione, quanto piuttosto che il Duca aveva evitato questo controllo, e per questo era d'obbligo dimostrare particolare gratitudine²¹⁰. Secondo la ricostruzione di Margherita Morreale, nel suo studio sull'argomento di cui si parlerà più avanti, il riferimento a «su inquisidor» relativo al Duca sarebbe in realtà da rintracciare proprio nel visto posto dall'Inquisizione di Ferrara per mano dell'Inquisitore generale della città, il frate domenicano Gerolamo Papino da Lodi, confessore di Ercole II, che sarà poi infatti accusato di eresia. Correlando tutte queste informazioni, si potrebbe dunque ipotizzare che gli artefici avessero escogitato una sorta di stratagemma, ossia la presenza sì di un visto inquisitoriale, ma in realtà per nulla ortodosso, emesso dall'Inquisitore ferrarese alle strette dipendenze di Ercole II. Un visto dunque posticcio, che ricalcava quasi letteralmente i sigilli inquisitoriali romani con il preciso obiettivo di trarre in inganno nell'eventualità di controlli, magari un po' frettolosi.

Le copie oggi disponibili si presentano stampate su carta bresciana della migliore qualità e provenienti dunque dalla medesima edizione. Le ricerche effettuate da Renata Segre forniscono informazioni più dettagliate. Il primo grosso quantitativo di carta venne acquistato, ancora nel settembre del 1551, da un libraio di Ferrara, Giovanni Mari Caraffa. Per quanto non si sappia esattamente come questi si fosse procurato la merce, si è potuto risalire alla provenienza da un cartaiolo di Salò, tale

²⁰⁹ Y. H. Yerushalmi, *Op. cit.*, p. 89.

²¹⁰ Probabilmente perché l'Inquisitore di Ferrara sottostava più all'autorità ducale che a quella pontificia. In ogni modo già nel 1790 l'*Indice* spagnolo puntualizzava che il visto inquisitoriale millantato era fasullo. Cfr. *Ibidem*.

Paolo Ramberti. Usque si rifornì pertanto di pregiatissima carta bresciana, e non marchigiana (da Fabriano), più correntemente commissionata da Ducato estense. Fu Stanley Rypins, come riportato nell'articolo «*The Ferrara Bible at Press*», pubblicato negli Oxford Journals nel 1955, a dichiarare per primo che della *Bibbia* si fece una sola edizione, con la variazione di singoli fogli, secondo una procedura che ha tratto facilmente in inganno facendo pensare all'esistenza di più edizioni. L'esame della carta e delle filigrane ha confermato la fondatezza di questa tesi. I sedici esemplari considerati nell'analisi di Renata Segre²¹¹, furono tutti stampati sullo stesso tipo di carta, evidente dall'esame delle filigrane, tipiche dell'area bresciana. Un'altra verifica effettuata è quella relativa alle già citate tre varianti terminologiche del versetto 7:14 di Isaia, *alma*, *virgen* e *moça*. Solo in sei delle copie esaminate, recanti tutte la variante *alma*, è evidente l'uso della medesima carta. Nelle altre dovette essere stata apportata una sostituzione della pagina per sostituire il termine, che è riportato nella variante *virgen*, sintomo che il timore della censura era probabilmente insorto a stampa già in corso²¹².

Di questo e di altri aspetti tratta in maniera estremamente accurata il saggio di Margherita Morreale sull'argomento, la quale dichiara di volersi attenere unicamente a quanto

«i ferraresi *affermano* delle loro intenzioni e prassi, lasciando ad altri il compito di aggiungere quello che essi *non dicono*»²¹³.

Senza addentrarsi nei dettagli tecnici riguardanti l'aspetto legatoriale²¹⁴, lo studio è certamente importante per capire quale fu lo sfondo filosofico e dottrinario in cui il progetto maturò e poté realizzarsi. La Bibbia, scritta in ladino, venne stampata fra il 1551 e il 1553 e firmata alla fine da Abraham Usque (*alias* Duarte Pinel, nella versione cristiana) come tipografo e Yom Tob Atias (*alias* Jerónimo de Vargas) come editore:

²¹¹ Cfr. Renata Segre, *Op. cit.*, 1992, nota 35, p. 322

²¹² Anche l'analisi di altri volumi stampati dalla tipografia Usque nel medesimo periodo, compresa *Menina e Moça*, riportano lo stesso tipo di carta, proveniente dalla riva sinistra del Lago di Garda. Cfr. *Ibidem*.

²¹³ M. Morreale, *Op. cit.*, p. 210. Corsivo dell'autrice.

²¹⁴ Morreale analizza la fattura del testo per capire se i vari esemplari siano usciti da più torchi e se esistano degli apografi; inoltre dichiara la necessità di una recensione dell'opera come Bibbia, sia nel testo che nella struttura: ordine dei Libri, numero e divisione dei capitoli, presenza o assenza di caratteristiche tipiche delle Bibbie ebraiche, sussidi alla lettura (indici e sommari) fino ai Salmi, catalogo dei nomi illustri (Giudici e Re), corredato di una sezione biografica. Naturalmente non è questa la sede per soffermarsi sull'argomento.

«la Bibbia Ferrarese trapiantò in Italia quella vocazione dotta che gli ebrei avevano manifestato durante il loro soggiorno nella penisola iberica»²¹⁵.

L'opera entrò nel flusso della bibliografia internazionale fin dal '700 (grazie, fra gli altri, a Johann Christoph Wolf, autore fra il 1715 e il 1733 di una *Bibliotheca Hebraea* in 4 volumi²¹⁶ e citato spesso anche dall'abate De Rossi) e fu subito tenuta in grande conto all'interno degli esemplari della letteratura religiosa spagnola, sia per la sua importanza storica che per il pregio della sua fattura. La descrizione dell'opera risulta particolarmente ardua per via della diversità fra le sue numerose versioni; tuttavia anche Morreale indica l'ideale divisione in due serie, a seconda della qualità della carta e del formato, *in folio maior* o *minor*, o in due tipi, relativi al destinatario dell'opera, uno dedicato a Graça Mendes e l'altro sotto «la protezione effettiva» di Ercole II d'Este. Risulta di nuovo pertanto sfatata l'ipotesi della doppia edizione, ancora pienamente sostenuta fino agli anni '20 del secolo scorso. Al contrario, la difficoltà nell'approccio a questo testo è ampiamente dovuta dall'esistenza di numerosissimi e pregiatissimi esemplari della *princeps*²¹⁷.

La necessità religiosa di quest'opera è da ricercare nel progetto di pubblicazione di testi liturgici e opere profane a Ferrara da parte della comunità sefardita di stanza nella città, insieme ad alcuni libri di preghiere stampati a Venezia²¹⁸. Il frontespizio è naturalmente un elemento di grande importanza, giacché rappresenta lo spazio in cui erano collocati gli elementi che, secondo le norme del tempo, servivano a garantire la legittimità dell'opera e la sua libera circolazione, soprattutto in relazione a volumi critici come le traduzioni della Bibbia in volgare e i testi ebraici²¹⁹: il privilegio del Duca Ercole II, il visto dell'Inquisizione, la dedica al Duca, le firme apposte e i nomi degli autori²²⁰.

L'immagine del frontespizio riproduce una nave con l'albero maestro spezzato, in mezzo a un mare in tempesta e infestato di squali. Sulla sommità dell'albero spezzato è posta una sfera armillare, emblema della stamperia Usque in omaggio a

²¹⁵ M. Morreale, *Op. cit.*, p. 173

²¹⁶ Johann Christoph Wolf, *Bibliotheca hebraea, sive notitia tum auctorumhebr. cujuscunque aetatis, tum scriptorum, quae vel hebraice primum exarata vel ab aliis conversa sunt, ad nostram aetatem deducta. Accedit in calce Jacobi Gaffarelli index codicum cabbalistic. mss. quibus Jo. Picus, Mirandulanus comes, usus est*, Hamburgi, apud B. Theod. Christophori Felgineri viduam, 1715-1733 ; 4 voll.

²¹⁷ Come si è indicato, Renata Segre ne ha rintracciati e analizzati sedici.

²¹⁸ Cfr. elenco presente nello studio di M. Morreale alle pp. 176-177

²¹⁹ Come già accennato, a Venezia, fino dal 1540 e con particolare recrudescenza a partire dal 1548, si era cominciato a cercare e distruggere i libri ebraici.

²²⁰ Di questi controversi temi si è parlato estesamente più indietro.

D. Manuel e in cima all'immagine, dove alcuni critici hanno riconosciuto Eolo, altri Tritone, è visibile una divinità che soffia impetuosa. L'interpretazione più ovvia sembrerebbe alludere alle burrascose contingenze che gli ebrei si trovavano ad affrontare in quel particolare momento della loro storia, per quanto il particolare della sfera armillare segnali che era il libro a trovarsi in pericolo, più che l'equipaggio, che peraltro non è rappresentato. Tale iconografia è senza dubbio carica di significato e molte interpretazioni ingegnose ne sono state proposte. A parere di Yerushalmi, la scena non si presenta come ottimistica, ma come tragica e la chiave del suo simbolismo sta chiaramente nella metafora utilizzata da Samuel Usque nella *Consolação*²²¹. Nel suo lamento finale, Ycabo paragona apertamente la propria gente afflitta a una nave, che rappresenta dunque gli esuli spagnoli e portoghesi nella loro perigliosa ricerca di un porto sicuro e rende l'immagine emblematica di un'intera epoca. Anche il dettaglio della sfera armillare è fortemente rilevante. Dopo che la Bibbia fu stampata, ossia quando divenne uno stampatore indipendente, Abraham Usque volle adottare come sua marca tipografica la sfera armillare, un simbolo consegnato da D. João II a D. Manuel per celebrare la gloria delle Scoperte Marittime.



²²¹ Secondo il critico è curioso che nessuno se ne sia accorto. Cfr. Y. H. Yerushalmi, *Op. cit.*, p. 91

Yerushalmi ne indica la presenza in diversi volumi stampati in Portogallo nel XVI secolo (provenienti da almeno quattro stamperie), accompagnata dal motto «spera in deo» (Sal. 37:3 della *Vulgata*). L'emblema fu usato, senza alcuna connessione, anche da stampatori non portoghesi a Parigi e Venezia, ma mentre questi potevano averlo adottato semplicemente per ragioni grafiche, per Usque esso rappresentava evidentemente l'attestazione delle sue origini portoghesi. Inoltre, poiché i simboli possiedono significati simultanei a più livelli, la sua comparsa nella Bibbia di Ferrara indica che Usque la convertì in un simbolo ebraico. Si creò così una simmetria invertita: lo stesso simbolo che per il Portogallo era l'indice della sua gloria, per Usque diventò il simbolo delle peregrinazioni del suo popolo e della speranza di un rifugio sicuro dopo una tempesta di sofferenze. Nei libri in lingua spagnola e portoghese lo stampatore cambiò il motto, sostituendolo con «in te domine spes mea», dal Salmo 70, versetto 5 (numerazione ebraica). Il verso è inscritto in un rotolo di pergamena aperto, con sottostanti le iniziali A. V.²²². Nei libri ebraici l'immagine è più complicata, poiché la pergamena riporta il verso ebraico «io attendo dio, la mia anima aspetta e per la sua parola io spero» (dal Salmo 130, versetto 5). Le iniziali di Usque sono stampate in caratteri romani, ai due lati del rettangolo; intorno alla cornice è posto un verso aggiuntivo: «ma coloro che aspettano il signore rinnoveranno la loro forza, saliranno come aquile e correranno» (Is. 40:31). Il tema meriterebbe naturalmente ulteriori approfondimenti, intraprendendo un accurato lavoro di disamina dell'immagine e del ruolo di libri e stampatori sia nello sviluppo della società del tempo, sia nel gioco delle relazioni fra mondo cristiano e mondo ebraico. La metafora pelagica e il riferimento a D. Manuel, affidato alla sfera armillare, da parte di tipografi portoghesi non può comunque non indicare il ruolo che ebbero gli ebrei nelle imprese marittime lusitane, sia in termini di denaro, che di conoscenze e competenze e suggerire una possibile allusione al tradimento che D. Manuel aveva perpetrato nei confronti di questa cruciale porzione del suo popolo.

La citazione ciceroniana che apre l'avviso «Al letor»: «putavi mihi suscipiendum laborem utilem studiosis, mihi quidem ipsi non necessarium²²³», denota

²²² Il *colophon* del *Salterio* spagnolo riporta le iniziali A. N. È lecito chiedersi se questo dato rappresenti un refuso o un indizio. Cfr. *Consolação às Tribulações de Israel* – Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1989, riproduzione del frontespizio n. 7.

²²³ M. Tullius Cicero, *De Optimo Genere Oratorum*, XIII. Il ricorso a Cicerone porta a una riflessione sull'importanza della lingua nell'impresa dei due tipografi/editori e degli ebrei esuli in generale. Da un lato la «sponsorizzazione» tramite traduzioni di testi prestigiosi testimoniava il ruolo sempre maggiore

evidentemente una certa autorevolezza, che Morreale reputa ascrivibile sia a Usque che ad Atias e giustifica con la frequente coincidenza fra editore e autore/commentatore, tipica dell'epoca, per quanto non vi siano elementi certi per stabilire se Abraham Usque fosse realmente un intellettuale in grado di curare un'edizione biblica. Ad ogni modo, gli «excelentes letrados» autori della traduzione furono volutamente lasciati sotto silenzio. Nel prologo anonimo le fonti sono citate in maniera assai vaga come «trasladaciones antiguas y modernas», senza la specificazione della lingua (o delle lingue) di partenza. Si fa un'unica menzione specifica al *Thesaurus linguae sancte* del frate domenicano Santi Pagnini, «por ser de verbo a verbo tan conforme a la letra hebraica y tan accepta y estimada en la Curia Romana»²²⁴. Tuttavia sul piano linguistico vi sono alcune evidenti differenze, giacché mentre la Bibbia del Pagnini, dal punto di vista della morfosintassi e del lessico, si poneva come innovatrice rispetto alla *Vulgata*, per la Bibbia Ferrarese, nei propositi dei suoi autori, il riferimento ideale è la lingua «degli antenati». Di nuovo si ripropone il tema dell'autorevolezza della lingua, dove all'uso dello spagnolo si aggiunge ora la solennità della lingua antica, quella che oggi viene chiamata *ladino* per distinguerla dal giudaico vernacolare nato in epoca medievale²²⁵.

È indubbio che la lingua posseduta dalla comunità coinvolta nel progetto della Bibbia Ferrarese fosse una lingua ibrida, probabilmente soggetta anche a influenze dall'italiano. L'opera di traduzione verso lo spagnolo rappresentava in qualche modo una «forzatura», di cui gli autori si mostravano consapevoli, adducendo a propria discolpa una presunta «buona volontà». Nell'opinione di Morreale, entrambe le parti si dimostrarono *superficiali* verso il problema linguistico propriamente detto, ossia la difficoltà «di travasare il contenuto da un sistema linguistico a un altro e dell'impossibilità che ciò avvenga alla stregua dei singoli lessemi e morfemi»²²⁶. L'anonimo autore dell'avvertimento «Al letor» si dimostra disponibile a completare il testo con quegli elementi non presenti nella lingua ebraica, opportunamente posti fra «due circoli» (parentesi), operazione

assunto dalle lingue volgari; dall'altro vi era una vantaggiosa prossimità fra spagnolo ed ebraico (per alcuni fenomeni morfosintattici), che poneva lingua e traduzione sullo stesso piano.

²²⁴ Come riferisce Morreale, in realtà la Curia conservava qualche riserva sulla Bibbia del Pagnini, in particolare per la sua diversità rispetto alla *Vulgata*. Per la disamina di tali differenze cfr. M. Morreale, *Op. cit.*, pp. 184-187

²²⁵ Il dubbio lecito è dove i traduttori-autori ritrovassero gli echi della lingua antica, se in una tradizione orale gelosamente custodita, di cui peraltro si trovano tracce nel testo, oppure nella struttura degli scritti originali, che presumibilmente avevano portato con sé nell'esodo.

²²⁶ *Ibidem.*, p. 188

peraltro effettuata anche nel testo della *Consolação*, pubblicata dalla stessa officina. Vi sono evidenti segni critici anche nella cura grafica del testo, che caratterizzano il proposito dell'opera. Per esempio, l'uso di un asterisco in concomitanza di alcuni passaggi sta a indicare l'incertezza interpretativa relativa ai passi in questione, nell'esplicita intenzione di sovvertire – secondo un'abitudine diffusa all'inizio del '500 – l'ordine eccessivamente assertorio e dogmatico della *Vulgata*.

Morreale si dimostra dubbiosa circa il significato dell'espressione «excelentes letrados» e sulle identità che questa espressione in parte ha voluto celare. Nulla sembra suggerire se si tratti di puri traduttori, o di commentatori, esperti o compilatori, né è chiara la funzione del presunto traduttore del testo biblico (mentre per la traduzione del *Salterio* è esplicitamente citato Abraham Usque). Quanto al senso del *traduzir*, spesso citato anche come *transladar*, l'analisi del testo e il suo confronto con i testi precedenti, sia medievali, sia antichi (ai quali gli autori dichiaravano di riferirsi) sembra suggerire una «trasformazione più o meno marcata di un testo tradito», volendo palesemente includere l'autorità dell'originale (o degli originali), dal quale l'opera si reputava discendente²²⁷.

Seguendo quanto dichiarato solennemente nell'avvertimento «Al Letor», Morreale inserisce la Bibbia Ferrarese in quel contesto che vedeva la ricerca il più possibile autentica, della «verità ebraica», così come era accaduto al Pagnini e ad altri autori che si ponevano in aperta alternativa alla *Vulgata*. L'accanimento che si riscontra nella distruzione delle Bibbie in volgare da parte dell'Inquisizione dimostra come la Bibbia rappresentasse, per gli ebrei in generale, «il Libro per antonomasia, la garanzia di una identità etnica e religiosa e, insieme ai rituali, l'espressione di un culto interiore o nascosto, a cui accedevano nella lingua vernacolare»²²⁸.

In quest'ottica si potrebbe anche inquadrare il caso della traduzione in portoghese dell'*Ecclesiaste*, o *Qoelet*, nascosto dietro la rilegatura di uno degli esemplari cinquecenteschi della traduzione in portoghese del *De Senectute* di Cicerone e a cui è opportuno fare un breve cenno. La versione portoghese dell'opera ciceroniana fu pubblicata nel 1538 da Stefano Niccolini da Sabio, fratello di uno dei primi due tipografi bresciani impegnati nel progetto di stampa della *Biblia*

²²⁷ Per un'analisi degli antecedenti, cfr. *Ibidem*, pp. 194-195

²²⁸ M. Morreale, *Op. cit.*, pp. 196

Española. Nel frontespizio non è indicato il nome del traduttore, ma è unanimemente riconosciuto in Damião de Góis, esponente illustre dell'Umanesimo lusitano. Esistono due copie del testo portoghese di Cicerone, una reperibile alla All Soul Library di Oxford, l'altra alla Biblioteca Marciana di Venezia, ma mentre l'esemplare inglese è rilegato insieme all'unico caso di traduzione portoghese delle Sacre Scritture a oggi conosciuta e catalogata, l'esemplare veneziano è rilegato da solo.

Si legge nello studio sull'argomento apparso in *Portuguese Studies* nel 2001:

«The little book, in octavo, *Ecclesiastes de Salamam, com algũas annotações necessarias*, was published by Stevão (Stefano) Sabio in Venice in 1538. Góis's name does not appear on the title page, but he is identified at the head of the dedication to Rui Fernandes de Almada. (...). It is bound together with another, almost equally rare, book by Góis, his version of Cicero's *De Senectute*. (...). The two translations were published by the same publisher in the same year and have exactly the same format, although the *De Senectute*, which comes second, has its own title page. Once again Góis is identified as the author at the head of the dedication. There is considerable evidence to suggest that Góis considered the two translations to form a pair, as will appear later»²²⁹.

Si tratta di uno dei Libri più controversi dell'Antico Testamento, attribuito a Salomone e in cui entra in gioco l'elemento femminile (etimologicamente Qoélet è un participio presente femminile, diventato poi un nome e una funzione). Per quanto la provenienza di questa piccola traduzione non abbia apparentemente nulla a che vedere con l'enclave sefardita attiva in Italia, l'ammirazione di Góis per l'esegesi giudaica e per alcuni «dottori ebrei» medievali come Solomon ben Isaac (1040-1105), Levi ben Gershom (1288-1344) e in particolare Abraham Ibn Ezra (1089-1165), metteva il piccolo libro in una posizione estremamente scomoda, che spinse a un suo precauzionale occultamento²³⁰.

²²⁹ *Ecclesiastes de Salamam*, in *Portuguese Studies*, vol 17, ed. Modern Humanities Reserch Association, 2001, p. 43

²³⁰ Per la trattazione di questo tema esiste un importante ed esauriente studio a cura di T.F. Earle pubblicato dalla Fundação Gulbenkian di Lisbona nel 2001.

Kahal Kadosh Talmud Torah (KKTT), 1675

Dalla ricognizione effettuata sulla base dei cataloghi citati, di Meyer Kayserling e dell'Abate De Rossi²³¹, a emergere è una rosa di autori e di editori attivi durante tutto il Seicento nell'Europa del Nord, in particolare ad Amburgo e Amsterdam, strategiche città portuali. Durante il XVII secolo furono dunque questi due importanti centri ad assumere lo stesso ruolo che ebbero Venezia e Ferrara nel '500 rispetto alla produzione e conservazione del patrimonio librario della comunità sefardita esiliata²³². Fu soprattutto ad Amsterdam che si formò e fiorì la più grande comunità ebraico-portoghese del post-esodo, celebrata con l'edificazione della grande sinagoga sefardita nel 1675. Qui operarono e lasciarono testimonianza moltissimi insigni pensatori e teorici e si formarono le personalità inquiete e dissidenti di Uriel da Costa e del suo allievo Baruch Spinoza. Ancora oggi si possono scorgere i segni – nel linguaggio liturgico ad esempio – che la comunità portoghese esule radicò nell'ebraismo fiammingo²³³. Come è ormai pienamente riconosciuto dalla storiografia ufficiale, l'enclave portoghese diventò nel Seicento il fulcro della vita culturale e intellettuale della grande famiglia sefardita, da più di un secolo disseminata dai Paesi Bassi fino alla Turchia, punto di riferimento per la vita religiosa e quotidiana di tanti microcosmi legati da un solido filo di fratellanza²³⁴. Si è visto come la promozione delle proprie radici culturali e religiose, per questi gruppi, fosse sempre rimasta di indubbia priorità: in tale prospettiva la storia dell'attività tipografica della comunità riveste evidentemente un ruolo di primo piano.

²³¹ Cfr. Appendice

²³² Conferma quanto detto anche il riesame dei dati presenti nei cataloghi degli altri centri di raccolta e conservazione delle opere ebraiche antiche già considerati nella parte riguardante il XVI secolo, sia quelli italiani, in particolare Mantova e Roma, sia quelli britannici, Oxford e Londra.

²³³ Vedi, tra gli altri, l'articolo di M. L. Wagner, *Os judeus hispano-portugueses e a sua língua no Oriente, na Holanda e na Alemanha*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1924; o anche *A língua dos Sefardim de Amsterdão nos séculos XVII e XVIII*, di Benjamin N. Teensma, in Associação Portuguesa de Estudos Judaicos, *Os judeus portugueses entre os descobrimentos e a diáspora*, Lisboa, F. C. G., 1994, pp. 70-72.

²³⁴ Esiste una copiosa letteratura critica circa la storia della sua formazione e dell'eredità che ha lasciato nei secoli a testimonianza dei legami con la terra di provenienza. Si veda per esempio il resoconto del progetto di scavo archeologico portato avanti negli anni ottanta dalle autorità municipali insieme con il Museo Storico di Amsterdam. Cfr. *Os judeus portugueses em Amsterdão*, ed. Tavola Redonda, Lisboa, 1990.

Al principio, ancora sul finire del Cinquecento, si verificò un fenomeno singolare: probabilmente per timore dell’Inquisizione, si stamparono opere «sotto mentite spoglie», le cui indicazioni sui frontespizi servivano a dirottare dai veri centri di produzione. Per esempio, a quanto oggi è dato sapere, i frontespizi che riportano il nome della città di «Moguntia» si riferiscono a volumi pubblicati quasi certamente a Dordrech, in Olanda; alcuni testi di questo periodo indicano come luogo di pubblicazione Amburgo, sebbene si sappia che furono stampati ad Amsterdam²³⁵. Si vedrà come tale circostanza toccherà, per esempio, anche la vicenda bibliografica relativa alla *Consolaçam*. In generale si può ipotizzare che l’espedito fosse stato pensato per eludere la censura: se un testo era stato autorizzato, poniamo, negli anni cinquanta del Cinquecento, non era affatto scontato che lo sarebbe stato un secolo o anche cinquant’anni dopo, e farlo circolare nella sua «veste cinquecentesca» avrebbe posto i censori di fronte a un’edizione già formalmente approvata. Ma con il passare degli anni questi timori cessarono e i sefarditi trapiantati nelle liberali Fiandre poterono finalmente operare su diversi fronti, commercio, relazioni politiche, arti e mestieri, per radicarsi e dotarsi di nuovo di uno *status* storico.

Una comunità «rifondata»

Con la progressiva laicizzazione e apertura della società olandese il carattere originale di tali imprese smise quindi di essere occultato e l’enclave portoghese conquistò in breve tempo particolare distinzione nella produzione di testi a stampa. Vari maggiorenti della comunità esposero il proprio nome e i propri proventi per l’apertura di tipografie, fra i quali emerse senza dubbio, come finanziatore e soprattutto autore, il rabbino Menasseh ben Israel, una personalità di enorme rilievo, di cui ci è rimasto un pregevole ritratto di Rembrandt²³⁶.

²³⁵ Cfr. *Ibidem*.

²³⁶ Per l’elenco delle sue opere e il dettaglio della sua vicenda biografica cfr. Appendice

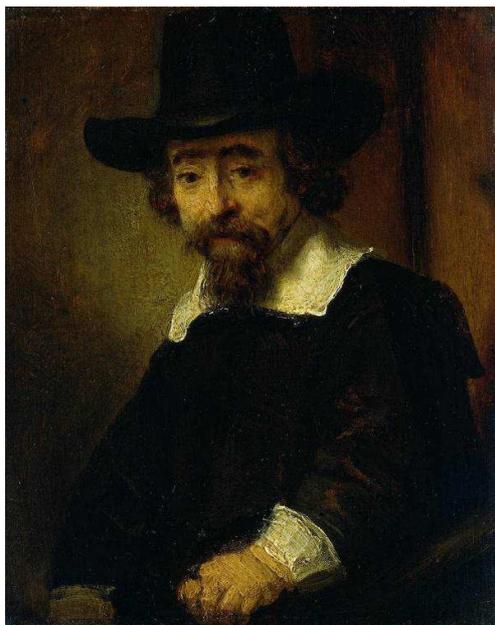


Figura centrale nella storia della comunità olandese, ne fu a lungo il capo spirituale e politico e la sua personalità fu determinante nella formazione di due personaggi che, per buona parte del secolo e oltre, saranno al centro del dibattito filosofico e teologico della grande famiglia sefardita d’Olanda: Uriel da Costa e Spinoza. A sua volta discepolo di Yshac Uziele – rabbino della sinagoga di Amsterdam fino alla morte, nel 1626, citato dal De Rossi come bravo poeta e matematico e di cui si conosce una *Grammatica Ebraica* pubblicata postuma nel 1657 – Menasseh ben Israel è definito nel Dizionario derossiano «uno d’È più laboriosi e più grandi scrittori che abbia avuto la nazione ebrea nel XVII secolo»²³⁷. Menasseh fu tra coloro che dovettero riapprendere l’ebraico, a cui nella lunga parentesi iberica, come molti altri, non aveva avuto accesso, e in giovanissima età, a soli 18 anni successe al suo maestro alla guida della sinagoga. Durante l’annosa attività di predicatore e rabbino impiantò nella sua abitazione una stamperia in caratteri ebraici, producendo pregiati e rari volumi e provvedendo perché i suoi figli proseguissero nel compito dopo la sua scomparsa. Coltivò anche influenti contatti con il mondo esterno alla comunità, recandosi personalmente in Inghilterra presso Cromwell nel 1656 e inviando il cognato Ephraim nelle colonie portoghesi d’oltreoceano, secondo quanto attesta egli stesso nel suo *De termino vitae*.

²³⁷ G. B. De Rossi, *Op. cit.*, 1978, p. 50.

Sia il De Rossi che Kayserling repertoriano numerose opere provenienti dalla sua stamperia o imprese sotto la sua egida, scritte in lingua ebraica, ma anche in latino e nelle due lingue iberiche. Esistono anche versioni in più lingue della medesima opera, prevalentemente traduzioni spagnole di originali in latino²³⁸.

Nel novero delle opere di Rabbi Menasseh il De Rossi notifica solamente due pubblicazioni in lingua portoghese: la prima, del 1645, è intitolata *Thesouro dos dinim*, ossia «tesoro dei riti», un compendio di regole liturgiche che il popolo di Israele era tenuto a conoscere e osservare, un esemplare del quale è individuato dal De Rossi presso una collezione privata ad Amsterdam. La seconda pubblicazione è una testimonianza dei rapporti del rabbino con l'Inghilterra e del suo interesse per la comunità ebraica stanziata in quello Stato. Si tratta di un'orazione intitolata *Gratulação as Pr. De Orange*, in cui Menasseh si premura di difendere i suoi fratelli dalle accuse di cui erano oggetto su suolo inglese, ovvero eccessiva venerazione per il Pentateuco e offese ai cristiani²³⁹. È un fatto indubbio che Menasseh ben Israel fu un potente mecenate e un autore estremamente prolifico; sembra pertanto ragionevole supporre che la fotografia della sua produzione possa essere accostata alla produzione della comunità intera e che, così come un secolo prima, la composizione di opere in lingua portoghese sia stata in generale la meno cospicua. Il dato emerge anche dalle prime ricognizioni, sia in loco che attraverso cataloghi virtuali e cartacei, effettuate presso i grossi centri di concentrazione e conservazione di opere ebraiche antiche²⁴⁰, anche se molto potrebbe offrire un censimento accurato e metodico all'interno della *Ets Haim – Livraria Montesinos* di Amsterdam, in cui è oggi custodito il prezioso patrimonio librario della comunità sefardita portoghese.

Fra i testi reperiti all'interno dei cataloghi di tali centri, infatti, il numero di opere lusofone è molto inferiore alla quantità di volumi scritti sia in lingua ebraica che in castigliano. Ma l'esiguità numerica – si tratta di una dozzina di testi – assume

²³⁸ È il caso, per esempio, del *De Resurrectione mortuorum libri III* (1636), disponibile anche come *De la resurrección de los muertos libros III*, o del volume intitolato *De fragilitate humana*, tradotto come *De la fragilidad humana* nel 1642, stesso anno di pubblicazione dell'originale.

²³⁹ Il volume è menzionato dal De Rossi come appartenente alla propria biblioteca, dunque ipoteticamente di facile accesso; tuttavia se ne sono perse completamente le tracce, dato che nella collocazione attuale indicata a catalogo è assente. La speranza è che negli ultimi anni lo studioso l'abbia ceduto, scambiato o venduto, senza fare cenno della transazione nei cataloghi, e che tali informazioni possano essere effettivamente verificate attraverso una lunga e attenta lettura dei suoi copiosissimi epistolari.

²⁴⁰ Biblioteca Palatina, Parma; Biblioteca Comunale, Mantova; Biblioteca Casanatense, Roma; Bodleian Library, Oxford.

un'importanza diversa se considerata in un panorama fino a oggi desolante, proprio riguardo al reperimento dei documenti originali conservati nelle biblioteche e ancora pressoché sconosciuti. Tenuti nella considerazione che meritano, tali opere potrebbero gettare una nuova luce sulla vita culturale, sociale e politica delle comunità di cui furono la voce. Sembra opportuno, pertanto, inserire tale produzione all'interno di quelle particolari circostanze storiche, politiche e culturali che spinsero gli esuli portoghesi a riprendere l'uso della propria seconda lingua madre anche nella divulgazione di testi stampati, a spiccato carattere pubblico.

Di fatto vi è un'evidente differenza che contraddistinse la situazione degli esuli nei secoli XVI e XVII. A fronte di una vistosa assenza (di identità, di lingua, di testi) che caratterizzò la «politica» delle comunità portoghesi nel Cinquecento, a diverse latitudini il secolo successivo lasciò emergere le forme negate, per quanto il recupero dell'aspetto linguistico, per esempio, fu solo parziale. In mancanza di pericoli reali o di effettivi impedimenti, di nuovo è possibile che la lingua portoghese sia stata «sacrificata» a privilegio dell'ebraico, del quale, come abbiamo già segnalato, andava fatta una profonda opera di recupero. Per quanto sia (ancora) troppo esiguo il numero delle opere da permettere ipotesi certe, tuttavia è possibile avanzare alcune considerazioni sulla tipologia dei volumi emersi, nella speranza che il progredire delle ricerche faccia emergere ulteriori documenti a riprova delle supposizioni formulate. Il patrimonio preso in esame raccoglie in particolare tredici volumi, la cui valutazione sembra dare indicazioni precise dato che pressoché nella metà dei casi si tratta di opere a carattere linguistico. Si possono contare quattro volumi in lingua portoghese: due grammatiche ebraiche, un lessico ebraico e un glossario di termini talmudici, un vocabolario ebreo-portoghese e infine un lessico in ebraico di termini portoghesi, dove quindi il portoghese non è più solo semplice lingua veicolare.

Nei suddetti cataloghi, inoltre, sono censiti anche alcuni scritti di carattere dottrinario, come la raccolta di sermoni pronunciati in occasione dei solenni festeggiamenti per l'inaugurazione della nuova sinagoga – che ad Amsterdam si può ammirare ancora oggi –, o il *Tratado da Immortalidade da Alma (contra Acosta)* di Samuel da Silva, che grazie a un'ardita operazione spionistica causò la scomunica e l'espulsione di Uriel da Costa.

L'effettiva esistenza di documenti ebraici antichi in lingua portoghese, che devono ancora essere pienamente contestualizzati, testimonia con certezza perlomeno un dato: parallelamente alle condizioni di vita erano cambiate anche le esigenze intellettuali della neo-nata *nação*. Nella ricca e fiorente comunità olandese non solo si conosceva e si comunicava in portoghese, peculiarità mantenuta durante l'esodo solo a livello orale, ma si scriveva e soprattutto si pubblicava in portoghese. Si insegnava il portoghese e in portoghese. Il portoghese fu scelto per lasciare memoria degli eventi significativi della vita pubblica collettiva o per dibattere polemicamente di filosofia e teologia in caso di conflitti sociali e religiosi. Questa lingua non era più lo sterile strumento di redazione degli atti, di registrazione dei conti dei commercianti, di compilazione dei contratti d'affari, ma era di nuovo, ufficialmente, veicolo di conoscenza, la chiave per leggere e decifrare la realtà dell'uomo e la parola di Dio. Si tornò ad attribuirle una preminenza di ufficialità, elevandola dal contesto «popolare» e quotidiano in cui era rimasta confinata per un secolo e ancora in quel contesto si operò perché non venisse perduta, giacché continuò a essere insegnata e utilizzata per insegnare l'ebraico. L'esempio del già citato discorso rivolto alla casa d'Orange indica che vi fu anche la volontà di «esporre» l'identità lusitana attraverso l'uso del proprio idioma in occasioni di grande visibilità, come la visita in città di importanti personalità politiche.

Il ritorno all'uso del portoghese può ritenersi inserito in questa prospettiva. La grande eterogeneità di personaggi e soprattutto la stretta dipendenza culturale dei nuovi membri dalla madrepatria lusitana sembrò spingere i rabbini a dare alla lingua portoghese un peso diverso rispetto al passato. All'inizio della sua costituzione, per molti anni la comunità accolse membri con un'identità religiosa fragile ma con un forte senso di appartenenza rispetto alla propria origine lusitana: questi uomini erano prima di tutto portoghesi, pur dimostrando un forte legame con la famiglia sefardita stanziata fuori dai loro confini natali, nella quale erano decisi a tornare. Maestri e confratelli dovevano pertanto rivolgersi loro nella lingua che essi conoscevano, al fine di creare un primo legame «istintivo» con la nuova collettività di cui entravano a far parte e soprattutto per dare loro ragione di restare, acquisendo pian piano anche quella parte di identità ebraica di cui erano sprovvisti.

Il dato significativo che circostanzia i volumi a cui si accennava più sopra, il loro carattere linguistico o di rilevanza politica e religiosa, sembra dare una prima conferma a questa lettura: dopo più di un secolo la lingua portoghese ritornò ufficialmente nella vita collettiva e pubblica perché la comunità doveva innanzitutto connotarsi come *nação portuguesa*. Il portoghese è il mezzo che viene pubblicamente messo a disposizione dei nuovi membri perché essi, nelle scuole talmudiche, possano tornare ad appropriarsi della «lingua eletta». Fu il portoghese la lingua scelta per sancire un atto grave sul piano sia politico che religioso, come la scomunica e l'espulsione di Uriel da Costa e ancora il portoghese fu la lingua in cui, nel 1675, vennero solennemente pronunciati, e successivamente pubblicati, i *Sermões* dedicati all'inaugurazione della nuova sinagoga, quella a cui la neo-nata *nação* poté finalmente affidare la costruzione della propria identità, della propria *conservação*.

Conservação e mudança

Alcune interessanti considerazioni possono essere formulate osservando la composizione sociale della comunità di Amsterdam, dove la vita dei giudei dichiarati si intrecciava costantemente con quella dei cripto-giudei e in cui costoro, senza che ci fosse più alcuna necessità, quasi fosse ormai un'inevitabile abitudine, seguitavano a mantenere un'identità ambivalente, certificata dall'uso del doppio nome ebraico e cristiano. La città, come già accennato poco più indietro, rappresentava una stella luminosa nella macro-comunità ebraica, anche askenazita, dell'Europa seicentesca. Gli ebrei locali dimostrarono grande sollecitudine nel perseguire quel sistema sorprendentemente organico di valori e riti che, seppur disperdendosi, avevano conservato a dispetto della frammentarietà geografica e nella totale assenza di un'appartenenza territoriale.

Ciò non desterebbe grande sorpresa se non fosse per la mescolanza che ne contrassegnava la struttura sociale: qui pervenivano esuli di ogni tipo, soprattutto molti ebrei strappati alle famiglie in tenerissima età, cresciuti come *cristãos-novos* e poi tornati alla religione delle origini, che continuavano ad usare il nome cristiano e a comportarsi come ebrei non particolarmente osservanti. Molti furono

i notabili rimandati giovanissimi in patria a studiare da cristiani nelle migliori università della Penisola, ai quali frequentemente capitava di trascorrere alcuni anni presso monasteri domenicani o seminari gesuiti intrisi di valori cattolici²⁴¹:

«A comunidade portuguesa de Amsterdão consistia na grande maioria em ex-criptojudeus e seus filhos, pessoas que, fugidas ao inferno ibérico, se reconverteram ao judaísmo, tendo estado separadas durante muitas gerações do seu núcleo social e dos seus valores espirituais. Estas pessoas não tinham recebido de pai para filho nem de geração para geração os valores judaicos; a sua socialização tinha-se efectuado num meio cristão, totalmente isolado de qualquer centro judaico,(...). O seu conhecimento do judaísmo era fragmentário; muitos tinham aprendido aqui ou ali algumas coisas da crença, filosofia e deveres diários, (...). Estes fragmentos vinham, porém, de fontes secundárias, em geral de escritos cristãos (...). Para a maior parte deles, a primeira comunidade judaica que conheciam era a que eles próprios fundaram.»²⁴².

È evidente come in tali circostanze si delineasse progressivamente, all'interno della comunità sefardita, una situazione particolarmente rischiosa, che a quello zelo pubblicamente ammirato contrapponeva la continua incognita di una deriva culturale, religiosa e di costume che andava assolutamente scongiurata. E in effetti bisogna riconoscere che si verificò una vera e propria «alteração na tradição», come è definita nello studio sopra citato, se fu in un simile contesto che nacquero e si formarono le personalità dissenzienti di Uriel da Costa e Spinoza, espressioni embrionali di quello che viene considerato oggi l'ebreo moderno.

Tale alterazione, i cui primi segni si erano manifestati nella condizione identitaria problematica vissuta dagli esuli nel Cinquecento, «deu-se como consequência do *próprio* acto de criação»²⁴³ e costituì, potremmo dire, il vero e proprio indice di emancipazione dalla ferita, l'espressione riuscita di una rifondazione edificata su resti, di identità, di lingua, di cultura. Gli esuli si trovarono a fondare dal nulla e in circostanze del tutto originali una nuova comunità, a cui tentarono di dare un assetto tradizionale, ma che tradizionale non poteva essere. Se è vero che la storia non è reversibile, l'identità che scaturisce da una frattura non può assumere totalmente in sé le istanze di ciò che era, ma, pur custodendo il passato, deve saper indossare nuove vesti, trovandosi, di fatto, di fronte alla portata creativa di uno spazio vuoto. I giudei portoghesi, nell'Olanda del Seicento, dovettero confrontarsi con una difficoltà che derivava direttamente da un'occasione a lungo negata,

²⁴¹ Esempio fu il caso di RÈuel Jessurun, uno dei fondatori nel 1615 della *Santa companhia de dotar orfans e donzelas pobres* e della confraternita Talmud Torah l'anno successivo, il quale nel 1559 si trovava a Roma in procinto di prendere i voti in un ordine religioso. Cfr. Yosef Kaplan, *A comunidade portuguesa de Amsterdão no século XVII, entre tradição e mudança*, in *Os judeus portugueses ...*, Associação Portuguesa de Estudos Judaicos, Lisboa, F. C. G., 1994

²⁴² *Ibidem.*, pp. 43-44.

²⁴³ *Ibidem.*

ovvero fermarsi e mettere radici dopo più di un secolo di diaspora. Tali radici prima che impiantate andavano ridefinite, non solo cercando di recuperare ciò che apparteneva al pre-esilio, ma anche dovendo includere, in un'identità antica e allo stesso tempo rinnovata, ciò che l'esilio aveva generato.

L'ibridismo religioso che aveva contrassegnato le generazioni vissute nel cripto-giudaismo aveva lasciato un profondo solco nella sensibilità spirituale. Molti dei *cristãos-novos* che popolarono la comunità di Amsterdam non potevano accettare fino in fondo né i precetti ebraici né i dogmi cattolici, riuscendo per questo a elaborare idee del tutto personali e libere dai più stretti vincoli liturgici, attraverso la filosofia e le nuove scienze sperimentali o in comunione con uno spiritualismo quasi ascetico. Alcuni protestavano contro la corruzione degli ambienti ecclesiastici, altri appartenevano a gruppi che si definivano scettici, o apertamente nichilisti e atei. Ci fu anche chi volle cercare un'interpretazione diversa delle leggi religiose del giudaismo e dell'identità ebraica e costoro, in una certa misura, dovevano essere integrati nel disegno ultimo della riedificazione della tradizione. Si delinearono quindi due forze in contrapposizione: da una parte i padri fondatori, che volevano una società basata sulla *halakha*, la legge biblica e talmudica professata dai rabbini. Dall'altra coloro che, per via di una formazione eterogenea, criticavano il giudaismo normativo, dando maggiore importanza all'identificazione interiore con la tradizione rispetto alla scrupolosa pratica dei suoi precetti. Tale separazione presto non fu più semplicemente una questione di identità religiosa, giocata solo sul piano speculativo, ma arrivò ad assumere in maniera naturale i connotati di una distanza basata sull'identità nazionale, sul proprio senso di appartenenza alla *nação judaica* piuttosto che alla *nação portuguesa*. Il termine *nação* è inteso e utilizzato volutamente con una certa libertà, poiché nel contesto della comunità sefardita de Amsterdam non vi era alcuna separazione, a livello terminologico, tra le due compagini ebraica e lusitana. Anzi, in questo contesto, riguardo a tale definizione, vigeva una grande ambiguità, giacché *nação* poteva indicare, a seconda dei casi, la comunità giudaico-portoghese di Amsterdam, la diaspora sefardita nel suo insieme, la diaspora portoghese in Europa occidentale o persino i *cristãos-novos* di origine ebraica che vivevano in territorio cristiano, anche nel caso che essi non si considerassero affatto ebrei.

Esisteva tuttavia anche una pressante esigenza, basata su un legittimo desiderio oltre che su necessità di tipo politico-sociale, di accogliere e integrare nella comunità tutti quei «fratelli» che avevano avuto o continuavano ad avere relazioni indirette con il mondo cristiano, considerandoli a tutti gli effetti membri della *nação*. I termini della questione identitaria sono in effetti piuttosto complessi, e ancora di più dovevano esserlo a quell'epoca, data la novità del caso che occorreva affrontare, di cui si può cercare di dare una lettura più circostanziata anche grazie ad una specifica strumentazione teorica, di oggi si dispone. Ciò che può aiutare a capire la portata del problema nel momento in cui si presentò sono le informazioni contenute negli *Estatutos* della *Santa companhia de dotar orfans e donzelas pobres*, fondata nel 1615. In tali regolamenti venivano in generale privilegiati i membri bisognosi della *nação* – con tutto il carico ambiguo che la parola portava con sé – rispetto, per esempio, agli ebrei osservanti dei gruppi ashkenaziti. In termini molto espliciti si legge:

«Podem ser membros [della *irmandade* e quindi naturalmente anche della *nação*] todos os que estão ausentes (i. é. que não vivem em Amsterdão), tal como é condição neste regulamento, desde que se possa provar que crêem na unidade de Deus, Senhor do céu e da terra e que reconhecem a verdade da Santa Tora, sejam ou não circuncidados, vivam ou não em terras onde o judaísmo é praticado abertamente»²⁴⁴.

La questione della pratica dei precetti sembra dunque completamente archiviata, era sufficiente dichiarare la propria adesione alla fede giudaica, anche fuori dai confini in cui essa era permessa come parte integrante della vita quotidiana, per essere ammessi nella grande massa eterogenea che si riconosceva sotto il nome di *nação*. Accanto a coloro che venivano ammessi nella comunità, vi erano anche molti personaggi che vivevano ai suoi margini, principalmente commercianti che continuavano ad avere legami etnici e religiosi con la *gente da nação*, ma che erano considerati formalmente «judeus sem comunidade e sem *halakha*». Indice della profonda confusione vigente, spesso costoro non erano ammessi nella comunità poiché non accettavano di sottoporsi proprio a quelle pratiche – come ad esempio la circoncisione – da cui gli «assenti» citati negli Statuti erano dispensati. Ad ogni modo, pur constatando l'assenza di un disegno unitario e una fragilissima o addirittura inesistente coerenza fra quanto proclamato e la prassi quotidiana, è doveroso riconoscere che vennero fatti enormi sforzi e tentativi, più o meno

²⁴⁴ Cfr. estratti de *Estatutos da Santa companhia de dotar orfans e donzelas pobres*, in Yosef Kaplan, *Op. cit.*, p. 46.

riusciti, per definire i confini ideali e intellettuali della comunità, prerogativa necessaria per dotarla di un presente e soprattutto di un futuro. Non bisogna dimenticare che una delle vere e proprie ossessioni della grande famiglia sefardita olandese fu quella della propria *conservação*, termine e relativo concetto di cui la letteratura ebraica dell'epoca è ricchissima, che andò a sostituire, come è facile supporre, l'idea fissa e opposta che aveva dominato tutto il secolo dell'esodo, cioè quella della *mudança*.

IV. «DESCONVENIENTE ERA FUGIR DA LINGUA
QUE MAMEI»

La ricognizione fin qui portata avanti ha inteso dare conto del contesto culturale che gli ebrei portoghesi esuli vollero ricreare lungo il loro cammino, attraverso iniziative intraprese su più fronti ma soprattutto grazie agli ingenti capitali messi in campo da alcune grandi famiglie, gli Abravanel in una prima fase e il clan Mendes-de Luna negli anni subito precedenti alla definitiva fuga in Turchia. Tale contesto culturale rappresentava senza dubbio l'indice di sopravvivenza di una porzione di popolazione europea improvvisamente e bruscamente privata di qualsiasi diritto alla conservazione e si era presto configurato come materializzazione della voce di questi individui, stampigliata a chiare lettere su filigrane preziosamente rilegate. Nei capitoli precedenti sono stati messi in luce alcuni passaggi cruciali che resero possibile, seppure tra mille difficoltà, questo piano; come anche le espressioni esplicite e in qualche modo «lecite» della cultura da salvaguardare e far crescere, ossia i testi in lingua spagnola e in ebraico. Ma esistette anche una zona d'ombra di cui, se sono visibili i contorni, il contenuto è ancora carico di interrogativi.

Secondo la tesi proposta in questo studio, i testi in lingua portoghese stampati dalla tipografia Usque a Ferrara fra il 1553 e il 1554, per quanto di diverso tono e registro, possono inserirsi in un unico filone. Le tre opere, la *Consolação às Tribulações de Israel*, di Samuel Usque, *História de Menina e Moça* di Bernardim Ribeiro e l'ecloga *Crisfal* di un autore (ancora non accertato) che si firma Cristóvão Falcão, sono in chiave allegorica e di ambientazione bucolica o cavalleresca. Ma mentre la prima, e certamente per questo tema più rappresentativa, si rivolge in maniera esplicita al popolo ebraico, le altre due, rilegate insieme, non sembrano apparentemente avere nulla a che fare con il problema degli ebrei iberici del XVI secolo. Tuttavia la loro *editio princeps* da parte di un ebreo portoghese in terra straniera è un fatto che non può essere ignorato e che è indice di aspetti contestuali e sostanziali non ancora indagati a fondo. Del romanzo allegorico di Bernardim Ribeiro, Helder Macedo ha proposto, nel 1977, una lettura in chiave cabalistica, inserendolo quindi nel novero delle opere prodotte con il proposito di salvaguardare la cultura ebraica esule. Suggestendo una simile pista interpretativa anche per l'ecloga *Crisfal*, su cui la critica si è soffermata solo a dipanare il problema autoriale e senza arrivare, peraltro, a conclusioni definitive, l'intenzione è considerare le tre opere come espressioni di quella «zona d'ombra» in cui il popolo degli esuli comunicò

l'esigenza di parlare a sé stesso, in chiave manifestamente allegorica e nascostamente escatologica, per colmare il vuoto spirituale che la negazione di un territorio, e dunque di un futuro storico, reale, materiale, aveva necessariamente creato.

La «Consolação às Tribulações de Israel»

Note sull'autore e sull'edizione

Uno dei testi fondamentali in lingua portoghese qui trattati, la *Consolação às Tribulações de Ysrael*, scritto da Samuel Usque e stampato nell'officina di Abraham nel 1553, è stato oggetto di una corposa e approfondita edizione critica da parte della Fundação Gulbenkian di Lisbona nel 1989, che ha colmato un vuoto esistente giacché l'opera attiene difficilmente ai classici filoni di studio della storia letteraria del Portogallo²⁴⁵.

Dell'autore, di cui abbiamo già fatto cenno nel paragrafo relativo alla stamperia di Abraham Usque, si sa poco o nulla e anche le informazioni che si possono desumere dal testo della sua opera sono più indicative di uno stato emozionale che di fatti che lo abbiano riguardato. Data l'assenza di documentazione (in realtà virtuale, giacché resta il dubbio che non si sia cercato a fondo nei posti giusti), è inevitabile avvalersi di una ricostruzione a spanne della biografia, proposta, sulla base di pochi indizi, da Yosef Haim Yerushalmi nel suo articolo introduttivo all'edizione della Gulbenkian²⁴⁶. Secondo la *Jewish Encyclopaedia*, fu poeta e storico, parente (ma non fratello) dello stampatore Abraham. Con questo si fermò in un primo tempo a Ferrara, trasferendosi poi a Safed. Era un uomo di alta cultura e una delle figure più interessanti fra gli autori ebrei della metà del XVI secolo. Esperto di esegesi biblica, scriveva correntemente in portoghese, spagnolo e latino, e aveva una spiccata predisposizione filosofica. Per confortare i marrani, spiritualmente inquieti, e per combattere l'apostasia dal giudaismo, scrisse in portoghese la *Consolaçam às Tribulaçoẽs de Ysrael* (Ferrara, 1553, 2a ed. Amsterdam, fine sec. XVI), un testo allegorico incentrato sulle prove e sui tormenti del popolo ebraico. Secondo Yerushalmi, nacque probabilmente poco dopo la conversione forzata del 1496-97, giacché nella *Consolação* si riferisce ai cristiani nuovi come la «nostra nazione» e paragona il portoghese al «latte materno». Visse in Portogallo come nuovo cristiano sicuramente fino al 1531

²⁴⁵ *Consolação às Tribulações de Israel* – Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1989

²⁴⁶ Y. H. Yerushalmi, *A Jewish classic in the portuguese language*, in *Consolação às Tribulações de Israel* – Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1989

(anno in cui l’Inquisizione fu ufficialmente autorizzata), giacché questa data, espressa nella numerazione ebraica 5291, viene messa due volte in evidenza nel capitolo III, la prima volta nel paragrafo 30 e la seconda in quello subito successivo, intitolato pertinentemente «dos que sayrom e saem que de Portugal desdo Año 5291». Yerushalmi ipotizza che possa essere fuggito proprio nel 1536, oppure nel 1540, dopo il primo autodafé di Lisbona (III.30), e D. Carolina Michaëlis ha suggerito che avesse cominciato a scrivere la *Consolação* mentre si trovava ancora in patria²⁴⁷. Non è noto con quale nome egli vivesse in patria, né come ebreo, né come nuovo cristiano, giacché Usque fu il nome adottato dopo la fuga. Secondo varie fonti, fra cui ancora la *Jewish Encyclopaedia*, il nome potrebbe provenire dalla città spagnola di Huesca²⁴⁸, in Aragona, ai piedi dei Pirenei; non c’è modo di accertarsi se questo fosse un patronimico originale segretamente preservato (abitudine in uso fra i cripto-giudei), oppure un nome completamente nuovo scelto per proteggere i parenti rimasti in patria. Non si tratta, tuttavia, di un nome familiare tradizionale ebraico. Dalla cultura che emerge dal testo della *Consolação* si può desumere che Samuel avesse ricevuto una solida istruzione in Portogallo; conosceva il latino, il greco e i classici, padroneggiava il castigliano, mentre la sua conoscenza dell’ebraico è un dato più problematico. L’apparente ricchezza del materiale ebraico utilizzato per comporre la *Consolação* è, in realtà, fuorviante, giacché non costituisce prova del fatto che la sua conoscenza andasse oltre a una lettura funzionale della lingua e dei testi giudaici, né si può ricostruire se e quando l’acquisì. Aveva invece assoluta padronanza della Bibbia, studiata probabilmente prima in latino e poi in ebraico, dopo l’esilio. Yerushalmi segnala che le sue annotazioni a margine della pagina non provano che avesse realmente consultato le fonti originali, giacché in esse si

²⁴⁷ D. Carolina Michaëlis de Vasconcelos, *Obras – Bernardim Ribeiro, Cristóvão Falcão, por Ribeiro, Bernardim, 1482-1552; Falcão, Cristóvão, 1515-1557?*, Coimbra: Impr. da Universidade, 1923, cfr. *Introdução*.

²⁴⁸ «Family deriving its name from the Spanish city of Huesca (the ancient Osca, Hebr. אוֹשְׁקָה), where it originated». Cfr. di nuovo <http://www.jewishencyclopedia.com>, alla pagina relativa alla famiglia Usque. Nel catalogo del progetto edit16 Usque è identificato come Olschki in due fonti: Borsa, Gedeon, *Clavis typographorum librorumque Italiae 1465-1600*, Aureliae Aquensis, Valentin Koerner, 1980 e *Clavis typographorum librorumque saeculi sedecimi*, Aureliae Aquensis, aedibus Valentini Koerner, 1992. Si tratta di un cognome ebraico rintracciabile a partire dall’Ottocento nella Prussia Orientale e probabilmente derivante, anche in questo ceppo (data l’assonanza), dal medesimo toponimo di Huesca. Naturalmente questo non dimostra nulla, ma permette di ipotizzare una diffusione del ceppo anche in territori non direttamente inseriti nel percorso di salvezza degli ebrei sefarditi.

trovano, per esempio, citazioni scorrette del Talmud²⁴⁹. Una lettura attenta della *Consolação* dimostra una conoscenza dei testi ebraici più eclettica che sistematica, sia del Talmud che della Cabala (quindi di entrambe le tradizioni, rabbinica e mistica), ossia le letture principali fra i cripto-giudei, di cui poté approfondire la conoscenza grazie al contributo degli intellettuali conosciuti all'estero. Nella sua ricostruzione Yerushalmi fa riferimento infine a un Samuel Usque rintracciato a Safed²⁵⁰, insieme a un tale Samuel Zarfi, che il critico identifica come «Zarfati» (imputando a un errore di stampa il nome sbagliato, a quale, per ottenere la versione emendata, basta aggiungere una sola lettera ebraica), ossia lo stampatore attivo a Ferrara insieme ad Abraham Usque fra il 1551 e il 1553, la cui prima opera stampata fu il trattato messianico di Isaac Abravanel²⁵¹. A quanto attesta Yerushalmi, gli ultimi undici capitoli della *Consolação*, di carattere storico, si possono leggere non solo come un racconto collettivo del viaggio dei nuovi cristiani, ma anche come il resoconto delle peregrinazioni dello stesso autore. Per quanto incerta, tale interpretazione può ritenersi verosimile soprattutto per la vividezza della narrazione, non tanto sul piano del resoconto letterale, ma per la coerenza, rispetto ai dati di realtà, con cui sono riportate le modalità del viaggio, che segue la traiettoria Inghilterra, Fiandre, Germania, Svizzera, Italia. Nella parte sul Ducato di Milano è menzionato Jean de la Foix, uno dei persecutori più feroci degli esuli²⁵², a Napoli è riportata l'amicizia stretta con Samuel Abravanel e con sua moglie Benvenida. A quanto scritto nell'opera, è con loro che Samuel lasciò Napoli, dopo l'espulsione degli ebrei da parte di Carlo V nel 1541, e arrivò a Ferrara, dove si trovavano già altri due Usque, Abraham e Solomon. In quella città conobbe D. Graça Mendes, a cui la *Consolação* fu dedicata e che Usque non esitò a definire, proprio nella dedica, «il cuore del corpo della *Nação Portuguesa*», ponendola quindi al centro delle magnifiche sorti e progressive di tutto il Paese, senza distinzioni di sorta. La sua figura ritorna alla fine dell'opera, dove è comparata ai grandi personaggi femminili della tradizione ebraica, quindi Miriam, Deborah, Esther. Egli si pone apertamente come un protetto di D. Graça, dunque è lecito assumere che possa

²⁴⁹ Y. H. Yerushalmi, *Ibidem*, cfr. p. 52, nota 29. Per le fonti della *Consolação*, originali e medievali, cfr. le pp. X-XX della bibliografia. H. Y. Yerushalmi, *Ibidem*.

²⁵⁰ Dato che confermerebbe le informazioni fornite dalla Jewish Encyclopaedia.

²⁵¹ Cfr. cap. III

²⁵² Cfr. cap. II.

averla conosciuta ancora in Portogallo, proprio per la natura della relazione che scaturisce dal tono della dedica.

È opportuno, prima di addentrarsi negli aspetti speculativi di quest'opera, aggiungere alcune indicazioni sulla sua storia editoriale, partendo dalle considerazioni che José V. de Pina Martins formula nello studio apparso nella riedizione a cura della Fundação Gulbenkian del 1989:

«Y. H. Yerushalmi repertoria quatro exemplares na sua bibliografia: o da Biblioteca do Paço Ducal de Vila Viçosa, que pertenceu a D. Manuel II, sob a égide da Fundação da Casa de Bragança, aqui reproduzido; o da Biblioteca Koninklijke de Haia; o da Biblioteca Newberry de Chicago; e o do Colégio Hebraico de Cincinnati. (...). Não é de excluir que da edição *princeps* exista mais um outro exemplar, hoje ignorado, mas que amanhã poderá descobrir-se. (...)»²⁵³.

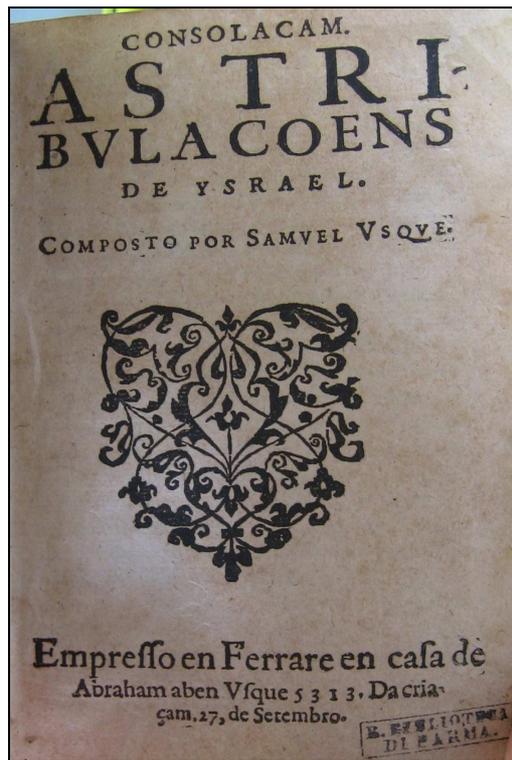
Poco più avanti, a proposito della copia della *Consolaçam* appartenente al Fondo dell'Abate De Rossi, anche qui riconosciuto come fonte di indubbia autorevolezza, afferma:

«Se Giovanni Bernardo De Rossi pode escrever, (...) que os lamentos da *Consolação* 'feriscono il cuore, é porque pode ler o texto. Por que edição? Pode tê-lo lido pela edição de Amsterdão, dos fins do século XVI (de 1599, como julga Mendes dos Remedios). Esta edição ainda quinhentista ou já seiscentista è quase tão rara como a *princeps*. Não obstante, embora dela exista um exemplar na Biblioteca Palatina de Parma (terá pertencido a Giovanni Bernardo De Rossi), seria mais lógico que lá devesse encontrar-se um exemplar da edição de Ferrara. Se assim foi, onde se encontrará hoje?»²⁵⁴.

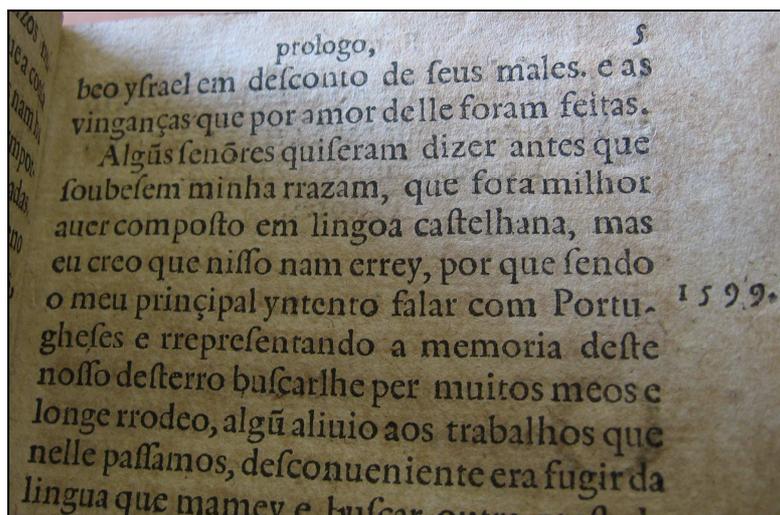
Le parole di Pina Martins forniscono due informazioni preziose. La prima: gli studiosi ritengono che possa verosimilmente esistere almeno un altro esemplare della *princeps* non ancora recuperato e repertoriato, conservato in qualche biblioteca specializzata o fondo privato. La seconda: esiste un problema di «decifrazione» della copia appartenente al fondo De Rossi, catalogata oggi nella Biblioteca Palatina di Parma, ovvero, la copia *sembra* una *princeps*, ma in realtà fu stampata ad Amsterdam sul finire del Cinquecento (nel 1599, secondo Mendes dos Remedios). Questi due dati sono ben evidenti: il frontespizio recita: *Empresso em Ferrare en casa de Abraham aben Vsque 5313. Da criação 27, de Setembro*, volendo evidentemente comunicare quello che dice, ossia che quella particolare copia fu stampata a Ferrara il 27 settembre del 1553.

²⁵³ José V. de Pina Martins, *Consolação às Tribulações de Israel de Samuel Usque: alguns dos seus aspectos messiânicos e proféticos. Uma obra prima da língua e das letras portuguesas*, in *Consolação às Tribulações de Israel* – Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1989, p. 368.

²⁵⁴ *Ibidem.*, p. 369



Tuttavia a pagina 5 del prologo è ben evidente una data, 1599, apposta in alto a destra, accanto al testo.



Vi sono inoltre alcuni aspetti palesi che indicano che si tratta di un apologo, primi fra tutti l'uso di caratteri tondi in luogo dei gotici, con i quali furono stampate tutte le opere della tipografia Usque di questo periodo, e la marca tipografica, che

non ha nulla a che vedere con la sfera armillare adottata dalla stamperia. Confrontata infine con la riproduzione olografica presente nel volume della Gulbenkian, ogni dubbio è definitivamente fugato.

Durante le ricerche effettuate alla Palatina, piuttosto difficoltose per lo stato di confusione in cui versa il fondo dell'Abate, si è potuto constatare che sul catalogo da lui compilato, presente in più copie, ognuna delle quali riporta le annotazioni manoscritte dei bibliotecari che nei secoli si sono avvicendati sulla collocazione delle opere, egli indicò di essere in possesso di una *princeps*. Ovvero, non specificò in nessun modo che quello in suo possesso potesse essere un apografo. Il fatto è singolare e inspiegabile, giacché si può ben credere che uno studioso di tale erudizione non potesse incorrere in errori tanto grossolani. Non è quindi dato sapere se il De Rossi fosse realmente convinto di essere in possesso di una *princeps*, oppure se fosse conscio della falsificazione e abbia commesso una leggerezza, riportando una indicazione errata sul catalogo²⁵⁵.

Una delle poche spiegazioni plausibili a oggi formulate riguardo a tali contraffazioni si può trovare, per esempio, nell'articolo *Imagem e ornamento na arte do manuscrito e do livro* contenuto all'interno dello studio *Os judeus portugueses entre os descobrimentos e a diáspora*. L'articolo ripercorre le tappe più importanti dell'editoria ebraica sefardita, in particolar modo portoghese, e nel capitolo relativo alla florida parentesi fiamminga rammenta:

«(...) os judeus espanhóis e portugueses em Amsterdão não deixavam de estar sujeitos à censura. Já no início do século XVII a direcção da sua própria comunidade decidiu que nenhum livro podia ser publicado sem a sua licença. Todas as obras de pouco nível e textos demasiado frívolos que fossem contra a ortodoxia judaica eram proibidos. Para escapar a esta censura, muitos autores procuravam tipógrafos no estrangeiro ou mandavam imprimir as suas obras em Amsterdão, mas mandando pôr no frontispício a indicação doutro lugar»²⁵⁶.

Oltre a quanto già segnalato nel capitolo III, ossia il tentativo di eludere la censura cattolica, vi era evidentemente anche un problema interno alle comunità, che operava a sua volta una sorta di severo controllo sui testi che circolavano e che venivano prodotti. Le ragioni che avrebbero indotto le autorità delle comunità a proibire la riedizione della *Consolaçãm* di Samuel Usque rimangono da indagare più a fondo, per quanto si possa ipotizzare che esistesse più di una riserva

²⁵⁵ Va infine segnalato che un'altra copia dello stesso apologo, identica in tutto e per tutto a quella di Parma, è presente alla Biblioteca Estense di Modena.

²⁵⁶ *Os judeus portugueses entre os descobrimentos e a diáspora*, Associação Portuguesa de Estudos Judaicos, Lisboa, F. C. G., 1994, p. 80

riguardo alla diffusione di dottrine poco ortodosse, come la mistica e la cabalistica, nel cui alveo la *Consolação* era nata.

Storia e profezie

Questo poema in prosa, dedicato a Gracia Nasi vedova Mendes, è diviso in tre dialoghi che intercorrono fra il patriarca Icabo (Jacob), presentato come un pastore, che lamenta la sorte dei suoi figli Numéo (Nahum) e Zicareo (Zaccaria). Nei primi due dialoghi, l'autore narra la storia di Israele fino alla distruzione del Secondo Tempio, e descrive le sofferenze del popolo ebraico sotto la dominazione romana, basando il proprio racconto sui libri dei Maccabei e di Giuseppe Flavio. Tuttavia l'opera trae la sua importanza e il suo carattere martirologico dal terzo dialogo che, in trentasette capitoli, racconta le sofferenze degli ebrei all'epoca stessa dell'autore, citando le profezie che si sono in questo modo avverate. Il racconto inizia con la persecuzione da parte del re visigoto Sisebuto, seguita dal racconto delle presunte violazioni subite in Francia e Spagna, le sofferenze degli ebrei in Persia, Italia, Inghilterra e Germania, le accuse contro di loro di nuovo in Spagna e in Francia; la loro persecuzione in Spagna e Portogallo, e la fortuna di coloro che sono stati esiliati da quest'ultimo paese. La storia di queste afflizioni, la maggior parte delle quali narrate in ordine cronologico, si conclude con parole di consolazione tratte dalla Bibbia. Le principali fonti dell'opera furono *Fortalitium fidei* di Alfonso de Spina (citato come «FF» o «F. Fid.»), che Usque attacca con vigore, *Cronica de España*, *Estórias de S. Denis de França* (cap. X), *Cronica Dos Emperadores e Papas* e altri documenti analoghi²⁵⁷.

A parere di Yerushalmi, la *Consolação* non ricorre a messaggi esoterici per denunciare l'Inquisizione perché denunciare l'Inquisizione è il suo proposito manifesto. L'autore provvede a spiegare ogni allegoria presente nel testo, dunque l'eccezionalità dell'opera non sembra risiedere in questo, quanto piuttosto nella maestria nel fondere le diverse correnti (soprattutto medievali) di riferimento, oltre che nel suo *pathos* e stile unici. Lo scopo è delineato chiaramente da Usque nel prologo, incentrato sulla diaspora dal Portogallo, con una particolare attenzione riservata a coloro che, a parere dell'autore, vacillavano nella fede,

²⁵⁷ <http://www.jewishencyclopedia.com>, alla pagina relativa alla famiglia Usque.

rassegnandosi interiormente alla conversione forzata. Usque ammette che molti potevano essere costretti dalla paura, o spinti dai vantaggi materiali, ma denuncia il problema maggiore, ossia la profonda incostanza che da sempre risiede nell'animo umano e che spingeva la maggior parte di coloro che rinunciavano a tornare alla Legge ad «accampare scuse» (III, 31). Usque era perfettamente conscio che il libro non sarebbe mai potuto circolare in Portogallo; tuttavia confidava che il messaggio sarebbe riuscito ad arrivare ugualmente ai portoghesi conversi rimasti in patria, giacché, per quanto avessero quasi dimenticato la loro antica fede, egli non li considera perduti sul piano spirituale. Sono definiti nell'opera «mal bautizado pouo» e la sicumera da loro dimostrata nell'imitazione dei cristiani, a parere di Usque, celava in realtà un segreto che nell'anima «nũca o mudarom» (III, 30). Tale ostentata sicurezza venne di fatto schiacciata senza pietà dall'azione inquisitoriale.

Fu il potenziale pubblico di Usque, ossia quelle categorie che lui voleva deliberatamente raggiungere, a determinare la lingua di stesura dell'opera. Sebbene molti avessero tentato di persuaderlo a scrivere in spagnolo, per tutte le ragioni di convenienza esposte nei capitoli precedenti, nel suo proposito era «desconveniente» «fugir» dalla lingua che aveva assunto come il latte materno, giacché il criptogiudaismo era un fenomeno spiccatamente portoghese, come anche l'emigrazione continua. Egli non scelse di scrivere un trattato teoretico, né un'opera polemica; scelse invece di «drammatizzare» il suo messaggio, affidandolo a una serie di dialoghi di ambientazione pastorale e di tono allegorico, generi tipicamente rinascimentali e molto popolari, che avrebbero richiamato più lettori. Se l'espedito letterario fu un autentico frutto del suo genio, tuttavia fu possibile perché a quell'epoca la tradizione fissata non era più coattiva; il contenuto, al contrario, è concretamente storico, tratto che permette di inserire a pieno titolo il libro nella tradizione ebraica storiografica del XVI secolo.

Nella *Consolação* convergono le maggiori domande e risposte che toccano i tre piani principali delle preoccupazioni ebraiche dell'epoca, ossia storia, messianismo e teodicea. Le tre figure allegoriche fra cui intercorrono i dialoghi hanno nomi parimenti allegorici, latori di specifici messaggi²⁵⁸. Secondo la lettura di Yerushalmi, Ycabo è la traslitterazione di Iacob e l'allegoria di Israele, ossia il

²⁵⁸ Come si vedrà più avanti, non si può non cogliere un parallelismo fra le tre figure dei pastori nella *Consolação*, le tre figure dei cavalieri in *Menina e Moça* e i tre personaggi che incontra *Crisfal* durante la sua peregrinazione onirica nell'omonima egloga.

popolo ebraico che parla delle proprie afflizioni. Zicareo e Numeo sono invece due profeti che, mascherati da pastori, aiutano Ycabo nella sua peregrinazione. Essi sono le personificazioni dei temi che rappresentano. Zicareo, ossia Zaccaria, è l'allegoria del passato e proviene dalla radice ebraica *zkr-* «ricordare». Numeo è il profeta Nahum, ossia il naturale complementare di Zaccaria giacché rappresenta la consolazione per il futuro (dalla radice ebraica *nhm-* «consolare»). Egli ha un ruolo sostanziale, quello di portare la notizia della redenzione verso cui l'intera opera mira. Vi sono manifesti parallelismi fra la *Consolação* e il Libro di Giobbe²⁵⁹, per quanto la *Consolação* ne rappresenti il capovolgimento: nel messaggio dell'opera infatti, annunciato da Zicareo e Numeo, la vera colpa può essere espiata. I tre protagonisti non sono solo allegorici, ma incarnano anche il gioco fra i tre elementi sopra citati nella visione usquiana:

«To those who could no longer discern the living presence of God in history the *Consolação* offered, at its core, a novel messianic historiography that seeks to weld past, present, and future in a transcendent meaning»²⁶⁰.

Ciò che Usque vuole dunque evidenziare, in controtendenza rispetto alla tradizione degli storici ebrei del XVI secolo, è il potere consolatorio della storia e con esso uno dei temi cruciali della cultura ebraica, ossia l'imminenza della redenzione, la possibilità di una nuova nascita dopo la tempesta in corso²⁶¹.

È centrale un concetto: Usque non guarda alla storia dei nuovi cristiani come qualcosa di separato dalla storia degli altri ebrei. Anch'essi sono parte integrante della storia ebraica e la questione che essi pongono, in un dato momento storico e in particolari circostanze, nella visione usquiana può essere risolta solo in una prospettiva globale. Dunque la sua opera e il suo messaggio potevano essere letti significativamente dagli ebrei come dai nuovi cristiani, anche se questi ultimi vi si sarebbero più facilmente identificati. Il peccato ancestrale in cui incorrevano i nuovi cristiani era quello dell'idolatria, ossia l'adorazione degli dei altrui, tramite

²⁵⁹ Il Libro di Giobbe è incentrato su una domanda esistenziale che l'uomo si pone quando è afflitto dal dolore senza che vi siano manifeste *cause razionali: perché il male?* Nella teodicea ebraica, Giobbe è il simbolo della sofferenza innocente. La sofferenza è la prova, con fine salvifico, a cui Dio sottopone l'uomo, ma senza spiegargli la sua profonda ragione d'essere: è il *perché*, quindi, il problema che sta alla base della teodicea.

²⁶⁰ H. Y. Yerushalmi, *Op. cit.*, p. 61

²⁶¹ Come risulta evidente, il metodo utilizzato da Usque nella *Consolação* è la continua correlazione fra storia e profezia; tuttavia egli non fa menzione, nell'opera, di Molko e di Reubeni, due figure non trascurabili all'epoca e completamente ignorate, sebbene sia difficile credere che egli non avesse saputo di loro, in Portogallo o in Italia.

la quale potevano essere annoverati fra i gentili²⁶². Ma se Usque non voleva, con la sua «denuncia», che il peccato fosse taciuto, similmente non voleva che il senso di colpa privasse questi uomini della speranza. Nel I dialogo, dove si sancisce l'interpretazione profetica della storia, vengono poste le fondamenta per questo tipo di lettura. Qui e nel II dialogo è palese la continua relazione dialettica fra il peccato, la punizione e la provvidenza, in un quadro unitario che vede il popolo ebraico sì afflitto, ma ancora integro, dove invece tutti i suoi antichi nemici sono stati spazzati via. Ed è al III dialogo che viene affidato il vero e profondo significato che la *Consolação* doveva assumere per i *cristãos-novos*, in una concezione secondo cui spettava a ogni singolo ebreo riflettere sulla propria situazione, pensando che la speranza doveva sciogliersi dai lacci terreni ed essere posta in cielo.

Dei trentasette capitoli storici che lo compongono, non meno di quindici sono incentrati sulla situazione degli ebrei iberici. Il tema centrale della conversione è introdotto fin dal primo capitolo, dedicato al battesimo forzato messo in atto dal Re visigoto Sisebuto ed è portato avanti tramite la narrazione delle maggiori conversioni forzate della storia ebraica, anche nei contesti non iberici. Il capitolo undicesimo è, per esempio, particolarmente significativo, giacché racconta della conversione dei giudei dell'Italia meridionale nel 1290, i quali avevano prestato notevoli somme al Re per le sue campagne militari pensando che questo li avrebbe messi al sicuro. Si tratta palesemente di un'allusione, nemmeno troppo velata, a ciò che si era verificato con il finanziamento ebraico alle campagne marittime della Corona portoghese. Nei capitoli dedicati alla Spagna e al Portogallo è palpabile l'empatia di Usque per tutti gli orrori che i suoi fratelli hanno dovuto subire, così come il suo senso di missione nel convincerli che essi non sono privi di responsabilità né per quanto successo, né per il futuro, per quanto non risparmi agli avversari la propria collera. Nella sua visione, per evitare le conseguenze di gravissimi peccati quali l'apostasia e l'assimilazione ai gentili, esistevano solo due strade percorribili, ossia la fuga o il martirio. Il tono è più lieve e benevolo nel resoconto dei fatti avvenuti in Portogallo: l'ingresso dei rifugiati spagnoli e la sorte a cui andavano incontro, la deportazione dei bambini a São Tomé, il battesimo di massa del 1497. Ma lo sguardo per la generazione

²⁶² L'idolatria fu un modo comune fra i cripto-giudei per designare il cattolicesimo iberico. Yerushalmi riporta che Spagna e Portogallo furono chiamate *terras de idolatria* per la massiccia presenza di nuovi cristiani. *Ibidem*, p. 65.

successiva non è altrettanto clemente. Raccontando dell'introduzione dell'Inquisizione nel Paese, parla di nuovi cristiani ormai completamente immersi nel potere e nella ricchezza, incuranti della paura per la posizione che stavano acquisendo nel Regno e la vita idolatra che conducevano. Gli ultimi capitoli storici, dal 32 al 37, sono centrali poiché spostano il racconto all'oggi, prima mostrando le sofferenze subite dagli ebrei sparsi per l'Europa, Napoli, Costantinopoli, Salonicco, Praga, Ferrara, Pesaro e successivamente, per bocca di Ycabo, lamentando le sofferenze passate e presenti. Nell'ultima parte, è Zicareo a riproporre il problema sostanziale dall'opera:

«e a dor que se deue ter pellos outros que sua santissima ley trocarom pella vida, durando tee o presente dia na perseuerancia de seu erro e como membros reueis nam quere[m] ynda encairarse no corpo de Ysrael, mas pellos enganosos viços das gentes andam vagando, tanto a todalas outras jütas eicede esta, quanto a alma diuina sobello corpo terrestre se auentara» (III, 37)²⁶³.

Numeo infine può introdurre le possibili consolazioni, parziali, giacché le punizioni di Dio sono sempre meritate, così come le sue ricompense. L'Inquisizione, per quanto terribile, ha anche tagliato le membra malate, è stata uno strumento crudele, ma necessario, per riportare i nuovi cristiani alla consapevolezza della propria identità. Se la sofferenza purifica e il patimento corporale scongiura il tormento dell'anima, solo tramite l'espiazione tra le fiamme o la fuga i nuovi cristiani possono sperare di essere ammessi nella salvezza di Israele. Tutti gli altri avranno occasione di salvarsi solo auspicando nella trasmigrazione, se le loro anime avranno il privilegio di rinascere. Ma Numeo si dimostra riluttante a dire di più²⁶⁴. È curioso notare come Usque, parlando delle punizioni divine e della dispersione del popolo ebraico, non faccia distinzione fra i due grandi rami, askenazita e sefardita. Al contrario, egli li collega attraverso i patimenti e le punizioni/redenzioni, in un filo conduttore che, dalla Spagna alla Germania, attraversa tutta l'Europa cristiana, castigata infine dal Turco a causa dell'oppressione messa in atto verso il popolo giudaico. Le piccole consolazioni

²⁶³ *Ibidem*, Vol. II. La trascrizione dei passaggi autografi di Usque può risultare imprecisa giacché è presa dalla copia fotostatica, difficilmente leggibile, riprodotta nello studio della Gulbenkian.

²⁶⁴ Yerushalmi mette in guardia riguardo a questo riferimento alla metempsirosi, che a suo parere non dovrebbe essere addotto come prova che Usque fosse direttamente conoscitore della Cabala, giacché la credenza della trasmigrazione delle anime era popolare e molto diffusa a quel tempo in Italia e altrove. Cfr. *Ibidem*, nota 38, p. 74. Al contrario, noi riteniamo che Usque non potesse non essere un profondo conoscitore della Cabala, come lo era tutta la cerchia di intellettuali e letterati che gravitava attorno all'enclave ferrarese. Questo ci sembra ampiamente dimostrato, più che da un fugace accenno alla teoria della metempsirosi, dalle varie opere cabalistiche scritte e stampate in quegli anni nella comunità degli esuli, a cominciare dalla stamperia di Abraham Usque.

rappresentate dalla nobile D. Graça, da Ercole II e dall'accoglienza di Solimano non riescono a distogliere Ycabo dalla domanda che lo angustia, ossia quando verrà l'ora della sua liberazione. La risposta non è esplicita, ma va cercata e interpretata. Già nel suo lamento finale Ycabo aveva cominciato ad afferrare il punto centrale, la stretta connessione fra storia e profezia, ossia il messaggio fondamentale della *Consolação*. La continua correlazione, nel III dialogo, fra le catastrofi medievali e moderne e le profezie bibliche non è stato un mero esercizio di stile. È come se le profezie bibliche costituissero una sorta di serbatoio, limitato, che progressivamente si svuota nel tempo, man mano che le profezie si avverano. Ma come anche attesta la concezione di matrice biblica che trova la sua massima espressione in Isaia (40:1,2)²⁶⁵, Usque è convinto che la punizione del popolo ebraico abbia già raggiunto il suo apice. Fa ripetere a Numeo la lunga lista di maledizioni che si abatteranno sui nuovi cristiani, nati in un luogo, la Penisola Iberica, che il pastore non esita a definire, mutuando le parole di Mosé nella Bibbia, «la fine della terra»:

«Il Signore ti disperderà fra tutti i popoli, da un'estremità fino all'altra; là servirai altri dèi, che né tu, né i tuoi padri avete conosciuti, dèi di legno e di pietra. Fra quelle nazioni non troverai sollievo e non vi sarà luogo di riposo per la pianta dei tuoi piedi; là il Signore ti darà un cuore trepidante, languore di occhi e angoscia di anima. La tua vita ti sarà dinanzi come sospesa a un filo; temerai notte e giorno e non sarai sicuro della tua vita. Alla mattina dirai: Se fosse sera! e alla sera dirai: Se fosse mattina!, a causa del timore che ti agiterà il cuore e delle cose che i tuoi occhi vedranno. Il Signore ti farà tornare in Egitto, per mezzo di navi, per una via della quale ti ho detto: Non dovrete più rivederla! e là vi metterete in vendita ai vostri nemici come schiavi e schiave, ma nessuno vi acquisterà». (Deu, 28:64-68)

Dunque Ycabo ha percorso l'intero sentiero delle sue disgrazie e ha raggiunto la fine delle sue tribolazioni. La redenzione finale è ormai a portata di mano, anche se resta ancora condizionata al ritorno sincero dei nuovi cristiani al giudaismo. L'ultimo appello di Usque è a coloro che vivono esuli fra i cristiani, che devono pentirsi, e a coloro che sono rimasti in Portogallo, che devono fare il possibile per andarsene. Questa è l'unico cammino che condurrà alla Terra Promessa. Nella pagina finale dell'opera, Usque colloca la sua parafrasi poetica del Salmo 126, il grande inno della restaurazione messianica:

«Quando nosso Señor restituir
A Ziom a sua antigua gloria
Cuidaremos que o bem nam he desiso
E que estamos sonhando entre dia

²⁶⁵ «Consolate, consolate il mio popolo,/dice il vostro Dio./Parlate al cuore di Gerusalemme/e gridatele/che è finita la sua schiavitù,/è stata scontata la sua iniquità,/perché ha ricevuto dalla mano del Signore/doppio castigo per tutti i suoi peccati».

Mas depois que despertamos amemoria
E a verdadeira remisam se descobrir
Encheremos nossa boca de riso
Nossa lingua de musica e alegria

E nas gentes se andara dizendo
Grãdes maravilhas fez oseñor cõ estes
E nos assi de certo o confesamos
Que grandes bẽs nos ha feito o señor
Com os quais, de descõtentes e tristes
Dos males que fomos padecendo
Muy alegre ja agora nos tornamos
Vituosos e cheos de louuor

E sem duuida fara nosso Señor
Restauração ao nosso canneiro
Como elle rega o aruore em secura
E os que vam cõ lagrimas semeãdo
Com prazer segaram por derradeiro
Choroso vay o bom semeador
Mas elle tornara doutra figura
Trazendo molhos e feixes e cantando»²⁶⁶.

²⁶⁶ *Ibidem*, Vol. II

L'opera di Bernardim Ribeiro e il criptogiudaismo: un problema aperto

Bernardim Ribeiro e il criptogiudaismo

Se si intende affrontare la questione di un Bernardim Ribeiro cripto-giudeo partendo dai dati biografici, occorre accettare una premessa fondamentale: dopo la frequentazione della Corte, con i suoi vivaci dibattiti letterari, e la pubblicazione del *Cancioneiro Geral* di Garcia de Resende, del poeta chiamato Bernardim Ribeiro non si seppe più nulla. Alcune oscure parole, contenute nell'ecloga *Alexo* dell'amico Sá de Miranda, fanno cenno a una sua probabile cacciata da palazzo e a un viaggio compiuto insieme in Italia (dove Sá de Miranda si trattenne dal 1521 al 1526). Ma mentre l'amico fece ritorno in patria, di Bernardim si persero le tracce. Fino alla pubblicazione della sua opera maggiore a Ferrara da parte di ebrei esiliati.

Secondo le parole di Marcel Bataillon,

«Bernardim Ribeiro, auteur de pages immortelles, reste, il faut l'avouer, un personnage totalement mystérieux. Sa personnalité littéraire est elle-même ambiguë. Il n'est pas exclu que le nom qu'il a immortalisé ait été pour lui un pseudonyme, qu'il ait revêtu avec ce nom une figure de héros sentimental déjà semi-légitime illustrée par le *Romance de Don Bernaldino*»²⁶⁷.

A partire dunque da tale premessa, è possibile avanzare alcune ipotesi, come ha fatto Helder Macedo, a nostro avviso in maniera convincente, concentrandosi non solo sul dato biografico, come indurrebbe a fare la premessa stessa, ma anche sugli aspetti testuali e contestuali della produzione letteraria del personaggio che risponde al nome di Bernardim Ribeiro. Il tema è naturalmente vastissimo e non è il fine di questo studio addentrarsi nei nodi ancora irrisolti con cui si è scontrata la critica bernardiniana; tuttavia sembra opportuno fare cenno ad alcuni tasselli che sembrano convergere nel suggerire un legame di Bernardim con il mondo ebraico che vada oltre al dato editoriale²⁶⁸. Esiste ancora un problema aperto circa la

²⁶⁷ Bataillon si riferisce qui a un *romance* castigliano incluso intorno al 1550 nel *Cancionero de Romances d'Anvers*. M. Bataillon, *Alonso Núñez de Reinoso et les marranes portugais en Italie*, Lisboa, s.n., 1957, p. 6. Il testo si trova incluso nei seguenti volumi: *Spanish ballads*, chosen by G. Le Strange, Cambridge, University press, 1920 e *Cancionero de romances (Anvers, 1550)*, edición, estudio, bibliografía e índices por Antonio Rodríguez-Monino, Madrid, Castalia, 1967.

²⁶⁸ Esiste un'aspra controversia circa questa interpretazione, fra la critica portata avanti da Eugenio Asensio in *Bernardim Ribeiro y los problemas de Menina e Moça*, Arquivos do Centro Cultural

datazione di *Menina e Moça*, per mancanza di dati storici e biografici, che, se risolto, aiuterebbe a fare un po' più di chiarezza circa gli anni «oscuri» della vita del poeta. Ancora in bilico nel collocare il *romance* appena prima o appena dopo il primo auto-da-fé di Évora del 1543, Helder Macedo lo reputa tuttavia un'opera della maturità, soprattutto per la sua complessità ideologica e strutturale.

Storicamente, le prime interpretazioni formulate a proposito di *Menina e Moça* furono di carattere autobiografico. Le descrizioni degli amori del poeta e dei personaggi che popolavano la Corte portoghese negli anni 1530 – 1536, colme di allusioni e di espedienti narrativi tipici dell'epoca, come l'uso di anagrammi, furono inserite a pieno titolo nella tradizione letteraria cortigiana proveniente dal *Cancioneiro Geral*²⁶⁹. Le scarsissime notizie biografiche hanno alimentato questa tendenza, nel costante tentativo di identificare il poeta rinascimentale con qualche personaggio storico suo contemporaneo. Ma l'eccessiva insistenza riguardo al problema identitario ha probabilmente sviato l'attenzione rispetto agli aspetti storico-culturali e filosofici della sua opera.

La supposizione che Bernardim Ribeiro fosse legato al mondo ebraico nacque in realtà già nell'Ottocento, con gli studi di Teófilo Braga e di Delfim Guimarães²⁷⁰; José Teixeira Rego arrivò ad affermare che Bernardim Ribeiro fosse in realtà Leon Hebreo, *alias* Judah Abravanel, ipotesi poi risultata priva di fondamento²⁷¹. Fu Marcel Bataillon a formulare, negli anni cinquanta del Novecento, una teoria più consistente, esplorando la relazione del poeta portoghese con la cerchia di intellettuali riuniti a Ciudad Rodrigo che faceva capo a Feliciano de Silva, a cui apparteneva anche Alonso Núñez de Reinoso, con certezza legato ai marrani stanziatisi nell'Italia del nord durante gli anni cinquanta del Cinquecento²⁷². Per parte sua, anche D. Carolina Michaëlis si era posta il problema se Reinoso fosse in qualche modo coinvolto nella pubblicazione delle opere di Bernardim Ribeiro,

Português, Paris, 1978 e la replica di Helder Macedo (cfr. *Menina e Moça: o Texto e o Contexto*, Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, 1979), di cui non riteniamo opportuno entrare in dettaglio in questo studio.

²⁶⁹ Per quanto, è opportuno rilevare, il romanzo di Bernardim Ribeiro abbia una forza narrativa propria, dovuta certamente ad aspetti letterari come la costruzione di un ideale femminile molto accentuato e l'attribuzione di un'esplicita funzione testuale ai personaggi, evidente, per esempio, dalla traslitterazione dei nomi e da una descrizione rappresentativa dei caratteri. Cfr. Juan M. Carrasco Gonzáles, *Menina e Moça ou Saudades, Bernardim Ribeiro*, Coimbra, Angelus Novus, 2008.

²⁷⁰ Cfr. Delfim Guimarães, *Bernardim Ribeiro: o poeta Crisfal*, Lisboa, Guimarães, 1908 e Teófilo Braga e a *lenda do Crisfal*, Lisboa, Guimarães, 1909

²⁷¹ Cfr. José Teixeira Rego, *Estudos e controvérsias : língua e literatura portuguesa*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1990

²⁷² La sua opera principale, *Historia de los amores de Clareo y Florisea y de los Trabajos de Isea*, è dedicata a un personaggio noto, João Micas.

specialmente di *Menina e Moça*, a Ferrara ad opera di Abraham Usque. Effettivamente già nel 1552, epoca della pubblicazione in Venezia del suo romanzo *Historia de los amores de Clareo y Florisea y de los Trabajos de Isea*, egli non faceva mistero di conoscere *Menina e Moça*, citato esplicitamente nell'incipit e nella conclusione, del quale nell'opera riecheggiano il titolo, la struttura e il trasporto sentimentale e poetico²⁷³. Bataillon ipotizza addirittura, forse in uno slancio un po' azzardato, che l'autore celato dietro lo pseudonimo di Bernardim Ribeiro potesse essere in realtà il «Don Bernaldim» del citato *romance*, dunque castigliano e non portoghese. Se è vero, come ipotizzato da Bataillon, che l'influenza di Bernardim Ribeiro si diffuse nella cerchia di intellettuali prima del 1550, è lecito domandarsi se non sia stato l'autore castigliano esule a portare il manoscritto in Italia per farlo pubblicare. Quindi se la pubblicazione a Ferrara sia passata per mano spagnola e non portoghese.

L'opera poetica di Reinoso traccia il profilo umano di un personaggio estremamente tormentato, per il quale l'esilio rappresentava un castigo peggiore della morte, come stabilito peraltro dai dettami della teoria metempsychotica di stampo cabalistico. Secondo Bataillon, è possibile ipotizzare che provenisse da una famiglia borghese neo-cristiana dedita ai traffici commerciali e che fosse stato costretto alla carriera giuridica per curare gli affari della famiglia, strada alla quale la sua anima poetica non era affatto incline. Reinoso raggiunse i nuovi cristiani esuli poco prima del 1550, epoca della grande migrazione dalla Penisola Iberica verso le Fiandre; successivamente fu in Italia, con certezza dal 1552 in poi, quando pubblicò a Venezia la *Historia de los amores de Clareo y Florisea*, quindi in Medio Oriente. Le reiterate e penose lamentele, espresse nelle sue opere, testimoniano come il viaggio intrapreso non fosse volontario, bensì forzato dalle circostanze. È possibile leggere le ragioni della sua partenza si sostanzialmente come una fuga, sia dalle persecuzioni nei confronti dei *conversos* sospetti di marranesimo, sia dalla preclusione a una carriera letteraria dovuta alle restrizioni che sottostavano alla *limpieza de sangre* (e dalla conseguente costrizione alla carriera giuridica). Inoltre l'arrivo in Italia gli fornì una vantaggiosissima

²⁷³ Anche per l'opera di Alonso Núñez de Reinoso vi è stato chi ha ipotizzato, date le origini ebraiche dell'autore, che il *romance* potesse rappresentare l'allegoria del penoso esilio dei giudei dopo l'espulsione, accogliendo attraverso il pianto amoroso il lamento per l'esilio e per la situazione in cui si trovavano i *conversos*. Cfr. Constance Hubbard Rose, *Alonso Núñez de Reinoso, the lament of a Sixteenth-Century exile*, Rutherford Madison Teaneck, Farleigh Dickinson University Press, c1971.

opportunità, ossia la possibilità di realizzare la sua vocazione poetica sotto la protezione della famiglia Mendes-Nasci.

Questo è certamente l'aspetto più interessante ai fini dell'analisi corrente. Nel 1552 Reinoso entrò nella rete di protezione di João Micas e di Dona Graça Nasci, i più potenti ebrei portoghesi esuli in Europa all'epoca, fino a quel momento stanziati tra Venezia e Ferrara ma già in partenza per Costantinopoli. I documenti registrano inoltre, ulteriore punto nodale che andrebbe senza dubbio investigato, i rapporti intrattenuti da João Micas con un tale indicato come «Bernardinus Michas lusitanus», ipoteticamente un parente stretto, identificato nel 1558 a Ferrara con il nome ebraico di Samuel e in procinto di raggiungere João a Costantinopoli²⁷⁴. Quando João Micas raggiunse il porto turco, nel 1554, Samuel, quel «Bernardinus Michas lusitanus», si trovava invece ancora in Italia, a Ferrara, dove aveva sposato un'ebrea. Nonostante l'opposizione delle autorità estensi e veneziane, grazie all'intermediazione di Dona Graça la famiglia di Samuel nel 1560 poté raggiungere la Turchia.

Come già detto nei capitoli precedenti, appena messo piede in Italia Dona Graça Nasci era ostentatamente ritornata all'ebraismo, motivo per cui si era trasferita a Ferrara, all'epoca definita la città più tollerante d'Europa sotto Ercole II d'Este e Renata di Francia²⁷⁵. Il nipote su suolo italiano invece era rimasto ufficialmente cristiano, senza dubbio il motivo per cui il *romance* di Reinoso fu dedicato a lui e non alla zia. L'epigrafe dell'opera, che riporta «Venezia, 1552», in realtà sembrerebbe fuorviante, poiché la composizione dell'opera risale con tutta probabilità al 1550. È plausibile che il poeta castigliano si trovasse già a Ferrara quando l'opera fu pubblicata e che volesse semplicemente collocarsi altrove per non apparire troppo vicino all'*entourage* marrano ferrarese.

Secondo Bataillon, i versi scritti da Reinoso nei suoi poemi indicano chiaramente che il vero destinatario non fosse il nipote, ma la zia, ben mascherata all'interno dei versi, dove si fa molta attenzione a non esplicitare se si parli di un protettore, o di una protettrice, per quanto si possa riscontrare la presenza accidentale di qualche pronome femminile. Alcuni aspetti dell'opera, che Bataillon mette chiaramente in luce, la accostano alla *Consolação* o alla lettura in chiave

²⁷⁴ L'informazione proviene dallo studio di Bataillon, Cfr. M. Bataillon, *Op. cit.*

²⁷⁵ Si veda a tal proposito la lettera del Duca datata 13 agosto 1538 con cui offre asilo a «Spagnoli et Portugalesi, Levantini, Schiavoni, Dalmatici, Grechi, Turchi et di ogni altra natione si Christiani come infideli». Cfr. Aaron di Leone Leoni, *Op. cit.*, 1992.

simbolica di *Menina e Moça*. Il misterioso personaggio con il ruolo di protettore è celebrato con i medesimi toni utilizzati per la figura femminile, allo stesso tempo magnanima e forte, decantata da Samuel Usque, comparabile a tutte le eroine della Bibbia e protettrice di tutti gli ebrei esiliati, «peregrina gente». È plausibile riscontrare delle concordanze nella sovrapposizione di un personaggio maschile con un suo «corrispettivo» reale del sesso opposto: il Duca d'Egitto/D. Graça Nasci, Isea/Núñez de Reinoso. Vi è la presentazione in termini satirici di una realtà legata al mondo cattolico, come un convento o la vita monastica. Infine sono creati luoghi simbolici, come la «Casa del Descanso», identificabili come approdi del popolo esule. Nell'unica traduzione in portoghese oggi esistente del romance di Reinoso²⁷⁶ non è riportata la dedica a João Micas, soppressa e sostituita con quella a un tal «señor doutor Ieronimo Piriz»; non è stato ancora accertato se questo personaggio fosse frutto di pura invenzione o se invece il suo fosse uno pseudonimo utilizzato ad arte per occultare una diversa identità.

Alla luce di questi elementi di contorno, in qualche modo collegati alla vicenda biografica, Bataillon si chiede se non sia il caso di rimettere in discussione le certezze valide fino a oggi riguardo all'identità di Bernardim Ribeiro, compresa la morte antecedente al 1554, anno in cui Abraham Usque cessava l'attività di tipografo. A parere del critico, l'incompiutezza di *Menina e Moça* potrebbe infatti non essere dovuta alla morte del suo autore, come si è sempre creduto, ma a cause di forza maggiore, come una fuga repentina, o la necessità di non esporsi troppo in circostanze potenzialmente minacciose.

Anche Helder Macedo, basandosi sul lavoro di Constance Hubbard Rose, fa riferimento a questi legami, sia fra Graça Mendes e gli Usque con Alonso Núñez de Reinoso, sia fra Reinoso e Bernardim, di cui lo dichiara esplicitamente discepolo. Inoltre accenna all'esistenza di un supposto «Bernardim», nipote della potente mecenate ebrea, evidentemente quel «Bernardinus Michas» a cui si accennava prima, e alla «coincidenza» che vide la terza pubblicazione di *Menina e Moça*, nel 1559, a opera di un editore tedesco, Arnoldo Birckmann, la cui attività si divideva fra Colonia e Anversa, porto strategico degli ebrei esuli²⁷⁷. A tali

²⁷⁶ L'unico esemplare censito a oggi in Portogallo si trova, solo in versione microfilmata, all'interno del catalogo della Biblioteca Nacional de Portugal con il titolo «*História dos Trabalhos da sem ventura Isea, natural da cidade de Epheso e dos amores de Clareo e Florisea*».

²⁷⁷ H. Macedo, *Do significado oculto da Menina e Moça*, Lisboa, Moraes, 1977, cfr. nota 4, p. 119. Non si dimentichi che la riedizione, con frontespizio «contraffatto», in porti tradizionalmente occupati da ebrei

elementi di tipo biografico, tuttavia, Macedo aggiunge sostanziali considerazioni e riflessioni che toccano l'ambito storico-culturale, partendo da dati testuali e contestuali. Il più evidente, la pubblicazione dell'opera di Bernardim da parte di un ebreo esule, per la prima edizione, e di un *converso*, André de Burgos, per la seconda (Évora, 1557-58, con una consistente parte apografa), dimostra un palese interesse culturale dei giudei per i suoi versi. André de Burgos era un *cristão-novo* e aveva l'incarico di tipografo ufficiale del Cardeal-Infante D. Henrique, Grande Inquisitore del Regno di Portogallo. Per quanto la pubblicazione di un testo come *Menina e Moça* lo esponesse a un potenziale rischio, egli poté stamparlo presentando l'edizione come l'unica autentica, garantendo per l'opera con l'autorità della propria funzione. In questo modo permise la libera circolazione di un volume sul quale, solo per il fatto di essere uscito da torchi ebraici, sarebbe sopraggiunta una scomunica quasi certa. Restando nel campo delle suggestioni biografiche, se Bernardim Ribeiro fosse stato un *cristão-novo* convinto fermamente della sua conversione, degli ebrei esuli non avrebbero certamente pubblicato l'opera di un rinnegato. Se al contrario fosse stato un *cristão-velho*, il suo cristianissimo romanzo di cavalleria sarebbe stata l'unica opera divulgativa dichiaratamente cristiana pubblicata dagli Usque, la cui produzione fu interamente collegata al giudaismo e al cabalismo iberico²⁷⁸.

È doveroso riportare l'opinione in merito di un esperto conoscitore della cultura ebraica come Yosef Yerushalmi, per quanto egli dichiara di limitarsi a poche osservazioni. Appoggiandosi agli autorevoli studi di D. Carolina Michaelis, la quale già nel 1923 aveva dimostrato che quella di Usque era veramente la *editio princeps*, abbraccia prudentemente la tesi secondo cui Usque aveva portato con sé il grosso del manoscritto dal Portogallo e solo la V egloga, il *Crisfal* e le poesie aggiunte gli erano state consegnate in Italia da Reinoso²⁷⁹. Ad ogni modo, ammette che deve esserci stato necessariamente un qualche collegamento personale fra i due Usque, Abraham e Samuel, e Bernardim Ribeiro. Se riconosce nel testo della *Consolação* l'influenza bernardiniana e si dimostra disposto a valutare l'ipotesi che lo stesso Bernardim fosse un *cristão-novo*, tuttavia non

askenaziti dove i sefarditi esuli avevano trovato riparo, fu una pratica comune a diverse opere pubblicate da gli Usque, non ultima la *Consolação*.

²⁷⁸ Per l'unica eccezione, le *Coplas* del «nobilissimo cavaleiro e filósofo católico» Jorge Manrique, cfr. la spiegazione di Macedo, *Ibidem*, p. 82. Piuttosto ci sarebbe da chiedersi, anche in questo caso, perché un uomo di così ardente fede cattolica affidasse la pubblicazione di un suo testo a un editore ebreo esule.

²⁷⁹ H. Y. Yerushalmi, *A jewish classic in the portuguese language*, in *Samuel Usque*, in *Consolação às Tribulações de Israel*, Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1989, p. 95, nota 72

reputa plausibile né scontato che fosse un giudaizzante e giudica il tentativo di leggere *Menina e Moça* come un'allegoria cabalistica «farfetched and misplaced»²⁸⁰, giacché a suo parere il problema si dimostra più sottile e andrebbe affrontato con più cautela. Yerushalmi formula dunque la propria ipotesi appoggiandosi agli studi di alcuni insigni ispanisti, come Marcel Bataillon e Américo Castro, che hanno notato nei conversi spagnoli una diffusa tendenza verso alcuni generi letterari, tra cui il genere pastorale. Inoltre riferisce come, in alcuni casi, il semplice riconoscimento di una particolare sensibilità letteraria abbia portato alla conferma documentale della discendenza ebraica in alcuni autori, per i quali non era mai stata sospettata. Yerushalmi non mette in discussione la possibile identità ebraica di Bernardim Ribeiro, che può essere plausibile e va indagata più a fondo. Tuttavia riduce «l'ebraismo» del poeta a una presunta sofferenza per il fatto di essere un cristiano credente dolorosamente consapevole della propria discendenza ebraica:

«Once again, it is not a “Jewish” identity that is at stake, but the suffering and tension of being a believing Christian, while knowing that one is of Jewish origin, in a society where this was a taint and a danger»²⁸¹.

Tuttavia tale lettura, per quanto illuminante sulla posizione in merito di un fine conoscitore della cultura ebraica, non convince, sostanzialmente perché non risponde all'interrogativo principale da cui l'analisi di Macedo parte: perché la prima edizione assoluta di *Menina e Moça* fu stampata in terra straniera da un tipografo ebreo esule? E, si potrebbe aggiungere: perché mai un poeta, sinceramente convertito e praticante, perfettamente introdotto a Corte, avrebbe dovuto inviare la sua opera principale, una semplice novella cavalleresca, fino in Italia per farla stampare proprio da un ebreo, se le sue origini ebraiche gli procuravano tanta sofferenza?

Tornando alla lettura di Macedo, il testo, nell'edizione ferrarese e nella versione manoscritta, si interrompe con le parole:

«E chegando onde meu pai estava, dezia ele que com demasiada ira disse escontra a donzela que ali o trouxera estas palavras:... »²⁸²

Si potrebbe essere di fronte a quello che il critico chiama un «disfarce estrutural», ossia una falsa continuazione del *romance*, aggiunta per volontà dello stesso

²⁸⁰ *Ibidem*, p. 96.

²⁸¹ *Ibidem*.

²⁸² Juan M. Carrasco Gonzáles, *Op. cit.*, p. 247

Bernardim, con lo scopo di permettere all'opera di circolare senza rischi di scomunica. Compiuto il supposto carico spirituale e filosofico pienamente nella parte autografa, la parte aggiunta sarebbe stata funzionale a «mascherare» ancora meglio l'opera da romanzo cavalleresco. In questo modo Bernardim avrebbe realizzato un doppio occultamento: un occultamento *intra-lineare*, di interpretazione testuale, nei dettami della tradizione giudaica, sia ortodossa, sia esoterica, obbligando il lettore a una riflessione personale sul significato del testo, e un occultamento strutturale, creando un falso prosieguo e un falso problema su cui convogliare le attenzioni di possibili avversatori. In questo senso la continuazione reale a opera dell'editore di Évora non sarebbe altro che la piena realizzazione, sancita peraltro dalla terza edizione di Colonia, di tale occultamento metodologico messo in atto da Bernardim fin dal principio.

L'analisi testuale del critico parte da un presupposto fondamentale, parallelo a quello biografico: il profondo «problema di significato» circa il *romance* di *Menina e Moça* sembra ancora lontano dall'essere risolto. Il suggerimento sembra provenire direttamente dalle parole con cui si apre l'opera, che recitano «o livro há-de ser o que está escrito nele». Esse, a parere di Macedo, non appaiono interamente comprensibili alla luce delle fonti letterarie attribuite all'opera, chiamando in causa per contro un sostrato metaforico di significato privo di un inequivocabile correlativo filosofico. In particolare il critico individua nel dualismo donna amata/esilio il tema portante che sembra legare l'opera più al dualismo radicale proprio dello gnosticismo che a quello moderato tipico del cristianesimo neoplatonico rinascimentale. Vi sono diversi riferimenti testuali a una struttura palinsestica del *romance*, l'ultimo dei quali è attribuito dallo stesso autore-narratore (ossia Bernardim/Menina), a Binmarder, le cui parole, sotto un'apparenza di rusticità, nascondono «cousas d'alto engenho, ou mais verdadeiramente d'alta dor»²⁸³.

Macedo rintraccia sia nel testo di *Menina e Moça*, sia nelle egloghe, gli echi di un forte dualismo, inizialmente riconducibile alla dottrina illuminista degli *alumbrados*, ma presto riconosciuto come più radicale e caratterizzato da forti istanze personali, in particolare in riferimento a un femminismo di matrice diversa rispetto al culto mariano illuminista. In realtà lo stesso Macedo si basa su un suggerimento proveniente da Bataillon riguardo al collegamento fra i *cristãos*-

²⁸³ *Ibidem*, p. 158 (Livro I, Capítulo VXII)

novos e la dottrina illuminista. Secondo lo studioso francese, i *conversos* furono molto attratti proprio da quell'aspetto dell'illuminismo che caratterizzò il cabalismo ispanico e che lo distinse dagli altri rami ortodossi del giudaismo, ossia il suo «femminismo». La politica antiebraica di D. João II e poi di D. Manuel, che per un determinato lasso di tempo aveva visto l'incoraggiamento ai matrimoni misti per favorire la conversione e l'integrazione degli ebrei nella società cristiana, aveva avuto in realtà un effetto opposto. Il ruolo della donna, che nel giudaismo era colei che garantiva la continuità razziale e religiosa, divenne fondamentale per la trasmissione di un'educazione ebraica anche nel matrimonio misto. Il suggerimento di Bataillon pare rafforzato dalla grande influenza che ebbero, all'epoca di Bernardim, i due testi fondamentali del cabalismo ispanico di matrice gnostica e dualista, di importanza centrale riguardo al tema dell'esilio: lo *Zohar* e il *Bahir*. Del resto è evidente quanto gli ebrei fuoriusciti dalla penisola iberica, tra cui quelli stanziati in Italia intorno a Dona Graça Mendes, potessero essere interessati alla dottrina cabalistica, forse l'unica in grado di dare, sul piano teoretico, un anelito di speranza alle condizioni infauste in cui il popolo ebraico si trovava coinvolto. Non si dimentichi a questo proposito gli ultimi atti dell'avventura editoriale degli Usque, quando Moises da Rieti, banchiere di Bologna, e Isaac Lattes, cabalista e precettore in casa Abravanel, liquidarono le proprie pendenze con Abraham, in procinto di partire per Costantinopoli, a proposito di un *Ma'arekhet ha-'Elohut*, un testo anonimo di matrice cabalistica risalente al XIV secolo²⁸⁴.

Si può riscontrare un attendibile parallelismo fra l'apertura del *romance* di Bernardim, «Menina e Moça me levaram de casa de minha mãe para muito longe»²⁸⁵ e l'idea secondo cui la *Shekinah* diventa la Figlia che deve abbandonare la propria casa di luce e partire per terre lontane²⁸⁶. La connotazione della dottrina zohariana è fortemente centrata sulla parte femminile, indissolubilmente legata al

²⁸⁴ E non si dimentichi nemmeno che Isaac Lattes finanzia, a Mantova pochi anni più tardi, una pubblicazione dello *Zohar*.

²⁸⁵ «de casa de mau pai para longes terras», secondo l'edizione di Évora.

²⁸⁶ Nell'incipit del *romance*, dove si introduce il personaggio della «moça», esiliata «da sua casa» per «longes terras», è proprio la terminologia a fare da rimando immediato a diversi testi della cabalistica ebraica, dove la *Shekinah*, divenuta figlia, deve partire da casa (la dimora divina) per terre lontane. Vedi, fra tutti, il cosiddetto *Inno della Perla*, compreso negli Atti apocrifi dell'apostolo Tommaso. Si tratta di una composizione gnostica corredata di rielaborazioni ortodosse di poco rilievo. *Inno della Perla* è il titolo dato dai traduttori moderni: negli Atti invece è chiamato *Canto dell'apostolo Tommaso nella terra degli Indiani*. Ne esistono una versione siriana e una greca; quella siriana è quella originale. Cfr. G. Scholem, *Les origines de la Kabbale*, Paris: Aubier-Montaigne, 1966

tema dell'esilio, proprio come nel culto della Regina Ester tanto caro ai *cripto-giudei*. Nello *Zohar* infatti Malkuth, l'ultima delle *Sephirot*, chiamata anche *Shekinah*, è caratterizzata sotto tre diversi aspetti: come elemento di Dio, di cui è parte e da cui è assente; come simbolo della Comunità di Israele nel suo esilio metafisico e materiale (e in questo senso è la *Sephirah* corrispondente al Regno); come «donna», allo stesso tempo *figlia, sposa e madre*, attraverso la quale l'uomo ha accesso alla salvezza spirituale²⁸⁷. Il tema centrale dell'esilio è presente lungo tutta la narrazione, o meglio, lungo tutta la produzione testuale di Bernardim²⁸⁸. Nell'ottica considerata in questa analisi, anche l'esilio deve essere inteso su diversi piani di significato: quello metafisico (di Dio), quello storico (della Comunità di Israele) e quello individuale (dei personaggi del *romance*), di cui il testo di *Menina e Moça* è denso di esempi. Il sentimento elegiaco dell'esilio corrisponde a una situazione esistenziale di cui è vasta eco nel testo, con l'uso frequente di termini come «tristeza», «dor», «saudade», «longe», «estrangeiro», e altri analoghi. La Natura è parte integrante della narrazione, ma è presente come uno stadio intermedio fra luce e oscurità, una zona d'ombra, senza colori, «uma paisagem em transição»²⁸⁹. Essa compie il divenire continuo della *mudança que possui tudo*, testimoniato da forme verbali «in movimento», in una concatenazione di eventi in immagini, immagini in simboli, simboli in metafore. Esiste un piano di analisi testuale, dettagliatamente indagato da Macedo e di cui non riteniamo opportuno dare conto in questa sede, rimandando ai suoi esaurienti studi in merito. Tuttavia alcuni elementi sembrano particolarmente indicati a illustrare un parallelismo con l'analisi dell'ecloga Crisfal che sarà oggetto del paragrafo successivo.

Nella lettura di Macedo si intrecciano tre livelli di lettura nel testo di *Menina e Moça* in chiave cripto-giudaica: il piano romanzesco, il piano mistico e il piano politico, dove con «politico» si intende la volontà di resistenza di un popolo, la cui conservazione era fortemente minacciata. E secondo questa triplice via si possono leggere diversi elementi testuali, come alcuni nomi o determinate dichiarazioni dei personaggi nel corso della narrazione. Parallelamente i destini dei tre cavalieri rappresentano emblematicamente i tre possibili destini dell'anima, secondo l'interpretazione cabalistica: dove Lamentor rappresenta colui che riesce a

²⁸⁷ Per la trattazione di questo articolato tema si rimanda al paragrafo successivo.

²⁸⁸ Cfr. L'analisi delle ecloghe giovanili presente nel volume di Macedo, *Op. cit.*, 1977.

²⁸⁹ *Ibidem*, p. 124

raggiungere la comunione con Dio, Binmarder è invece l'anima eternamente dannata (castigo peggiore della morte). Infine Avalor permane in una condizione di transizione fra la morte corporale e la riunione dell'anima con Dio. Il suo è il destino che si perpetua, essendo transitorio, conservando la speranza di raggiungere la condizione perfetta della riunificazione dell'anima con Dio. Le storie dei tre cavalieri fungono pertanto da modelli di meditazione spirituale che la Dona de Tempo Antigo offre alla Menina, come archetipi della sua stessa storia: anche «a própria Menina è, portando, uma alma»²⁹⁰ (come è, del resto, la Dona de Tempo Antigo). L'intento, in quest'ottica, era quello di risvegliare la propria gente alla vera fede, incoraggiandola attraverso la narrazione di storie esemplari a resistere alle persecuzioni ed esercitare le proprie virtù spirituali per raggiungere la redenzione, la comunione con Dio.

È la storia di Bimarder a rimandare alla comune situazione dell'ebreo *converso*, il quale, pur tentando di evitare i pericoli materiali di un'aperta rinuncia al cristianesimo, a causa della prolungata lontananza non riusciva a recuperare interiormente il rapporto profondo con la sua vera religione (come Bimarder, che di Aonia vuole amare solo l'aspetto umano, e non ciò che lei rappresenta sul piano metafisico). Se Bimarder, ossia il cavaliere che porta il nome anagrammato di Bernardim, può rievocare un «bi-m'arder», in cui l'ardere è quello della passione per Aonia o anche quello punitivo dell'auto-da-fé, non deve sembrare casuale che lo stesso cavaliere, per amore di Aonia, abbandoni di servire una dama che si chiama «Aquelísia», la cui assonanza con «Ecclesia» è palese²⁹¹. Proprio riguardo a questo tradimento, chiamato nel testo – non casualmente – «desagrdecimento», la storia di Bimarder è emblematica. Giacché, ingrato, Bimarder l'ha abbandonata, Aquelísia può scatenare la sua sete di vendetta:

«Porém, este desagrdecimento, que è o seu nome verdadeiro, trouxe muitos a desventurados fins, como vereis neste cavaleiro em que falamos [Bimarder], e *não foram vãos os rogos que Aquilícia fez coas mãos erguidas ao céu pedindo vingança*»²⁹².

La paura della vendetta ha l'effetto immediato di far fuggire il cavaliere, il quale, per far perdere le proprie tracce, decide di cambiare nome:

²⁹⁰ *Ibidem.*, p. 111. Si rammenti, come riferisce anche Macedo nella nota relativa, che i termini *alma* e *moça* sono usati come sinonimi nella Bibbia di Ferrara, fatto singolare che si già avuto modo di sottolineare. Cfr. *The Cambridge History of the Bible, 1969*, vol. II: *The West from the Fathers to the Reformation*, by G. W. H. Lampe, Cambridge, University Press, 1969.

²⁹¹ Il personaggio di Aquilícia compare nel Capitolo XI

²⁹² J. M. Carrasco González, *Op. cit.*, Cap. XIV, p. 147. Corsivo mio.

«Converso atraído ao judaísmo por amor de Aonia – (...) – è precisamente ocultar-se de Aquêlsia, o que Bimarder vai tentar fazer, 'mudando o nome e a vida'»²⁹³.

Tuttavia, poiché un «advinhador» gli ha preconizzato che il mutamento di identità potrà essere causa di profonda tristezza, il cavaliere esita, e non risolvendosi se contrastare o accettare le molte cose che «tinha ouvidas», decide di limitarsi a spostare le lettere del proprio nome:

«de maneira que assi não o mudaira nem atentaria os fados – mas ele não vio que isto era engano também dos fados»²⁹⁴.

Secondo quanto attestato anche dalla *Temurah*, la regola cabalistica di interpretazione biblica²⁹⁵, il semplice scambio delle lettere del nome non risolverà la situazione, non permetterà di «enganar os fados». In questo senso il destino del cavaliere divenuto «bi-m'arder» è segnato.

La situazione dilemmatica in cui si trova Bimarder può essere paragonabile a quella in cui si trovavano gli ebrei peninsulari nel XVI secolo, fra l'accettazione della miseria dell'esilio oppure il suo rifiuto, con il vantaggio materiale che ne conseguiva, che tuttavia li gettava in una miserabile condizione spirituale. Tale dilaniante dubbio è ben immortalato dalle parole del Pastor Maioral:

«Mas nós outros somos enfim como dizem que são todos os homens – lá vós, senhor cavaleiro, o sabereis. Podemos melhor sofrer o mal que nos faz outrem que o que nós outros faremo a nós outros mesmos»²⁹⁶.

La storia di Bimarder è emblematica perché, se si accetta l'ipotesi di una traslitterazione usata ad arte per mascherare l'identità dell'autore, si verifica un'ulteriore sovrapposizione fra l'autore reale dell'atto narrativo, Bernardim-Bimarder, e l'autore fittizio della storia narrata, ossia la Menina. La funzione di redenzione insita nell'atto della scrittura trasmigra direttamente da un piano all'altro, dall'autore fittizio a quello reale, occultato dietro un personaggio dalla forte carica simbolica:

«Dando à sua escrita uma atribuição feminina, Bernardim acentuou ainda mais esse valor metafísico [della scrittura, come sancito anche nello *Zohar*], integrando na própria estrutura do livro a função espiritual da mulher como personificação ou veículo da divindade e representação da comunidade no exílio»²⁹⁷.

²⁹³ H. Macedo, *Op. cit.*, 1977, pp. 89-90

²⁹⁴ J. M. Carrasco González, *Op. cit.*, p. 149

²⁹⁵ Tale regola stabilisce che la permuta delle lettere di una parola non alteri il significato della parola stessa, ma al contrario aggiunga a quello iniziale il significato del nuovo termine risultante.

²⁹⁶ *Ibidem*, Cap. XV, p. 155

²⁹⁷ H. Macedo, *Op. cit.*, 1977, p. 115.

Lo Zohar e il cabalismo ispanico

Il substrato filosofico e teoretico postulato da Helder Macedo per interpretare le opere di Bernardim Ribeiro ha il suo riferimento principale nel neoplatonismo dualistico di matrice plotiniana, insieme ad altre differenti eresie che si radicarono in profondità nell'Europa meridionale durante il Medioevo. Riguardo ai legami fra queste dottrine, specialmente il Catarismo, e alcune correnti della mistica giudaica, i *crístãos-novos* furono attori ideali, giacché la conversione forzata spesso aveva come risultato l'avvicinamento di questi individui, spiritualmente apolidi, a dottrine che sopravvivevano al di fuori dell'ortodossia, sia dall'uno che dall'altro versante.

È la condivisione di alcuni elementi concettuali, come anche di una data epoca e diffusione geografica, che lascia supporre l'esistenza di contatti e influenze filosofiche tra la cabala provenzale e il Catarismo. Per quanto non si possa dimostrare fino a che punto le due dottrine si influenzarono,

«a surpreendente personificação feminina da *Shekinah* numa religião essencialmente masculina, e a sua concepção de intermediária entre o homem e Deus, está extraordinariamente próxima da função metafísica da mulher na religião dos cátaros»²⁹⁸.

Le idee nate in territorio albigese si diffusero fino a raggiungere la Penisola Iberica, attraverso l'opera di vari maestri e discepoli, e vennero ad acquisire anche modificazioni e valenze differenti a seconda dei pensatori di cui furono oggetto di studio, fra le quali maggiore eco ebbe la formulazione dello *Zohar*²⁹⁹. Tali particolari circostanze storiche diedero origine, nei secc. XII e XIII, a un orientamento della Cabala peculiarmente iberico, rivolto a un aspetto trascurato da tutti i testi «sacri», a eccezione di quelli nati dalle tradizioni orali e dunque sfuggiti alla canonizzazione, ossia il tema del «femminile» divino e della funzione mistica della donna. Il tema era diventato uno dei principali oggetti di un'opera di grandissima diffusione in epoca rinascimentale, al pari delle Scritture canoniche,

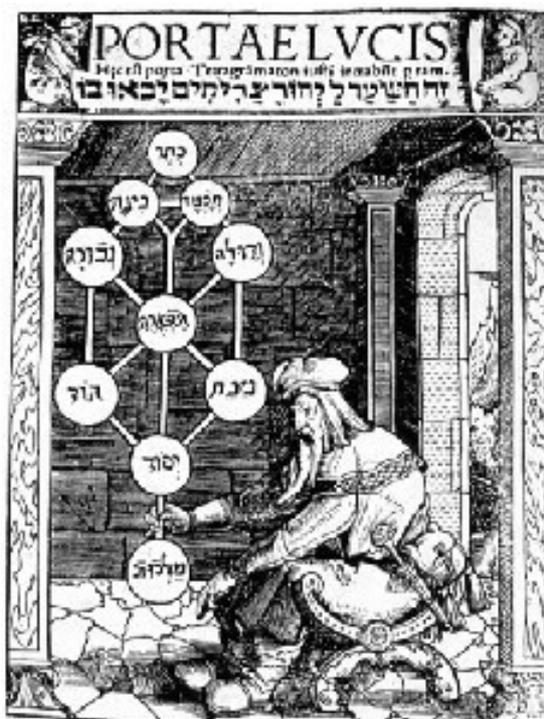
²⁹⁸ H. Macedo, *Op. cit.*, p. 69

²⁹⁹ Per un resoconto delle tappe della penetrazione di tali concetti in Spagna e Portogallo si veda ancora il testo di Macedo (1977), che trova fondamento nell'incontestabile autorità di Gershom Scholem in materia. Si tenga conto che le opere di due mistici del XV secolo, Abrãao Sabah e Chem Tov ben José Chem Tov, molto influenti nella comunità giudaica portoghese, furono pubblicate a Ferrara dalla stamperia Usque.

il *Sefer-ha-Zohar*, o *Libro dello Splendore* (in ebraico זִהָר *Zohar* «splendore»), scritto da Moises de León (1250-1305) nell'ultimo quarto del secolo XIII.

Con questo titolo si identificava un *corpus* letterario composto nell'arco di diversi decenni, di cui la parte chiamata genericamente *Zohar* non era che il nucleo principale. Il testo, corredato di diverse appendici, fu scritto in aramaico, probabilmente dargli una veste più arcaica e renderlo pertanto più accetto alla tradizione ortodossa ebraica. Sorse come commentario al Pentateuco e rappresentò il compendio, la *summa* di dottrine medievali trasmesse fino ad allora solo oralmente. La principale dottrina in esso illustrata, attraverso il parallelo antropomorfo dell'Albero della Vita, è la teoria delle dieci *Sephiroth*, o emanazioni divine: Keter, Chokhmah, Binah, Da'at, Chesed, Ghevurah, Tiferet, Netzach, Hod, Yesod, Malkhut³⁰⁰. Esse sono riunite in una dimensione trina, che corrisponde all'Amore (destra), alla Forza (sinistra) e alla Compassione (centro). La via mediana, chiamata anche «via regale», ha in sé la capacità di unificare gli opposti; senza di essa l'Albero della Vita diventerebbe l'Albero della Conoscenza del Bene e del Male. I pilastri a destra e a sinistra rappresentano inoltre le due polarità fondamentali della realtà: il maschile e il femminile, dai quali sgorgano tutte le altre coppie di opposti presenti nella creazione. Sotto questo aspetto, lo *Zohar* derivò direttamente da un'altra opera, il *Sefer ha-Bahir* (in ebraico סֵפֶר הַבְּהִיר), compendio di vari testi scritto nel XII secolo nella Francia meridionale da un autore ignoto, che rappresenta il fondamento della cabalistica gnostica provenzale di stampo dualista.

³⁰⁰ La radice ebraica della parola *Sephirah* rimanda a tre significati: 1. «Numero»; 2. «Libro» o «Racconto»; 3. «Luce». Nelle *Sephiroth* sono presenti tutti e tre questi aspetti, o separati oppure legati insieme. Secondo Scholem, con l'evoluzione della terminologia mistica la parola *Sephirah* passò a designare l'«emergenza di poteri ed emanazioni divine». Cfr. G. Scholem, *As grandes correntes da mística judaica*, São Paulo, Editora Perspectiva, 1972, p. 209.



Secondo la descrizione che ne ha dato il grande studioso di cabalística Gershom Scholem³⁰¹, lo *Zohar* può considerarsi una sorta di breve «novella mistica», in cui, attraversando un'immaginaria Palestina, un maestro dibatte con i suoi discepoli sui più svariati temi riguardanti il rapporto dell'uomo con Dio. Apparentemente i concetti esposti appaiono frammentari o contraddittori, ma secondo Scholem ciò è dovuto alla preoccupazione dell'autore di annodare in un unico filo tutte le principali correnti del cabalismo ispanico, senza lasciare indietro le fonti provenzali da cui esse provengono, specialmente per quel che riguarda l'identificazione femminile della *Shekinah*. Il libro si caratterizzò subito come un testo di natura essenzialmente popolare: in primo luogo, si interessava all'*oggetto* della meditazione, ossia al «mondo intellegibile»; inoltre parlava un linguaggio in cui qualunque individuo che avesse sperimentato le comuni paure dell'umanità si poteva riconoscere:

«o cabalismo do século XIII, com a sua concepção teosófica de Deus, é em essência uma tentativa de preservar a substância da fé popular ingênua, agora desafiada pela teologia racional dos filósofos. O novo Deus do cabalismo que, de acordo com os cabalistas, é simplesmente o velho Deus da criação, da revelação e do homem em sua relação a Ele – estes são os dois pólos da doutrina cabalística em torno dos quais o sistema de pensamento *Zohariano* gira».³⁰²

³⁰¹ Cfr. *Ibidem*.

³⁰² *Ibidem.*, p. 208

Ma per comprendere bene il suo importantissimo ruolo speculativo nel complesso sistema del cabalismo medievale è necessario approfondire quel canale di interpretazione che rappresenta il nucleo centrale di tutte le correnti del misticismo giudaico e che è lo specchio della percezione interiore della simultanea trascendenza e immanenza di Dio, ossia la teoria delle *Sephirot*³⁰³.

Nel numero di dieci, le *Sephirot* sono concepite in relazione diretta con la Creazione, dove questa rappresenta lo sviluppo esteriore dei poteri immanenti in Dio di cui essi sono i significati. Ciò che è primariamente da considerare è la realtà di Dio antecedente alla Creazione, che si compie su due piani distinti: il primo è quello del mondo intellegibile unicamente da Dio, in cui Egli è l'Infinito, *Ein-Sof*. Il secondo, dove solo è possibile per l'uomo conoscere la Divinità, è il mondo degli attributi di Dio, ossia delle *Sephirot*. Esse sono

«como mundos de luz em que a natureza obscura de Deus se manifesta, e através dos quais criou o mundo. São portanto, ao mesmo tempo, os dez estádios através dos quais a vida divina pulsa para o mundo, e do mundo novamente para Deus»³⁰⁴.

In tale articolato sistema semiotico, l'attributo divino che riveste una maggiore valenza nella concezione mistica del cabalismo di origine provenzale, e conseguentemente della Cabala ispanica, è l'ultimo, chiamato con varie accezioni: *Malkhuth*, Regno di Dio o sua Gloria (*Kavod*), o ancora *Keneseth Yisrael*, l'archetipo mistico della Comunità di Israele, detto anche *Shekinah*. Tale designazione rappresenta un punto importantissimo nel quadro della dottrina cabalistica. In questa, a differenza che nelle altre mistiche, il percorso verso la salvezza non si sviluppa solo interiormente in ciascun individuo, ma è il patto della Rivelazione, il *vincolo linguistico* tra Dio e l'uomo nella sua dimensione collettiva, quindi tra Dio e la stessa Comunità. Fu già con il *Bahir* che si identificò in termini più chiari la *Shekinah* con la Comunità di Israele, giungendo a rappresentare l'essenza femminile della Divinità con immagini in cui la *Shekinah* è rivelata come emanazione femminile di Dio, la *Figlia che deve esiliarsi in terre lontane* per permettere all'umanità di cogliere la sua unica possibilità di Redenzione.

Nello *Zohar*, che con il *Sefer-ha-Bahir* ebbe un rapporto di filiazione diretta, si svilupparono specialmente i concetti di Male e di Peccato: la creazione era

³⁰³ Tale esposizione non pretende in alcun modo di essere esaustiva; crediamo solo che sia necessaria per comprendere i postulati su cui l'ipotesi di lettura di questo studio si fonda. Per un'analisi dell'argomento in profondità si vedano soprattutto le opere di Scholem.

³⁰⁴ H. Macedo, *Op. cit.*, 1977, p. 66

originariamente di natura solo spirituale e fu a causa dell'intervento del Male che si manifestò la sua natura materiale; anche l'uomo era un essere puramente di spirito ed è a causa del Peccato che assunse un'esistenza corporea³⁰⁵. Dopo la caduta, lo *status* della *Shekhinah* mutò radicalmente: se prima essa rappresentava il legame diretto fra Dio e la Creazione, fra il Regno della Creazione con la Gloria Divina che in esso risiede, fra la voce di Dio e la materializzazione della Sua Parola, dopo il Peccato Originale essa passò a rappresentare, in ognuna delle donne della Comunità stessa, come immagini di quella Figlia che aveva reso possibile la Redenzione, la natura materiale della Comunità di Israele. Sulla terra, e quindi nell'esilio, è la donna il simbolo diretto della *Shekinah*, ed è attraverso la sua Rivelazione amorosa che l'uomo può accedere alla Divinità. Così la *Shekinah* da Figlia passa ad assumere un significato più ampio, diventando Sposa e quindi Madre e il suo stesso esilio non rappresenta che la manifestazione del divino nell'esilio della Comunità.

Tale rapido resoconto può aiutare a inquadrare la valenza acquisita da alcune tematiche particolarmente significative. Esse contribuirono a formulare un complesso sistema di simboli in grado di interpretare le amare congiunture che la comunità sefardita si trovava ad affrontare, come è ben testimoniato anche da alcuni testi dottrinari pubblicati dalla tipografia Usque. Costruito sul rapporto dell'uomo con Dio e sul legame, che da esso scaturisce, fra i due poli umano e divino, il nodo centrale di tale sistema era naturalmente la personificazione femminile della *Shekinah* in quanto «aspetto» della Divinità, e conseguentemente la sua identificazione con la Comunità di Israele. Allo stesso tempo, la parte maschile era concepita come quella che aveva dato origine al Male attraverso il Peccato, causando, così come Adamo, l'esclusione della *Shekinah* dalla stessa comunità, il suo *esilio*. Proprio questo tema acquisì un peso sempre maggiore per la comunità giudaica sefardita, arrivando naturalmente al suo apice dopo l'espulsione dai Regni di Spagna e Portogallo alla fine del XV secolo:

«o cataclismo psicológico por ela [a expulsão] provocado trouxe para a Cabala, ou nela reforçou, um elemento messiânico, com tendências apocalípticas, que visava a acentuar a urgência da redenção na terra (...). A ideia de que a profecia era imediatamente possível, (...), ganhou por isso extrema popularidade tanto na Península como nas comunidades judaicas onde judeus hispânicos se refugiaram»³⁰⁶.

³⁰⁵ Per quanto lo stesso Scholem evidenzi che la relazione tra il Male e la colpa adamitica non abbia nel testo un carattere sempre lineare di causa-effetto, assumendo in alcuni passaggi tratti quasi paradossali, la Caduta di Adamo riveste un ruolo fondamentale nel sistema zohariano. Cfr. G. Scholem, *A cabala e a mística judaica*, Lisboa, Perspectiva, 1990.

³⁰⁶ H. Macedo, *Op. cit.*, 1977, p. 76

Anche la teoria della metempsicosi giunse ad avere, dopo l'espulsione, un ruolo molto più rilevante che in passato, giacché sulla collettività gravavano colpe individuali e la preoccupazione per la salvezza della propria anima diventava ogni giorno più opprimente. Secondo un parallelismo fortemente simbolico, anche nel viaggio di trasmigrazione dell'anima esistevano vari stadi di esilio, fra i quali il peggiore era quello dell'«anima espulsa» o dell'«anima nuda», riservato ai più pervicaci trasgressori dei precetti divini, che non avevano accesso né al processo di metempsicosi, né a essere ammessi all'Inferno. Si sono visti i riferimenti a questa dottrina nel lungo testo della *Consolação* di Samuel Usque, destinata soprattutto a quei *conversos* che erano rimasti in Portogallo e che erano i soggetti per i quali la teoria della metempsicosi era certamente più pressante. Ma, secondo l'ipotesi di Helder Macedo, ve ne sono anche in alcune opere di Bernardim Ribeiro. Inoltre, non sembra peregrino ravvisare una somiglianza delle teorie esposte con la parte finale di quell'opera, pubblicata in Portogallo da Valentim Fernandes, che tanto successo aveva avuto sessant'anni prima. *Vespasiano* si chiude con la narrazione di due episodi alquanto singolari, l'equipaggio degli ebrei condannati alla dannazione eterna (dove la morte sarebbe invece un premio che non possono meritare), e l'accesso di ciclo mestruale a uno di questi uomini, passi in cui sembra risuonare l'eco della teoria della metempsicosi o dell'ambiguità fra maschile e femminile nell'avvicinarsi dell'uomo a Dio.

Il «Crisfal»: un problema aperto e una nuova ipotesi di lettura

Così come è accaduto per le opere di Bernardim Ribeiro e per la *Consolação* di Samuel Usque, vi è un altro testo in lingua portoghese che ha condiviso lo stesso destino, uscendo dai torchi di Abraham Usque nel 1554. Si tratta delle *Trovas de Crisfal*, ecloga rinascimentale coeva e, in qualche modo, sorella della maggiore opera di Bernardim Ribeiro, *Menina e Moça*, con la quale sembra avere in comune diversi aspetti fino a oggi non indagati.

Gli studi critici su quest'opera hanno avuto molta fortuna fino agli anni cinquanta del secolo scorso – con sporadici casi di rinnovato interesse nei decenni successivi – e si sono concentrati preminentemente intorno alla confusione riguardo alla paternità del testo, problema che ancora oggi resta relegato nel dominio delle supposizioni per mancanza di certezze biografiche sul presunto autore. In questo panorama di accesi e significativi dibattiti vi è una grande lacuna che non finisce di sorprendere: l'assenza di qualsiasi considerazione, in termini problematici, circa le singolari circostanze di pubblicazione dell'opera, stampata in una tipografia di ebrei portoghesi esiliati in Italia, in un momento cruciale della storia del popolo ebraico e delle relazioni fra questo e il mondo cristiano iberico.

Anche per quanto concerne le opere di Bernardim, la questione non ha destato interesse per molto tempo, finché nel 1977 Helder Macedo non ha puntato l'attenzione sul senso criptico di molti dei versi del poeta e soprattutto del testo di *Menina e Moça*, nel quale ha inteso postulare una forte influenza del dualismo gnostico francese e conseguentemente della Cabala di matrice iberica che da quello ebbe origine. Allo stesso modo, per l'ecloga in questione, è importante sottolineare un dato come punto di partenza e premessa centrale, ossia le singolari circostanze in cui si verificarono tali edizioni, ormai difficili da ignorare. Certamente non si può negare che il mistero intorno alla paternità di entrambe le opere sia suggestivo, giacché esistono scarsissime informazioni sulla vita e sull'identità del poeta conosciuto come Bernardim Ribeiro, così come non c'è alcun dato attendibile che indichi con forte probabilità chi sia l'autore delle *Trovas de Crisfal*, rilegate congiuntamente alle opere di Bernardim. Tuttavia, dopo la rilettura compiuta da Macedo, l'interrogativo che sorge spontaneo non è

più chi scrisse il *Crisfal*, se Bernardim senza svelare la propria identità o il *fidalgo* Cristóvão Falcão de Sousa che compare nell'intestazione e riconosciuto da una certa critica, bensì se l'opera, chiunque ne sia l'autore, presenti o meno elementi testuali che consentano di ascriverla al filone criptogiudaico.

Come si è potuto rilevare nelle pagine precedenti, la tipografia Usque non costituiva una piccola bottega di artigiani che avevano rimediato una occupazione di fortuna per far fronte agli inconvenienti dell'esilio. Si trattava al contrario di un'arrischiata impresa perfettamente inserita nel progetto di conservazione e trasmissione della cultura originaria della grande comunità sefardita dispersa per l'Europa durante il Cinquecento. Ancora oggi non sono state analizzate in maniera esauriente le ripercussioni che l'attività di questa stamperia ebbe, per esempio, nel traffico clandestino di libri e persone, e nemmeno esiste una ricognizione completa delle innumerevoli opere che pubblicò. Di un fatto, tuttavia, non si può dubitare: l'intera attività della tipografia era profondamente legata alla vita della comunità ebraica³⁰⁷. L'organizzazione del «compito» era talmente dispendiosa e l'obiettivo, in un certo modo, talmente determinato, che né i mecenati, né gli esecutori materiali potevano permettersi il lusso di sprecare tempo e denaro in progetti che non contribuissero al piano complessivo.

A testimonianza di quanto la critica sia stata leggera nel valutare le circostanze della pubblicazione, vi è l'edizione critica delle *Trovas* uscita nel 1943 dalla penna di Rodrigues Lapa. Il critico, che mirava sostanzialmente a confutare Delfim Guimarães nell'attribuzione dell'opera a Bernardim, parla in termini assai semplicistici dell'aspetto editoriale. Partendo dal dato di fatto secondo cui era uso all'epoca rilegare insieme opere di genere affine (come testimonia il filone dei *Cancioneiros*, tipici della letteratura iberica tardo-medioevale e rinascimentale), porta come prova dell'effettiva esistenza dell'*autore* Cristóvão Falcão de Sousa una sorta di vulgata popolare, secondo cui «toda a gente sabia que o *Crisfal* era de Cristóvão Falcão»:

«Já se sabia na época que Cristóvão Falcão tinha seguido no *Crisfal* o estilo de Bernardim e o tinha imitado nalguns passos. Nada pois mais natural do que reuni-los num mesmo volume. Contudo, os editores não estremaram devidamente as poesias miúdas dum e do outro, de modo que hoje se torna difícil, pelo que respeita a essas, dizer o que pertence a um e o que pertence ao outro. (...). A vacilação daquela rubrica da edição de Ferrara [si riferisce alla menzione al presunto autore] é

³⁰⁷ Per qualsiasi dubbio si veda *Ibidem.*, pp. 81-82

facilmente explicável pela circunstância de haver já uma edição, feita em Lisboa, (...), que não trazia nome de autor. »³⁰⁸.

Tuttavia, dato che «os editores» non erano certamente personaggi comuni, specie per l'opinione pubblica e le autorità portoghesi, e sapendo ciò che oggi si conosce, tale valutazione appare una fotografia eccessivamente ingenua delle ragioni che portarono sia alla rilegatura congiunta delle opere, sia ad alludere al nome dell'autore in modo tanto oscuro e ambiguo.

Procedendo per gradi, è opportuno innanzitutto puntualizzare i dati certi a disposizione relativi all'opera, ben illustrati nell'edizione critica pubblicata da António José Saraiva nel 1939³⁰⁹.

Una prima stampa, non rilegata, uscì con il titolo *Trovas de Crisfal – Trovas de um pastor per nome Crisfal*, la cui datazione è stata fissata da Dona Carolina Michaëlis fra il 1543 e il 1547. È doveroso rilevare che i versi erano già conosciuti in versione manoscritta. La prima vera e propria edizione fu realizzata a Ferrara nel 1554 dal tipografo ebreo esiliato Abraham Usque e rilegata insieme ad alcune ecloghe e al capolavoro di Bernardim Ribeiro, *Menina e Moça*³¹⁰. Per la menzione al presunto autore, presente solo nell'edizione ferrarese, furono scelte queste parole:

«a mui nomeada e agradável égloga chamada *Crisfal*, que dizem ser de Cristóvão Falcão, o que parece aludir o nome da mesma égloga»³¹¹.

Si trattò, di fatto, di una scelta arbitraria dell'editore che, fornendo e lasciando nel dubbio una traccia sull'autore, ebbe come effetto il radicamento delle incertezze e degli interrogativi. Se è vero, come afferma lo stesso Macedo, che

«uma obra literária nunca é apenas um somatório de temas e de tópicos, mas, através deles, é sempre uma tomada de posição do escritor perante o mundo»³¹²

la costruzione del testo delle *Trovas* sembra riflettere perfettamente questa filosofia di fondo.

³⁰⁸ Rodrigues Lapa, *Crisfal, Cristóvão Falcão*, Lisboa, Sá da Costa, 1978, 3^a ed., pp. 9-10. Corsivo dell'autore.

³⁰⁹ A. J. Saraiva, *Égloga de Crisfal*, Lisboa, Livraria Popular de Francisco Franco, 1939

³¹⁰ Esiste anche una 3^a edizione, pubblicata a Lisbona nel 1619, comprensiva di una *Segunda parte das Trovas do Sonho de Crisfal*, apocrifa e di autore sconosciuto. Naturalmente tale edizione non tocca il periodo considerato in questo studio.

³¹¹ L'allusione al nome *Cris-fal* sembra nascere da un processo generalmente utilizzato dai cabalisti che verrà illustrato più avanti. Corsivo mio.

³¹² H. Macedo, *Op. cit.*, 1979, p. 156.

Prendendo in considerazione la struttura generale, emerge come la narrazione dei *fatti* che funsero da pretesto per la stesura dell'opera sia stata confinata nelle prime 10 strofe, dove invece all'espressione del pensiero e dei sentimenti dell'autore, costruita in forma allegorica, furono destinate le restanti 94. Una sproporzione che induce a giudicare la vicenda amorosa dei due personaggi principali, Crisfal e Maria, un mero pretesto narrativo, rapidamente lasciato alle spalle. Viste in questa luce, appare sbrigativo leggere le *Trovas* solo come il racconto di una tragedia vissuta da due sventurati amanti e inquadrata nei canoni lirico-bucolici dell'epoca. La «posição do escritor perante o mundo» resterebbe priva di un qualsiasi riscontro. Vi è poi una considerazione di carattere spiccatamente testuale, formulata a proposito delle opere di Bernardim sia da Macedo, sia da Teixeira Rego nella sua argomentazione sull'identità ebraica del poeta³¹³, e di nuovo appropriata al caso del *Crisfal*. Si tratta della totale assenza nel testo di allusioni ai riti cristiani e ai nomi di Gesù o dei Santi, aspetto che non può essere casuale all'interno dei modelli rinascimentali portoghesi, per quanto liberi da maglie convenzionali.

Considerando tali spunti e volendo risolutamente proseguire l'analisi da essi suscitata, anche per il *Crisfal* la questione sollevata del suo «significato occulto» è difficilmente evitabile, così che l'approfondimento delle ragioni dell'opera, rispetto alle singolari congiunture in cui venne alla luce, possa procurare nuovi indizi anche per quanto concerne la questione autoriale. Come è successo per le opere di Bernardim, l'immensa confusione che regna sugli uomini risulterà forse, se non proprio dipanata, perlomeno arginata attraverso l'analisi degli elementi testuali, unici dati tangibili con cui sia possibile confrontarsi. Ciononostante, per quanto solo in parte, il punto di partenza implica inevitabilmente il problema della paternità dell'opera, in un procedimento analitico che si propone, nella quasi totale assenza di certezze, di fissare quegli elementi che potranno infine ritenersi *plausibili*.

Nella duratura controversia riguardo all'autore, oggi sembra aver avuto miglior sorte la critica che ha attribuito l'opera al *fidalgo* Cristóvão Falcão de Sousa, figlio di una famiglia di antico lignaggio, ipotesi che si fonda sostanzialmente sulla corrispondenza tra il titolo – *Crisfal* – e la contrazione del nome proprio e di

³¹³ Cfr. nota 17.

Casata del presunto autore. Naturalmente tale presupposto escluderebbe *a priori* l'ipotesi di un *Crisfal* cripto-giudeo.

L'opera prende apparentemente spunto da un episodio di cronaca: in una lettera scritta durante la sua reclusione in carcere, il giovane Cristóvão Falcão de Sousa fece sapere di essere stato protagonista, ancora fanciullo, insieme a una ragazzetta adolescente, di un'infelice e romanzesca storia di amore, rapimento, matrimonio segreto e castigo. Della giovane coinvolta nel fatto non si conosce, oggi, l'identità: il nome utilizzato nella finzione letteraria, Maria, non appare nella lettera, unico documento reputato storicamente attendibile, ma solo nelle *trovas* ed è stato a partire da queste che si è pensato che la «pastora» potesse essere una tale Maria Brandão, fanciulla di nobili natali, figlia di João Brandão, primo Console del Portogallo ad Anversa³¹⁴. Nella lettera si trovano unicamente informazioni circa il destino della ragazza, rinchiusa per anni in un convento a scontare la propria colpa. Quanto a Cristóvão, secondo le cronache, fu arrestato per ordine di suo padre e imprigionato in carcere, punizione esemplare per il disonore che aveva riversato sulla famiglia circuyendo un'adolescente e dimostrando una condotta immorale. Se l'autore delle *trovas* fosse realmente Cristóvão Falcão de Sousa, la nobiltà della sua famiglia e di quella di Maria Brandão, oggi considerati i due protagonisti del fatto di cronaca, renderebbe difficile classificare l'opera come cripto-giudaica. Per contro, nulla porta a escludere in maniera categorica che qualcun altro, estraneo alla vicenda reale, possa aver sfruttato lo stesso fatto di cronaca riferito nella lettera con uno scopo ben preciso, ossia trasmettere la propria personale «posição perante o mundo»³¹⁵. Nel caso in cui l'autore sia quindi un misterioso personaggio ancora senza identità, la sua *imitatio* dello stile e dei canoni bernardiniani, oltre a rispettare i dettami poetici dell'epoca, risponderebbe soprattutto all'esigenza di ricorrere all'ingegnoso espediente della *mimesis*, celando un preciso messaggio dietro la maschera di un'innocente poesia pastorale. Tuttavia, di nuovo, ciò che preliminarmente interessa non è stabilire se sia esistito o meno questo terzo possibile autore, quanto piuttosto sciogliere l'opera dai vincoli storico-biografici che l'hanno fino a oggi condizionata, con lo scopo di

³¹⁴ Per quanto, se l'ipotesi fosse fondata, il nome di Anversa non potrebbe non rievocare i radicati legami degli ebrei portoghesi con la città. Risulterebbe così non priva di fondamento la supposizione che la reale colpa, in questa vicenda shakespeariana, fosse l'amore fra una cristiana e un ebreo, preso a pretesto per un'opera di più ampio respiro e profondità escatologica.

³¹⁵ Modificando un po' l'affermazione di Rodrigues Lapa, non potrebbe dirsi che «toda a gente *conhecia a história* de Cristóvão Falcão»?

lasciar parlare solo e unicamente i versi, nella speranza di udire in questo modo la loro voce più nascosta.

Il testo appare, fin dalla prima lettura, fortemente denso di simbolismi. La struttura è così concepita³¹⁶:

I-X: nelle prime dieci strofe sono narrati i *fatti*. Il pastore Crisfal è presentato mentre *piange* in riva a un fiume, «*ribeira*», al quale racconta la sua tragica storia d'amore e confida i suoi tormenti.

X-XX: cominciano dunque le lamentazioni del pastore, tramite le quali sono introdotti i primi temi rilevanti dell'opera, ossia la «*mudança dos tempos*» (str. X), il *pianto* che «*não serve de descanso*» ma «*de sacrefício*» (XII), la *morte* come unico rimedio e liberazione (XVI e XX), la coscienza di essere «*em escuridade*» (XVIII), l'avversione per se stessi a causa delle proprie *colpe* (XV).

XXI-XXXV: nella strofa XXIV Crisfal, sempre rivolgendosi «*às ribeiras*», dà inizio al racconto del suo *sogno*, narrazione che proseguirà fino alla fine, alla strofa CII. Durante questo sogno il pastore incontra diversi personaggi: Natónio, un altro pastore, *piangente* e «*de hábito vil*» per la perdita dell'amata Guiomar (XXXII – XXXV); alcune fanciulle nell'atto di cantare, tra cui la «*serrana queixosa*» Helena, che lamenta la sorte di chi, come lei, ha barattato «*amor por riqueza*».

XXXVI-L: nella strofa L Crisfal è trasportato dalle nuvole e dal vento fino al luogo in cui Maria si trova confinata.

LI-LXVI: ai piedi di una *fonte*, Crisfal ode il dolce canto di una voce misteriosa che colpisce la sua anima e che sembra rivolgersi agli *occhi*: sono proprio questi la causa della sua disperazione, essi non hanno voluto evitare «*o que não era bom*» nonostante già conoscessero il male (LVII – LXI). La voce prosegue parlando al femminile ed esorta gli uccelli a non amare, poiché l'amore solo dà tormenti (LXIII – LXVI). Crisfal sospetta che a cantare sia Maria e sente nascere dentro di sé «*um temeroso prazer/ que soe ter quem recea*» al pensiero di poterla di nuovo incontrare.

LXVII-LXXXIII: Crisfal offre al lettore un ritratto di Maria, attraverso la descrizione delle sue vesti e della sua gestualità. Riferisce anche del loro incontro e delle rispettive reazioni nel vedersi.

³¹⁶ Per i riferimenti delle strofe si è scelto di utilizzare l'edizione critica a cura di António José Saraiva del 1939. Cfr. nota 43.

LXXIV-XCIX: le strofe fino a XCIX, che costituiscono la lunga parte centrale, sono dedicate al *dialogo* tra Crisfal e Maria. Crisfal si dichiara stupito nel vederla «tão mudada», dopo tanto tempo (LXIX, LXXIII - LXXV). Subito dopo inizia un lungo monologo di Maria sulla sua sorte disgraziata e sulle colpe di Crisfal, principale responsabile del suo *esilio* e delle sue *lacrime*. Nonostante *le sia proibito*, a quanto lei stessa dichiara, Maria prosegue e si rivolge a Crisfal accusandolo di aver desiderato «só a sua riqueza». Nella risposta del pastore si distinguono alcune riflessioni: sulla «mudança que muito pode» per aver tanto cambiato Maria (LXXXII), sull'*amore*, che «como a sombra, (...)/ quanto vai sendo mais tarde,/ tanto vai sendo maior» (LXXXIII), sulla *ricchezza*, «que em fim não tira tristeza e acrescenta cuidado» (LXXXIV – LXXXVII). Crisfal ricorda la promessa che, da amanti, si erano scambiati davanti a Dio e che ancora li lega, ma Maria attribuisce la propria condotta incosciente alla «pouca idade». La fanciulla parla molto duramente e sembra esprimere tutta la propria collera contro l'antico amante: l'autore le fa pronunciare versi licenziosi (XCI)³¹⁷ o estremamente violenti contro Crisfal (XCIII). Per il troppo dolore causato da queste parole il pastore cade «como morto», ma al risveglio si accorge che Maria lo cinge in un sensuale abbraccio: «a minha boca na sua/ a sua face na minha» (XCV). Infine le strofe XCV – XCIX registrano una cesura, un brusco cambiamento di tono. Il dialogo fra i due cessa di essere una reciproca attribuzione di colpe e la tenerezza prevale, i due amanti danno voce alla propria sofferenza e all'amore che li lega, alla pietà che sentono l'uno per l'altro. Lo svenimento di Crisfal ha spaventato Maria e le ha dato prova della sua lealtà.

La chiusura dell'opera, affidata alle strofe C – CIV, è molto breve, si direbbe quasi risolta frettolosamente:

C-CII: Crisfal si risveglia dal suo sonno, consolato dalla reazione di Maria. Subito però si dispera, constatando di non poter rimanere nella condizione di «contentamento» data dal sogno, né di essere morto.

CIII-CIV: alle ultime due strofe è infine affidato il commiato dell'autore, il quale dichiara, con enigmatici versi:

«O que se fez de Crisfal
não sabe certo ninguém;

³¹⁷ Solo nella prima edizione non rilegata; nelle successive fu soppressa l'intera strofa poiché esprimeva un'audacia sensuale eccessiva.

muitos por morto o tem,
mas quem vive em tanto mal
nunca vê tamanho bem».

A questo punto è possibile entrare nel merito dell'ipotesi interpretativa, nel tentativo di fornire una chiave di lettura che includa anche gli elementi più nascosti e difficilmente decifrabili, oltrepassando quindi deliberatamente la questione autoriale. Parlando di *Menina e Moça*, Helder Macedo ha posto il problema in questi termini:

«O que estava escrito apontava para um plano metafórico de significação cujo necessário correlativo não parecia inteiramente compreensível à luz das fontes literárias mais prováveis da obra. Outras [il critico qui si riferisce alle sue conclusioni], de ordem ideológica, pareciam estar implícitas no extremismo da caracterização da função espiritual da mulher amada a qual, associada à temática do exílio, ia também de par com um dualismo mais radical e mais próximo do gnosticismo do que o dualismo temperado do neo-platonismo cristão seu contemporâneo»³¹⁸.

Data l'enigmaticità di molti versi e passaggi del testo, considerazioni simili potrebbero, senza difficoltà, attenersi anche alle *Trovas de Crisfal*. Il dualismo gnostico di Bernardim è stato ampiamente trattato da Macedo nella sua attenta analisi non solo del testo di *Menina e Moça*, ma anche dell'opera poetica³¹⁹. Lo stesso non si può dire del *Crisfal*, i cui versi non sembrano manifestare tendenze marcatamente dualiste. Tuttavia è doveroso osservare che molti elementi evidenziati dal critico nell'opera di Bernardim sono rintracciabili anche nelle *Trovas*, presupponendo l'esistenza di un «piano metaforico di significato» non chiarito in modo esauriente dalle fonti esistenti e a oggi riconosciute³²⁰. Si consideri, come esempio più significativo, l'«extremismo da função da mulher amada» indissociabile dalla tematica singolare del «desterro»: anche qui troviamo, in più occasioni, una fanciulla definita *menina* (LXXXIV) e *moça* (LXXXIX), condotta «a longes terras» (VII), secondo le parole usate dall'autore.

Il fondamento storico-filosofico assunto da Macedo per interpretare le opere di Bernardim ha come esplicito riferimento non solo il dualismo gnostico di matrice

³¹⁸ H. Macedo, *Op. cit.*, 1979, p.144

³¹⁹ Si vedano a titolo di esempio, fra le altre, il *vilancete* «Entre mim mesmo e mim», o l'ecloga «Jano e Franco». Cfr. H. Macedo, *Op. cit.*, 1977.

³²⁰ A. J. Saraiva indica fonti differenti nel caso la paternità dell'opera sia di Bernardim o di Cristovão Falcão de Sousa e segnala, rispettivamente, la lettera di quest'ultimo piuttosto che l'ecloga III di Bernardim, di Silvestre e Amador. Non sapendo in realtà chi sia l'autore, entrambe possono ritenersi valide. Inoltre, il critico ne segnala diverse altre, per esempio la strutturazione dell'opera come la visione di un sogno, di chiara origine dantesca e molto frequente anche nel *Cancioneiro* di André de Resende, il ricorso alla poesia castigliana e all'*imitatio* di una canzone di Jacopo Sannazzaro, soprattutto nelle scene dell'apparizione e scomparsa di Maria. Cfr. A.J. Saraiva, *Op. cit.*, pp. 9-11.

plotiniano, come abbiamo già avuto l'opportunità di notare, ma anche i contenuti più strettamente legati alla cabalistica iberica. L'articolato impianto simbolico formulato da questa dottrina e le più importanti tematiche a essa connesse erano costituiti, sostanzialmente, dalla personificazione femminile della *Shekinah* in quanto «aspetto» della Divinità e la sua conseguente identificazione con la Comunità di Israele e dal ruolo del «maschile», concepito come la causa primigenia del Male. Attraverso il peccato, l'uomo, così come Adamo, aveva provocato la cacciata della *Shekinah* dalla comunità, il suo vero e proprio *esilio*. Altro polo tematico di centrale importanza è la teoria della metempsicosi, giunta ad avere, dopo l'espulsione, un ruolo molto più rilevante che in passato, che prevedeva vari stadi di esilio *post mortem* e secondo cui il vero premio, riservato ai più puri, era l'unione dell'anima con Dio. Vi è un ultimo aspetto da rilevare, significativo nella lettura del testo del *Crisfal* secondo queste coordinate: la convergenza tra la funzione mistica della *Shekinah* all'interno del Cabalismo ispanico e quella della Vergine Maria nel cristianesimo di uguale provenienza, considerato che nella Penisola si svilupparono correnti mariologiche molto forti. È con questo riferimento che Macedo risolve il ricorso al nome «Arima», anagramma di Maria, in *Menina e Moça*, così come, in maniera ancora più esplicita, si potrebbe spiegare la scelta del nome Maria da parte dell'autore del *Crisfal*, unico apparente riferimento al mondo cristiano. Già dopo i primi accenni contenuti in queste pagine, l'apparente riferimento alla Vergine sembra non essere più una prova inconfutabile dell'adesione dell'opera alla religione cristiana, rappresentando al contrario un elemento comune e centrale tanto nel cabalismo quanto nel cristianesimo iberico.

La struttura generale dell'opera riflette lo stesso sistema postulato per *Menina e Moça* e descritto poco sopra. Anche Maria è una «menina e moça» condotta «a longes terras», dunque esiliata, a causa degli errori, della eccessiva passione di un uomo, un *pastor* «per nome Crisfal», il quale, dopo molto tempo, nel momento della rievocazione – il sogno – degli atti che segnarono la sua vita, è messo di fronte alla propria colpa, in un confronto dove l'amata gioca indubbiamente il ruolo di giudice. Il perdono viene infine concesso, ma per motivi apparentemente oscuri l'autore sceglie di non rivelare la sorte di Crisfal, insinuando il dubbio che egli non sia in realtà morto, giacché «quem vive em tanto mal/ nunca vê tamanho bem». Questo nonostante la morte rappresenti la naturale conclusione della vita e

nonostante egli l'abbia invocata a gran voce per liberarsi dai suoi tormenti, come la «salvezza» da tutti i mali, una consolazione, un dono. È lecito allora domandarsi se per il pastore Crisfal l'alternativa alla morte possa essere stata la trasmigrazione dell'anima, ottenuta per aver dimostrato il suo pentimento e aver ricevuto il perdono da Dio (ossia dalla sua personificazione in Maria). Il perdono non cancella il peccato, di fatto impedisce la comunione dell'anima con Dio – ecco il lamento di non essere potuto permanere «naquel contentamento (CII)» – ma permette di non essere condannato alla punizione peggiore, quella dell'«anima espulsa», riservata ai più perversi. Non potrebbe essere questo ciò che è accaduto al pastore?

Lungo il testo segnali «sospetti» si possono incontrare sia nelle parti più importanti del monologo del protagonista (strofe X – XXIII) e del dialogo fra i due amanti, e si tratta di elementi di carattere concettuale o filosofico, sia nella connotazione dei personaggi o del paesaggio, elementi che attengono a un altro piano-chiave, quello visuale delle immagini.

Si leggano le parole che usa Gershom Scholem per descrivere la *Shekinah*:

«Ela é não só a Rainha, filha e noiva de Deus, mas também a mãe de todo indivíduo em Israel. Ela é a verdadeira “Raquel chorando por seus filhos” (...). É como mulher que ela agora se apresenta aos visionários entre os cabalistas, como Abrãao Halevi, um discípulo de Lúria, que em 1571 a viu no Muro das Lamentações, em Jerusalém, sob a figura de uma mulher vestida de preto a chorar pelo marido de sua juventude. No mundo simbólico do *Zohar*, esta nova concepção da Shekhinah como o símbolo da “eterna feminidade” ocupa um lugar de imensa importância e aparece sob uma variedade infinita de nomes e imagens»³²¹.

In questo lungo passaggio, che è solo uno dei numerosi esempi di rappresentazione della *Shekinah* nella letteratura cabalistica, già è evidente una concentrazione significativa di elementi simbolici. In primo luogo il riferimento al pianto, alle lacrime e ai lamenti, che anche nel *Crisfal* connotano la sfera emotiva di tutti i personaggi. Come già è stato sottolineato più indietro, il pianto non ha una valenza consolatoria, bensì punitiva: tutti sono condannati a una sofferenza perpetua che non sembra avere un orizzonte. Anche nell'ecloga la caratterizzazione dei personaggi ha una forza evocativa che ha tutta l'aria di una lucida scelta.

Del personaggio di Natónio, un pastore incontrato da Crisfal durante la sua peregrinazione onirica, disperato per la perdita dell'amata Guiomar (XXXIII – XXXIV), l'autore dice:

³²¹ G. Scholem, *Op. cit.*, p. 232

«Chorando lágrimas mil
estava consigo só ao modo pastoril,
de dó bem pera haver dó tinto o hábito vil».

Il riferimento al pianto e agli abiti da lutto sembra evocare l'immagine della donna «vista» da Abraão Halevi di cui parla Scholem. Non deve stupire che la rappresentazione qui sia affidata a una figura maschile giacché, per quanto prevalente sia il lato femminile, la particolarità della decima *Sephirot* è la sua dualità, la sua ambiguità di genere, che si manifesta «sob uma variedade infinita de nomes e imagens».

La caratterizzazione di Helena, che in mezzo a un gruppo di fanciulle è definita «quiexosa serrana», occupa una decina di strofe. La sua apparizione è introdotta da un canto che riproduce i primi versi di una *serranilla* spagnola famosa all'epoca (str. XLII). La prima questione importante riguarda proprio i versi che l'autore utilizza per presentare tale canto:

«Tendo que parecer divino,
pera que milhor lhe quadre,
cantar cantou *dele dino*: Yo me iva, la mi madre, (...)».

I critici hanno tradizionalmente interpretato le parole «dele dino» come «degno di Dio», dovendo il canto «parecer divino». È Rodrigues Lapa a segnalare che proprio nell'edizione di Ferrara questo passaggio alla strofa XLII è differente e riporta la seguente occorrenza:

«Tendo que parecer divino,
pera que milhor lhe quadre,
cantar cantou *de ledino*: Yo me iva, la mi madre, (...)».

limitandosi purtroppo ad attribuire alla variante il riduttivo valore di una «deturpação»³²² del testo. Ma perché non interpretare letteralmente «de ladino»?

Il secondo rilievo riguarda invece il significato dei lamenti di Helena, ai quali la fanciulla affida la rivelazione del proprio errore di gioventù, aprendo un non celato parallelismo con la situazione dello stesso Crisfal e giocando, di nuovo, sull'ambiguità fra maschile e femminile. La «quiexosa serrana» intende innanzitutto scansare un equivoco, che sente evidentemente minaccioso, ossia che i propri lamenti non siano presi per ciò che in verità sono, un vero e proprio *pianto*. Essa prosegue dichiarando la *dissimulazione* a cui la sua anima è stata costretta, anima che – di nuovo – «traz o luto» (XLIII), quindi confessa (XLVI):

³²² Rodrigues Lapa, *Op. cit.*, p. 47. Cfr. nota 1.

«troquei amor por riqueza
porque mo trocar fizeram».

L'allusione testuale si riferisce alla triste sorte che è toccata alla fanciulla per aver sposato un uomo vecchio e ricco, per il quale sente una profonda avversione e che è causa della sua infelicità. Tuttavia, anche qui, si può verosimilmente ipotizzare l'esistenza di un sottotesto, che intende invece evocare il tema dell'*abbandono dell'amore* – inteso come *fede*, come *bene* e *amore per Dio* – da parte dei «baptizados em pé» e delle atroci conseguenze provocate dall'abiura sul piano spirituale, tema centrale nella condizione emotiva di quegli ebrei sottomessi alla conversione e della comunità tutta. Il dramma interiore originato dalla permuta del *bene*, dell'amore spirituale, per i vantaggi materiali – per i *conversos* la piena integrazione nella società cristiana, la conservazione del proprio patrimonio, del proprio ruolo sociale e della propria posizione, con i relativi privilegi e diritti – è uno degli assi portanti sui quali si costruisce il sostrato filosofico delle *trovas*. Fin dalla parte introduttiva, dove l'autore espone i fatti di cronaca, il tema torna ciclicamente lungo tutto il testo e, così come l'insistente allusione al *pianto*, rappresenta uno dei *topoi* dell'opera.

Ciò che il sottotesto suggerisce è che Crisfal ha peccato, commettendo l'imperdonabile errore di non essere «dos bens do mundo abastado»³²³; egli

«por curar da paixão,
não curava do seu gado»³²⁴ (v).

Alcuni presunti persecutori, storicamente identificati con i familiari di Maria e riconoscibili con i difensori della vera fede, solo «enqueriram que teria e do amor não curaram», perché «o merecimento está só em ter riqueza» (VI), esternazione che sottende a una profonda amarezza e che, denunciando le ingiustizie inferte al popolo ebraico, sembra alludere a ragioni più materiali che spirituali.

Il tema torna di nuovo prepotentemente durante il lungo e cruciale confronto tra i due amanti. La colpa di Crisfal, nelle parole di Maria, è quella di aver desiderato unicamente la ricchezza e la risposta del *pastor* all'infamante accusa non possiede la forza di una categorica negazione. Non sembra azzardato, nelle parole

³²³ Questo è uno dei versi ripresi fedelmente da Bernardim, secondo quanto afferma D. Carolina Michaëlis. Cfr. C. Michaëlis de Vasconcelos, *Obras – Bernardim Ribeiro, Cristóvão Falcão, por Ribeiro, Bernardim, 1482-1552; Falcão, Cristóvão, 1515-1557?*, Coimbra: Impr. da Universidade, 1923

³²⁴ Non si dimentichi che nella letteratura dottrina e religiosa, per rappresentare la tormentata relazione fra ebrei e cristiani si eleggeva spesso l'immagine metaforica di indifesi armenti minacciati da belve feroci; passaggi simili si trovano anche in Bernardim.

pronunciate in questo passaggio, leggere la verità di un uomo che ha sì saputo amare, ma prima di *conoscere* la ricchezza e lasciare che questa convertisse la sua anima:

«Quando vos dei a vontade
inda vós éreis menina
e eu de pouca idade;
mais caíio minha mofina
sobre a minha verdade.
*Muito vos quis bem primeiro
que de riquezas soubesse;*
pois meu amor verdadeiro
de quem só sois interêsse
quem me faz interesseiro»³²⁵.

Letti in questo modo, i versi introdurrebbero l'identificazione di Maria con la *divinità*, in una delle sue molteplici manifestazioni. L'amore che per lei ha nutrito un Crisfal «de pouca idade», ossia bambino e ragazzo, è l'amore per il Dio ebraico, al quale è stato devoto finché «de riquezas soubesse»; il tradimento è intervenuto con la scelta di abbracciare la fede cristiana per non perdere i privilegi materiali a essa legati. Il (sotto)testo sembra voler illustrare come il giudeo convertito, il *cristão-novo*, pentito o consapevole del proprio tradimento, toccasse con mano che, alla resa dei conti, l'unico risultato della ricerca della ricchezza fosse la caduta nell'oscurità, che nel sistema cabalistico era la condizione di chi non aveva saputo «guardare» verso la verità.

In questa cornice ben si inserisce la *cantiga* pronunciata dalla misteriosa voce che anticipa e prepara l'incontro tra Crisfal e Maria e che comincia alla strofa LVII. Da dove abbia origine il dolce canto non è ben chiaro nel testo; è possibile provenga da Maria stessa, ma non sarebbe da escludere che fosse in realtà la voce dell'anima di Crisfal, che si rivolge agli occhi del *pastor* rimproverandoli di averlo ingannato e di non aver scongiurato, pur conoscendo il male, la sua caduta nel peccato.

Vi è un altro passaggio importantissimo dell'opera che testimonia la funzione centrale degli occhi e del «guardare» nel sistema cabalistico, quando Crisfal *vede* Maria dopo molto tempo. Il sentimento prevalente è il timore, un «temeroso prazer/ que soe ter quem desseja» (LXVIII), che sembra giustificato giacché l'amata che il pastore ha davanti agli occhi non è la stessa persona che ha lasciato anni addietro:

«Muito a vi eu mudada,

³²⁵ Str. LXXXIV; corsivo mio.

mas contudo conheci
ser a minha dessejada,
a quem, assi vendo, vi,
a vista no chão pegada,
com o seu cantar pensoso,
e passadas esquécidas
ao t̃o dêle medidas,
vestida vir de arenoso
as mãos nas mangas metidas»³²⁶.

Dunque Maria è cambiata, o più probabilmente è lo sguardo dell'uomo che le sta di fronte a essere differente. In tutti i casi, in questa apparizione, ancora di più essa sembra avere sembianze soprannaturali, ancora sembra permanere su un piano distaccato, distante da quello umano, lo sguardo rivolto al suolo, il cantare pensoso, le mani nascoste nelle maniche e quell'abito «arenoso», il cui significato è e resta enigmatico. La descrizione, sebbene suggerisca chiaramente che appartiene a un mondo lontano, non sembra evocare un essere dalle fattezze angeliche, come ci si potrebbe aspettare da una figura femminile circondata da un'aura di sacralità. Non appare nessuno dei tratti specifici di questo genere di immagini, come i capelli dorati, la pelle candida, lo sguardo luminoso – si pensi all'apparizione *post-mortem* di Beatrice ne *La Vita Nuova*. La connotazione dell'abito, non bianco, bensì «arenoso», sembra rimandare a un elemento materiale, terreo. La veste non è «color della sabbia», ma proprio «arenosa», quasi fosse un attributo tattile, corporeo, quasi fosse una proprietà più di Maria che del suo indumento. È ancora in Scholem che possiamo ritrovare una possibile lettura, nella sua attestazione dell'importanza delle «vesti della Shekhinah» all'interno delle rappresentazioni cabalistiche. Le sue molteplici denominazioni e forme sono spesso identificate con differenti fogge, proprio come se fossero qualità del suo stesso essere. E la *Shekhinah*, nella sua manifestazione materiale, non simbolizza forse la Comunità di Israele e conseguentemente la sua patria, la sua *terra*?

Si rafforza dunque l'identificazione dell'amata con la *divinità*. Ciò che muta non è il suo *status* divino, ma la sua *forma* e l'atteggiamento dell'uomo nei suoi confronti. Le «presenze» che Crisfal incontra durante la sua peregrinazione onirica non sono altro che manifestazioni diverse della divinità, la quale, a seconda delle immagini con cui decide di palesarsi, invia al fedele smarrito un messaggio specifico, per guidarlo verso il culmine del proprio viaggio interiore, verso la *verità*. Quando Crisfal giunge a incontrare Maria, dopo una

³²⁶ Str. LXIX

peregrinazione che lo ha portato a destarsi, è riuscito di fatto a raggiungere il Regno della Luce dove Dio, nella sua forma di *Shekhinah*, si può manifestare. Maria è mutata, nonostante sia rimasta la stessa che Crisfal ha sempre conosciuto. Essa è sempre stata, prima come poi, una delle forme in cui Dio si manifesta, ma è stato il punto di vista dell'uomo a cambiare poiché a un certo punto i suoi occhi lo hanno ingannato ed egli si è smarrito.

A conferma di questa identificazione di Maria con la *Shekhinah*, oltre alla descrizione attraverso le movenze e le vesti, sembrano esservi anche diversi elementi significativi presenti nella letteratura sacra sulla decima *Sephirah*. Può essere inteso come indizio, per esempio, l'attitudine passiva che caratterizza la *Shekhinah*. Anche il personaggio di Maria, nel racconto di Crisfal, dimostra passività, infatti sono sempre «altri» a determinarne la sorte: è stata esiliata non per suo difetto, essendo una giovane «de pouca idade», ma per colpa dell'amato, unico responsabile della sua perdizione e della sua sofferenza:

«(...)
Bem é de crer o meu chôro
A que tu causa me deste.
Não te espante o que fizeste,
Que quem me pôs neste foro
Tu és o que me poseste.»

«Por ti vim eu desterrada
a êstas estranhas terras
de donde eu fui criada,
e por ti antre êstas serras
em vida sam sepultada,
onde a se me perderem
a frol dos anos se vão.
(...)»³²⁷.

E ora , dopo anni passati in esilio, sono i parenti che stabiliscono ciò che per lei è lecito o proibito:

«Eu lhe perguntei a hora,
mui triste de assi a ver:
- “Quem teve tanto poder
que tenha poder, Senhora,
de nada vos defender?”
respondeo por antre dentes,
como fala quem se peja:
- “Dir-to-ei, em que êrro seja:
defendem-mo meus parentes
que te não fale nem veja”»³²⁸.

³²⁷ Strofe LXXVI-LXXVII

³²⁸ Str. LXXIX

Altro elemento significativo è ancora la collocazione della *Shekhinah* nel «lugar onde se situa a alma», come attesta Scholem: l'incontro fra Crisfal e Maria si verifica infatti subito dopo l'intervento della misteriosa voce che sembra provenire dall'anima del protagonista. Quel dolce canto, che introduce l'apparizione di Maria, ha le caratteristiche di una voce annunciatrice, come se indicasse al viaggiatore che finalmente ha raggiunto la sua destinazione: se Maria è la divinità e quella di Crisfal è la peregrinazione dell'anima, ora egli potrà trovare la risposta, che si rivela solo a chi possiede la chiave. Allora tutto assume un senso più coerente, anche gli incontri con Natónio e Helena, tappe di preparazione dell'anima alla riunificazione finale con Dio. Prima attraverso Natónio, «chorando de habito vil», la *Shekhinah* dichiara «sono donna come uomo», poi prendendo le sembianze di Helena, fanciulla fra le altre, sembra dire «sono una e sono molte», infine palesandosi unicamente come una voce e lamentando l'inganno inferto dagli occhi, dice all'anima smarrita «posso essere la luce, ma anche l'oscurità». Tutte sono la *Shekhinah* che parla all'uomo, Dio che parla al suo popolo.

Il cammino del singolo individuo è naturalmente la metafora del destino collettivo, in una congiuntura storica in cui il popolo ebraico aveva da affrontare una delle prove più dure e crudeli, la scelta fra la salvezza spirituale o, per converso, la conservazione della propria integrità fisica e materiale, che passava necessariamente attraverso l'abbandono della fede dei Padri e il tradimento della propria anima. Nel caso dell'abiura, come già si è accennato più indietro, la punizione e lo stesso destino di uno come di tutti arrivarono a essere preoccupazioni immanenti e imminenti, non solo per coloro che si erano macchiati personalmente del peccato, ma anche per la comunità tutta, sulla quale ricadeva la condotta dei *cristãos-novos* – o *Cristãos-Falsos* nella prospettiva ebraica – e sue le conseguenze.

Le congiunture storiche ne erano la dimostrazione tangibile.

Non v'è dubbio che il testo del Crisfal presenti uno spessore e una complessità che vanno ben oltre l'analisi qui proposta, dove si è voluto unicamente avanzare un'ipotesi basandosi su una informazione bibliografica ancora non degnata di nessuna considerazione, ossia la sua pubblicazione in ambito giudaico. Gli elementi segnalati come significativi per questo tipo di lettura non sono che suggerimenti, punti di partenza, in primo luogo per addentrarsi nel significato

complesso e profondo della cabalistica iberica della prima età moderna e del ruolo-cardine che questa ebbe nella sopravvivenza della comunità ebraica e della sua cultura. Dall'altro perché la chiave cabalistica possa aiutare in una nuova analisi filologica del testo e perché possano essere considerati in termini inediti anche i dati relativi alla questione autoriale.

Tuttavia, anche non potendo esplorare ogni sfaccettatura di questa affascinante e intricata dottrina, sarebbe colpevole ignorare ciò che l'autore, attraverso la voce del testo, ha voluto trasmettere al suo pubblico e che ora è più chiaro che mai. È infatti all'inizio del suo monologo, alla strofa XVII, che egli affida la valenza escatologica dell'opera, caricata di un senso collettivo attraverso la scelta di un *nós* profetico:

«(...)
Necessário é que vamos
algum remédio buscar
para se a vida acabar:
est' é [o] bem que dessejamos,
est' é [o] nosso dessejar.»

«Iremos pela estrada
por ode os tristes vão,
porque nela, por rezão
deve ser de nós achada,
achada *Consolação*.
Sobir-me-ei ao pensamento,
qu' é alto; de ali verei,
verei eu se poderei
ver algum contentamento
de quantos perdido hei»³²⁹.

³²⁹ Strofe XVII – XVIII. Corsivo mio.

Conclusioni

La questione dell'identità, per gli ebrei portoghesi della diaspora cinquecentesca, ha in realtà radici ben più profonde di quelle sollevate dalla portata distruttiva del «tradimento manuelino», rappresentato dal battesimo di massa del 1497. Storicamente, gli ebrei «de nação» puntarono sempre a riaffermare la propria distanza rispetto agli ebrei di altra provenienza, non solo verso il ramo askenazita dei polacchi e dei tedeschi, ma anche verso gli spagnoli, con i quali troppo spesso erano confusi e dai quali era difficile distinguersi, date le relazioni familiari, culturali, storiche e territoriali. Di fatto, anche su questa scala le differenze furono sempre preservate: laddove in apparenza regnava mescolanza e confusione, all'interno delle comunità e nell'intimo di ciascuno la separazione era ben netta e priva di equivoci. Tale atteggiamento aveva le sue radici storiche nella convinzione dei sefarditi di discendere direttamente dalla tribù di Giuda, fuggita da Israele subito dopo la Cattività Babilonese e rifugiatasi in *Hispania*, e di costituire, pertanto, il «cuore nobile» del popolo giudaico, gli eredi più puri delle tradizioni religiose. Ostentatamente facevano ricorso a blasoni e costumi aristocratici, come si può facilmente riscontrare dalle sepolture e dagli stemmi familiari ed era più che naturale, per loro, adottare quell'atteggiamento di orgoglio *fidalgo* tipico della *gens iberica*. Alla base di questa credenza essi ponevano una lettura «personale» del Libro profetico di Abdia³³⁰, nell'unico passo della Bibbia in cui si trova un riferimento a *Sefarad*: il passo, di sapore spiccatamente messianico, era letto come l'annuncio di un destino glorioso per i giudei iberici, veri eredi della stirpe di Giuda, ossia della tribù del Re David, dal cui lignaggio sarebbe venuto il nuovo Messia.

Specialmente in Portogallo, tale convincimento fu incoraggiato dal passaggio nel 1525 di David Reubeni, la cui pretesa di appartenere alla tribù di Ruben e di incarnare conseguentemente il nuovo Messia aveva trovato conferma nelle «Trovas» del Bandarra, un ciabattino di Trancoso che divenne il più fervido profeta messianico della storia del Paese. Ma vi erano anche ragioni derivanti dalla struttura stessa del Regno, giacché qui per secoli gli ebrei, diversamente che

³³⁰ «I deportati di questo esercito, i figli d'Israele, possederanno il paese dei Cananei fino a Sarepta, e i deportati di Gerusalemme che sono a Sefarad, possederanno le città della regione meridionale. I salvati saliranno sul monte Sion per giudicare la montagna di Esaù. Allora il regno sarà del SIGNORE». Abdia, 20-21.

nella confinante Spagna e nei territori dell'Europa centrale, avevano vissuto perfettamente inseriti nel tessuto sociale, senza subire discriminazioni e con il diritto a mantenere la propria identità, potendo dunque gettare le basi per la nascita di una borghesia mercantile. Abituati a una società funzionante e in equilibrio, negli anni fra il grande battesimo collettivo e la nascita ufficiale dell'Inquisizione, quando si verificò la vera e propria emorragia, gli ebrei portoghesi sperimentarono il dilagare di nuove pulsioni contrastanti, forze di uguale intensità ma opposto segno, che spingevano un ordine ancora conservatore e desideroso di stabilità verso quelle tensioni innovatrici scaturite dalla diffusione dell'Umanesimo in Europa. Una società che dimostrò quindi improvvisamente tutte le sue contraddizioni e la cui particolare conformazione permise la nascita di quella nuova categoria sociale chiamata *marrano*, figura ibrida fondata su negazioni, collocata fra il non-ebreo e il non-cristiano, fra il non-escluso e il non-integrato:

«la parola *marrano* ha avuto una sua fortuna superiore senz'altro all'implicita ambiguità e ridondanza del termine, che non ha permesso né culturalmente, né socialmente, né storicamente, né religiosamente di chiarirne l'enigmatico significato. È un attributo, un sostantivo, una categoria del linguaggio che sta tra il romantico e l'astutamente concreto, tra il martire e la maschera, tra il perseguitato e l'avventuriero e infine e non infine tra il cristiano e l'ebreo. Ma soprattutto è una parola che non dà luogo a certezze»³³¹.

Che gli ebrei portoghesi furono sacrificati seguendo una concatenazione di infauste scelte politiche, più che per questioni religiose, appare ormai evidente, giacché la loro fuga dal Regno contribuì, in maggiore o minor parte, al lento ma inesorabile decadimento della Corona portoghese, che sulle loro conoscenze e sulle loro finanze aveva contato per secoli. L'indecisione dei sovrani, che tenne in scacco il Paese per quarant'anni, fino alla completa adesione alla politica spagnola e all'istituzione del Tribunale religioso, ebbe in realtà due vittime: la compagine ebraica, ingannata e tradita, e la nazione stessa, che dalla perdita di questi preziosi sudditi non si riprese più. Il loro coinvolgimento nelle scoperte marittime fu l'ancora a cui si aggrapparono perché non si consumasse l'ultimo atto di una tragedia annunciata, dalla quale essi sperarono fino all'ultimo di essere risparmiati proprio in virtù del loro vincolo con gli interessi della Corona. La vicenda della tipografia Ortas, i cui membri sfuggirono agli effetti immediati sia dell'editto di

³³¹ Silvio G. Cusin, *La «Kethubbà smarrita». Un'istituzione marrana poco nota*, da *L'identità dissimulata*, a cura di P.C. Ioly Zorattini, Firenze, 2000, p. 283

espulsione, sia del battesimo di massa, per poter terminare la stampa dell'*Almanach Perpetuum*, abbandonando poi il Paese a lavoro ultimato, è l'esempio più lampante di questa contraddizione. E proprio riguardo alla questione delle prime tipografie sorte in Portogallo, anche nominalmente cristiane, molti interrogativi restano aperti. Perché anche delle officine di Johann Gherlinc, Nicolau de Saxónia e Rodrigo Álvares non si hanno più notizie dopo il 1497? E quali furono i reali rapporti di forza che si giocarono nell'importazione della stampa nel Paese, visti i collegamenti, ancora poco indagati, non solo fra le stamperie cristiane e quelle ebraiche, ma anche fra i committenti, la Corte e le potenti famiglie ebraiche, due «nobiltà in parallelo» (per quanto strutturalmente molto differenti)? Quale fu il coinvolgimento, innanzitutto finanziario, degli ebrei askenaziti nelle imprese marittime della Corona portoghese se, come abbiamo visto, alcuni mercanti tedeschi poterono avanzare serie pretese di partecipazione attiva alle spedizioni, prontamente accolte dal Re? E infine, che conseguenze ebbe tale coinvolgimento per gli ebrei «de nação», che dopo l'esilio ebbero come primo approdo proprio le terre dei loro fratelli centroeuropei? L'inaspettata aggressione da parte del proprio Paese e l'improvvisa vicinanza con l'altro ramo della grande comunità ebraica europea, senza dubbio posero agli esuli, fin da subito, accanto alle difficoltà materiali e contingenti, un problema di ridefinizione identitaria. Le particolari circostanze della diaspora cinquecentesca inducono a pensare che la distanza fra le due grandi famiglie ebraiche si fosse ridotta, anche in virtù di quella «modernità problematica» che criticizzò l'identità degli esuli e che trovò la sua massima espressione nella comunità olandese, dove il desiderio di accorciare le distanze fra le «nazioni» si fece esplicito.

È un fatto indubitabile che l'ebreo europeo, storicamente, abbia dovuto fare i conti con il problema della sua doppia identità, di ebreo e allo stesso tempo membro di un Paese che per generazioni ne ha «ospitato» il ramo familiare e la memoria. E a questa difficoltà, agli ebrei della diaspora, in generale, si è aggiunta quella di preservare o eventualmente recuperare il senso di appartenenza, e quindi di «partecipazione alla formazione di un'identità», verso un'entità socio-geografica che a quella appartenenza ha opposto un rifiuto, netto e violento. Come dice l'esule cubano Rafael Rojas, «diaspora» ed «esilio» presuppongono un differente atteggiamento a fronte del distacco dalla «patria», intesa come collocazione fisica

e psichica³³². Contrariamente all'esilio, la diaspora implica infatti un recupero della patria perduta, o perlomeno la sua speranza; nella condizione della diaspora il piano psico-emotivo permane in una condizione di desiderio, di sospensione. Per gli «ebrei erranti» portoghesi nel Cinquecento si pose pertanto un problema articolato su due piani e secondo due prospettive, che porta a chiedersi quale realmente fosse per loro la «patria». In essi il concetto di patria, non potendo coniugare in un'unica entità il piano psico-emotivo e quello fisico, era costituito dalla «proporzione aurea» della «nação», coniugazione fra l'appartenenza al popolo ebraico (una sorta di «patria apolide», un'identità senza luogo, priva della materialità propria delle patrie territoriali) e la realtà storica di portoghesi (che infatti preservarono anche nelle circostanze più difficili e che tornarono a rimarcare con forza una volta insediati ad Amsterdam). Inoltre, vi fu la coesistenza parallela di due prospettive opposte e complementari. Da una prospettiva «cristiana», o comunque dominante, essi furono veri e propri esuli, esclusi senza revoca sia dalla loro identità primigenia e genetica, che diventò improvvisamente proibita da vivere e da manifestare, sia da quella reale e storica del territorio del Regno, per sempre precluso. Tuttavia, in entrambe le accezioni di giudei e portoghesi, essi si considerarono sempre vittime di una diaspora, costretti ad abbandonare sia una condizione psico-emotiva che un luogo fisico a cui non avevano smesso di appartenere e verso i quali non mostrarono la benché minima rassegnazione. Essi dunque furono, di fatto, doppiamente defraudati. Nondimeno, il recupero che sentirono come più urgente e imprescindibile fu quello della loro parte lusitana, giacché quella ebraica non era messa in discussione, era un fatto di sangue e di intima spiritualità, ancestrale e non acquisito. Era ciò per cui accettavano di esporsi al rischio maggiore, quello della morte più atroce.

Dopo la difficile parentesi del XVI secolo, faticosamente attraversata in preda allo sradicamento e alla frammentarietà, la fondazione delle comunità seicentesche, a Livorno, come a Salonicco o ad Amsterdam, rappresentò l'occasione per lasciar riemergere la fierezza di entrambe le stirpi, ebraica e portoghese. Se, come suggerisce Elias Canetti, la lingua è prima di tutto un luogo, questo recupero è molto ben visibile proprio nel lascito linguistico. Il linguaggio liturgico della comunità ebraica olandese conserva ancora forti tratti lusitani, così come nel

³³² R. Rojas, *La politica del adiós*, Miami, Ediciones Universal, 2003

dialetto della *livornina* la componente lusitana sopravvisse fino ai primi anni del Novecento.

A suffragio di simili considerazioni, molte altre indagini restano da fare nei numerosissimi fondi librari che rappresentano l'eredità odierna di questo lungo percorso. Indagini di natura storico-biografica, con l'obiettivo di vagliare la fondatezza delle suggestive ipotesi avanzate riguardo al ruolo degli ebrei europei nella curva gaussiana disegnata dalle sorti dell'Impero portoghese. E indubbiamente indagini di natura bibliografica, giacché le ancora insufficienti ricerche suggeriscono con forza che molto altro si possa nascondere nei maggiori luoghi interessati da questa particolare vicenda storica. Solo per citarne alcuni, sarebbe certamente auspicabile scandagliare i copiosi carteggi dell'Abate De Rossi con altri cultori e collezionisti, in cui sono menzionati titoli e autori; i fondi librari delle biblioteche olandesi, ebraiche e non, in particolare la *Biblioteca Montezinos* di Amsterdam, delle biblioteche e degli Archivi di Stato di Venezia, Ferrara, Modena, Reggio Emilia, Mantova, Sabbioneta, Ancona, Pesaro, Napoli, e naturalmente di Livorno. Le numerosissime biblioteche di Gran Bretagna e Stati Uniti, in quanto paesi con un'altissima concentrazione di collezionisti durante i secc. XVIII-XIX, infine le biblioteche di Salonicco e Istanbul, dove oggi si concentrano le comunità sefardite più grandi d'Europa. Quadro lacunoso che tralascia i fondi privati e certamente molte altre zone geografiche di passaggio, testimoni anch'esse di una voce forse fioca, ma mai definitivamente zittita.

CATALOGHI CONSULTATI, ELETTRONICI E CARTACEI

Biblioteca Digitale Italiana – Cataloghi Storici - Direzione Generale per i Beni Librari e gli Istituti Culturali – ICCU

EDIT16 – Censimento nazionale delle edizioni italiane del XVI secolo – ICCU

Biblioteca Casanatense – Roma

Biblioteca Nacional – Lisboa

Bibliothèque Nationale de France – Paris

British Library - London

- Short title catalogue of books printed in Italy and of italian books printed in other countries from 1465 to 1600 now in the British Museum*, London, The British Museum, 1958
- V. F. Goldsmith – *Short title catalogue of Spanish and Portuguese books, 1601-1700, in the Library of the British Museum* (The British Library – Reference Division), Folkestone (Kent); London, 1974
- Henry Thomas – *Short-title catalogue of Spanish, Spanish-American and Portuguese books printed before 1601 in the British Museum*, London, Trustees of the British Museum, 1966
- Sorgenti della cultura tipografica nella penisola iberica – Catalogo della mostra bibliografica e documentaria* – a cura del Dott. Alessandro Scarsella – Biblioteca Nazionale Marciana, Venezia
- Le cinquecentine ebraiche : catalogo* – Ministero per i beni e le attività culturali, Direzione generale per i beni librari e gli istituti culturali, Biblioteca Casanatense Roma – a cura di Annalisa Di Nola, ed. Aisthesis, Milano, 2001
- Le cinquecentine della Biblioteca Casanatense – I. Spagna e Portogallo*, Roma, Istituto poligrafico e zecca dello Stato, 1994 – a cura di Ada Corongiu e Giuseppina Florio
- Catalogo dei manoscritti filosofici, giuridici e scientifici nella biblioteca della comunità ebraica di Mantova*, Biblioteca comunale di Mantova, Fiesole, Cadmo, 2003 – a cura di Giuliano Tamani.
- Catalogue of the kabbalistic manuscripts in the Library of the Jewish community of Mantua*, Biblioteca comunale di Mantova, Fiesole, Cadmo, 2001 – with an appendix of texts edited together with Saverio Campanini.
- Le edizioni del 16 secolo nella Biblioteca della comunità ebraica*, Biblioteca comunale di Mantova, Fiesole, Cadmo, 1996 – a cura di Giulio Busi, voll. 1 e 2
- A concise catalogue of the Hebrew printed books in the Bodleian Library*, Oxford, Clarendon Press, 1971 – a cura di A. E. Cowley

BIBLIOTECHE VISITATE PER RICERCHE IN LOCO

Biblioteca Comunale dell'Archiginnasio – Bologna
Biblioteca Universitaria – Bologna

Biblioteca Comunale Ariostea – Ferrara

Biblioteca Nazionale – Firenze

Biblioteca Nacional – Lisboa

Biblioteca da Faculdade de Letras, Universidade Clássica – Lisboa

Biblioteca Comunale – Mantova

Biblioteca Estense Universitaria – Modena

Biblioteca Trivulziana – Archivio Storico Civico – Milano

Biblioteca Palatina – Parma

Biblioteca Casanatense – Roma

Biblioteca Nazionale Marciana – Venezia

Appendice

I cataloghi Kayserling e De Rossi: convergenze e divergenze

La dispersione delle opere a seguito dello smembramento dei fondi librari e della ricostituzione degli stessi secondo percorsi difficilmente rintracciabili non permette oggi di fornire un quadro del tutto attendibile. Per quanto alcuni sforzi di ricostruzione delle informazioni siano stati fatti, una ricerca scrupolosa nelle raccolte più importanti presenti in Italia sarebbe di certo auspicabile. Ciò che al momento è possibile fare, per attestare lo stato dell'arte, è seguire i percorsi tracciati dai due cataloghi di riferimento, osservando dove le informazioni si sovrappongono e dove al contrario si discostano, e dove infine possono verosimilmente integrarsi.

Si è scelto di raggruppare i nomi dividendoli innanzitutto per secolo, elencando insieme gli autori nati fra il XV e il XVI secolo e separatamente gli autori nati nel XVII secolo, per quanto qualche personaggio nato alla fine del Cinquecento sia stato poi attivo durante il secolo successivo (come è il caso di alcuni Abravanel, di Montalto, del secondo Abraham Zacuto). Inoltre si è ritenuto più opportuno fare primariamente un confronto diretto su quegli autori nominati da entrambi i cataloghi, per verificare se e dove le informazioni si discostano in modo significativo. Il lavoro è risultato particolarmente soddisfacente per le figure più marginali, sulle quali non sono state avviate indagini più approfondite e dettagliate. Per molti dei personaggi noti, come alcuni Usque, gli Zacuto, gli Abravanel, ma anche Menasseh ben Israel, al contrario, le informazioni fornite dai due cataloghi sono sembrate superate dai numerosi studi successivi che le hanno completate e arricchite. Quando, relativamente alle opere, i cataloghi hanno fornito una precisa ubicazione e collocazione in una biblioteca, si è preferito tralasciare l'informazione in quanto non rilevante in questa sede. L'informazione resta comunque disponibile per lo studioso interessato all'interno dei cataloghi stessi. Per quanto riguarda la grafia dei titoli, per tutte le lingue ma in particolare per l'ebraico, traslitterato in caratteri latini, si è scelto di restare fedeli alle forme utilizzate dagli autori dei due cataloghi.

AUTORI E OPERE CENSITI DA ENTRAMBI I CATALOGHI (SECC. XV E XVI)

FAMIGLIA ABRAVANEL	
KAYSERLING	DE ROSSI
<p>Cita diversi rappresentanti illustri della famiglia, oltre a Yshac altri 10 membri.</p> <p>Yshac «n. à Lisbonne en 1437, trésorier d’Affonso V, roi de Portugal. Après la mort d’Affonso il fut obligé de quitter le pays et, privé de ses fortunes, il se rendit en Espagne, à Madrid, où il resta huit années, très-favorisé par la reine Isabelle. Expulsé d’Espagne, il émigra en Italie et s’établit à Naples, où il entra aux services du roi Ferdinand. (...) il s’établit à Monopoli où il resta jusqu’È en 1505. (...) mourut en Venise en 1509».</p> <p>Jehuda «aussi appelé <i>Léon Hebreo</i> ou <i>Mendigo</i>, fils aîné du précédent, médecin distingué à Naples et plus tard à Gènes, et philosophe renommé. Léon, qui n’avait reçu jamais le baptême et qui mourut à Venise en 1535, écrivit en italien un ouvrage philosophique, <i>Dialoghi di amore</i>, qui fut traduit deux fois en français, en hébreu, et trois fois en espagnol».</p> <p>Joseph «fils puîné de Yshac, n. à Lisbonne en 1471, médecin à Venise et plus tard à Ferrare; il mourut vers 1552».</p> <p>Semuel «fils cadet de Yshac, n. à Lisbonne en 1473, (...) vécut à Ferrare comme conseiller de finance de D. Pedro de Tolède, vice-roi de Naples. (...) Sa maison opulente fut le rendez-vous des savants juifs et chrétiens. Il mourut à Ferrare vers 1550».</p>	<p>Cita Isacco, n. a Lisbona nel 1437 «di un’antica e distinta famiglia» e suo figlio Giuda, detto Leon ebreo.</p> <p>Isacco «ebbe in Lisbona da’ ricchi suoi parenti un’eccellente educazione proporzionata al suo stato e ai suoi talenti, (...)». Eccellendo nella politica e nella finanza, fu investito di prestigiosi incarichi da D. Afonso V, che mantenne fino alla morte del Re. Successivamente, con la politica antiebraica di D. João II venne accusato e fu costretto a fuggire in Spagna per aver salva la vita. Qui si insinuò nella corte di Re Ferdinando, dove trascorse otto anni, fino al decreto di espulsione del 1492. Un anno più tardi sbarcò a Napoli con la sua famiglia, dove si mise di nuovo al servizio della corte. Nel 1496 si stabilì in Puglia, a Monopoli, dove trascorse sette anni e compose la maggior parte delle sue opere. Nel 1503 partì per Venezia «per terminare alcune differenze tra quella repubblica e il re di Portogallo». Qui morì nel 1508, all’età di 71 anni.</p> <p>Alcune delle sue maggiori opere: <i>Comento sul Pentateuco</i>, Venezia, 1579 <i>Comento su i Profeti primi</i>, o <i>Giosuè</i>, i <i>Giudici</i>, <i>Samuele</i> e i <i>Re</i>, Pesaro, 1511 o 1512 <i>Comento su i Profeti posteriori</i>, cioè <i>Isaia</i>, <i>Geremia</i>, <i>Ezechiele</i> e i <i>XII Minori</i>, Pesaro, 1520 <i>Comento sopra Daniele</i>, s.l., 1551.</p> <p>DR attribuisce l’edizione a Ferrara <i>Mascmia jescua, il Banditore della salute</i>, Salonicco, 1526 <i>Rosc amanà, Capo della fede</i>, Costantinopoli, 1505 <i>Zevach Pesach, Sacrificio di Pasqua</i>, Costantinopoli, 1505</p> <p>Giuda «figlio primogenito del celebre Isacco, medico e filosofo del XVI</p>

	secolo, si segnalò anch'egli co' suoi <i>Dialoghi di amore</i> [Roma, 1535], i quali sono stati molto bene accolti e stimati tanto dagli ebrei, che dai cristiani, e stampati più volte in italiano, e tradotti in varie lingue».
--	---

MONTALTO	
KAYSERLING	DE ROSSI
<p>Lo chiama Felipe, in parentesi Philoteo Eliau e lo indica come fratello di Amato Lusitano, stanziato a Livorno.</p> <p>«n. à Castel Branco en Portugal, étudia la médecine en Espagne, et promu docteur il se rendit en 1598 à Livourne et quelques années après à Venise (...). Montalto mourut à Tours (...) le 19 février 1616. (...). <i>Tratado</i> hecho por el Doctor... sobre el <i>capitulo 53 de Ezayas</i> e outros Textos da Sagrada Escritura, Ms.; <i>Tratasse</i> sobre o <i>capitulo 53 do propheta Iesaya</i> con rezão do fundamento que nele fazem os Xtanos para sua fee, Ms., traduction portugaise du traité précédent; <i>Livro fayto...</i>, em que mostra a verdade de diversos textos, e cazos, que alegão as Gentilidades para confiemar suas seictas, Ms.»</p>	<p>Lo chiama Elia e lo dichiara esplicitamente <i>portoghese</i>, indicandolo come protomedico di Maria d'È Medici, m. 1616.</p> <p>«Compose in portoghese un libro in difesa della religione ebrea contro d'È cristiani, che si conservava ms. nella biblioteca Saraziana». [<i>Livro em que mostra a verdade de diversos textos e cazos, que alegaon as gentilidadez para confirmar suas seictas</i>]</p>

USQUE	
KAYSERLING	DE ROSSI
<p>Sotto questo nome cita cinque personaggi, Abraham, Joseph de Moseh, Selomoh, Selomoh (Duarte Gomez) e Semuel.</p> <p>Abraham «n. à Lisbonne, où il se nommait <i>Duarte Pinhel</i>, se rendit après 1543 à Ferrare: il y établit une imprimerie et édita la traduction espagnole de la Bible, appelée la Bible de Ferrare, et plusieurs livres hébraïques et espagnols. Il est aussi l'auteur d'une Grammaire et d'un traité sur le calendrier, tous les deux</p>	<p>Cita Abramo, Samuele e Salomone, indicando le date delle pubblicazioni/opere per mancanza di dati biografici.</p> <p>Abramo «portoghese, ma abitante in Ferrara nel XVI secolo. Alcuni lo fanno autore della famosa Bibbia spagnuola che egli ha pubblicata co' suoi torchi in quella città nel 1553, ma con nessun fondamento. (...) Son pure dovute ai suoi torchi e alle sue premure varie altre edizioni in varie lingue, tra le quali una rarissima e</p>

<p>en latin (Lisbonne, 1543)».</p> <p>Joseph de Moseh «copiste des Nouvelles de Nachmanide sur le tr. talm. Baba Mezia, en 1481».</p> <p>Selomoh «typographe à Constantinople, en 1561».</p> <p>Selomoh (Duarte Gomez) «n. à Lisbonne, poète et négociant, qui avait été en liaison avec Da. Gracia Nasi et Don Joseph Nasi, son beau-fils, vécut à Venise et à Ancône. Barbosa le nomma Salusque, abrégé de Sal(omo) Usque, aussi Seleuco Lusitano».</p> <p>Sue le opere: «<i>Sonetos, Canciones, Madrigales y Sextinas</i> de grande poeta y orador Fr. <i>Petrarcha</i>. Primeira parte. Dedicad. A Alexander Farnese, Principe de Parma y Piacencia, Venetia, 1567. <i>Esther</i>, un drama composé par lui et par <i>Lazaro Graziano</i>, fut traduit en italien par Léon Modena et dédié à <i>Sara Copia Sullam</i>, poète italien (Venise, 1612)».</p> <p>Semuel «frère du précédent, vécut à Ferrare et se rendit plus tard en Palestine».</p> <p>Sue le opere: «<i>Consolaçam as Tribulaçoens de Ysrael</i>. Empresso en Ferrara em casa de Abrahã aben Usque. 5313, 27 de Setembro. (1552). Déd. à <i>D. Gracia Nasi</i>. Une autre édition qui ne diffère de l'édition originale que par les types, parut à Amsterdam, 12».</p>	<p>sconosciuta del <i>Pentateuco ebraico</i> senza punti (...)».</p> <p>Samuele «portoghese di nazione e stabilito anch'egli in Ferrara verso la metà del secolo XVI. Quivi ha composto e pubblicato nel 1553 in lingua natia il suo libro della <i>Consolazione delle tribolazioni d'Israele, Consolaçam as tribolaçoens de Israel</i>, (...). Quella prima edizione è in carattere gotico. Un'altra se n'è fatta in tondo e in 12. in Amsterdam, che ritiene la prima data. Le due edizioni sono ugualmente rare».</p> <p>Salomone «Ha una <i>Traduzione spagnuola delle poesie</i> del Petrarca stampata in Ven. nel 1567, e una <i>Canzone sull'opera d'È sei giorni</i> dedicata a san Carlo Borromeo, che sta nella <i>Raccolta di Rime</i> pubblicata a Genova nel 1573. È anche autore di una <i>Tragedia</i> biblica intitolata <i>Ester</i>, stampata in Venezia nel 1619».</p>
---	---

ZACUTO	
KAYSERLING	DE ROSSI
<p>Sono citati due Zacuto, entrambi Abraham.</p> <p>Il primo è chiamato Abraham de Semuel, in parentesi sono indicate le altre grafie del nome, Çacuto, Sacuto.</p> <p>«nommé aussi <i>Diogo Rodriguez</i>, “famoso medico e insigne matematico”, n. à Salamanque au à Evore, astrologue et chroniste de <i>Ioão II</i> et de <i>Manuel</i>, rois de Portugal. Expulsé, il est réfugié à Tunis, où il composa la cronologie juive Jochasin. Il mourut vers 1515. <i>Los canones dellas Tablas</i> de... en romance, traducidos por <i>Vecinho</i>; <i>Canon</i> para entender los Atarices (Atacires). <i>Almanach de Tablas astronomicas</i> a ayuntamiento mayor. (...). <i>Compendio y Suma de las cosas</i> pertenientes a los juicios astronomicos. (...). Do Clima e sitio de Portugal; dédié au roi D. Alfonso V. A la fin d’un recueil de traités astrologiques sur les natavités etc (ms. dans la bibliothèque nationale de Paris) se trouve une espèce d’Almanach espagnol en caract. Hébreux, selon toute probabilité composé par Zacuto».</p> <p>Il secondo «nommé aussi Zacuto Lusitano, arrière-petit-fils du précédent, n. à Lisbonne en 1575, étudia la philosophie et la médecine aux universités de Salamanque et de Coimbre; il n’avait pas atteint sa dix-neuvième année, lorsqu’il fut nommé docteur en médecine à l’université de Siguenza, retourna à Lisbonne où il exerça la médecine pendant l’espace de trente ans. Craignant d’être inquiété par l’inquisition, il se réfugia à Amsterdam, où il se fit circoncirer à l’âge de cinquante ans. Il y vécut librement en juif jusqu’à sa mort, le 1 janvier 1642. (...). Ses oeuvres: <i>De Medicorum principum historia</i>, <i>De praxi medica</i>, etc. (...)</p>	<p>Anche il suo catalogo ne indica due: un Abramo, figlio di Samuele, spagnolo e attivo a Lisbona; l’altro, sempre di nome Abramo, n. a Lisbona nel 1575.</p> <p>Abramo «figlio di Samuele spagnolo, e nativo di Salamanca, fiorì nel XV secolo e fu professore di astronomia a Saragozza. Cacciato cogli altri ebrei di Spagna nel 1492 si ritirò in Portogallo, dove fu creato astronomo e cronografo del re Emmanuele. Lasciò varie opere: 1. <i>Juchasin, Libro delle prosapie o genealogie</i>, in cui mostra la serie e successione della dottrina e dè dottori da Mosè sino alla sua età, o sino al 1500. Parla conseguentemente anche dei re degli israeliti e delle altre nazioni, delle varie accademie degli ebrei, delle varie vicissitudini del popolo ebreo, delle eresie insorte, degli scrittori e loro opere. Questa sua principal opera, molto stimata e molto citata dagli ebrei e dai cristiani, è stata da lui scritta nel 1502, e stampata in 4° in Costantinopoli nel 1566. (...). 2. <i>Astronomia</i> ms. (...). 3. <i>Almanacco perpetuo</i> stampato in latino in Venezia in 4° nel 1502, da cui non son distinte le <i>Tavole dei moti celesti</i> stampate nel suddetto luogo l’anno 1496, e le <i>Tavole astronomiche</i> (...). 4. <i>Ben arbahim lebinà, Il figlio di 40 anni alla prudenza</i>, libro astrologico, ms. (...). 5. <i>Madok lannefesc, Dolce all’anima</i>, libro teologico, in 8° Venezia, 1607 (...). 6. <i>Supplementi al Lessico Aruch</i> (...)</p> <p>Abramo «celebre filosofo e medico portoghese, nacque in Lisbona nel 1575, fece i suoi studj nella università di Salamanca e Coimbra, e prese la laurea in quella di Siguenza. Forzato da un editto del re contro gli ebrei abbandonò Lisbona e venne ad Amsterdam nel 1625 (...). Quivi esercitò la medicina, pubblicò in</p>

	questa facoltà varie opere, cioè <i>De praxi medica, De medicorum principum historia, De calculorum morbo (...)</i> ».
--	--

AUTORI E OPERE CENSITI DA ENTRAMBI I CATALOGHI (SEC. XVII)

ABOAB	
KAYSERLING	DE ROSSI
<p>Yshac de Matitia, Haham et auteur à Amsterdam, confondu souvent avec <i>Yshac Aboab da Fonseca</i>, son contemporain.</p> <p>Il écrivit: Compendio de diferentes materias. Ms. De 84 pp. 12. Ce ms., écrit en 1682 par <i>B. Senior</i>, contient:</p> <p>14 Propozicoões de nossa santa Ley as 12 dellas em comprouaçã de naõ ser ainda vindo o <i>Messiah</i></p> <p>7 <i>Prescitos de Noah</i></p> <p>13 <i>Articulos de nossa Ley</i> conforme os conta <i>Arambam</i></p> <p>3 <i>Articulos de nossa santa Ley</i> conforme os conta o <i>Baal a-Ycarim</i></p> <p>Deferentes breues absoluçoës sobre <i>alcun argumentos que nos facem os Cristaõs</i></p> <p><i>Alguns dificultdades nos Euangelios</i></p> <p>Versos contra os que negaõ a <i>Unidade de Deos</i></p> <p>2 <i>Propostas galantes</i></p> <p>Taboada de <i>Prescitos</i></p> <p>Sobre a <i>grandeza dos Ceos</i></p> <p><i>Custo e grandeza da Esnoga</i> (à Amsterdam, inaugurée en 1675)</p> <p><i>Doutrina pregada à meus Sobrinhos Viduy</i></p> <p><i>Liuro e nota de ydades</i>. Reduzido por my <i>Ysh. De Matitia Aboab</i> e copiado por my <i>Matathia</i> do Senhor <i>Ysh. Aboab</i>. Ms. De 88 pp.4.</p> <p>Une généalogie de la famille d'Aboab et d'autres familles allies avec elle jusqu'à à l'an 1719. Le ms. se conserve dans les archives de la communauté isr. Portugaise d'Amsterdam.</p> <p><i>Exortaçaõ</i> paraque os tementes do Senhor na observance dos preceitos de sua S. Ley nao cayao em peccado por falta da conveniente intelligencia.</p> <p>Amsterdam 5440=1680. (7pp.) 4.</p> <p><i>Doutrina particular</i>. Amsterdam 1687,</p>	<p>Lo chiama Isacco di San Giovanni de Luz, n. in Portogallo nel 1609.</p> <p>«In età di 7 anni vnne condotto ad Amsterdam, ove si distinse co' suoi studj e coprì delle cariche primarie. Nel 1642 andò in Brasile ove presiedette per qualche tempo alle sinagoghe colà stabilite, ma nel 1654 ritornò ad Amsterdam, ove morì nel 1693, in età d'anni 88. Nell'anno suddetto l'Oliveira recitò la sua orazione funebre e la sua biblioteca fu venduta. Egli compose varie opere, una <i>Parafrasi o Comento sul Pentateuco</i> in ispagnuolo stampata in Amsterdam nel 1681, una <i>Filosofia legale</i>, il <i>Trionfo di Mosé</i> in poesia, una <i>Traduzione del Sàhar ascàmaim</i> dell'Herrera, e un'infinità di <i>Discorsi</i> recitati in varie occasioni e in parte stampati. Quella sua <i>Parafrasi del Pentateuco</i> viene lodata per ingegnosa, laconica ed elegante».</p>

<p>contenant une exhortation à son fils, d. 10 Eloul 5447=1687. V. <i>Oliveyra</i>. <i>Comedia de la vida, y successos de Josseph</i>. Ms. de 186 pp. Traité en portugais sur les mesures et les poids juifs et un traité «Medida de hum Covado para o calculo de medida ou granduro do Banho». 1685. Ms. de 20 pp. encore inédit. <i>Relação do Citio de Terra de Israel</i>. V. Fusto.</p>	
---	--

ABUDIENTE	
KAYSERLING	DE ROSSI
<p>Mosseh Gideon, n. à Lisbonne, vécut á Amsterdam, Gluckstadt en Holstein, et ensuite à Hambourg, où il mourut le 24 février 1688. Grammairien estimé et poète hébreu, il écrivit <i>Grammatica Hebraica</i> Parte primeira, onde se mostraõ todas as regras necessarias assim para a intelligencia da lingua, como para compôr, e escrever nella em proza, e verso com a elegancia e mededa que convem. Hambourg, 3 Eloul 5393=1633 (187 ff.) 8. Cet ouvrage contient aussi des poèmes espagnols et portugais de <i>Jacob Rosales</i>, <i>Baruch Nahmias de Castro</i>, <i>Daniel Abudiente</i>, oncle de l'auteur, <i>Yshac Abas</i> et <i>Joseph Frances</i>. Fin de los Dias publica ser llegado, y Fin de los Dias pronosticado por todos los prophetas. Gluckstadt 5426 = 1665.</p>	<p>Portoghese è lodato dal Barios come poeta insigne d'È suoi tempi. Si ha di lui alle stampe una <i>Grammatica ebraica</i> in portoghese, qualche poesia e un'operetta spagnuola <i>Fin de los dias</i>, citata nella <i>Bibliot. Ulsiana</i>, che tratta della fine dei giorni pronosticata dai profeti.</p>

URIEL DA COSTA (ACOSTA)	
KAYSERLING	DE ROSSI
<p>N. à Porto v. 1590 des parents néo-chrétiens. Il étudia le droit, et âgé de vingt-cinq ans il occupa comme catholique des fonctions ecclésiastiques. Ramené à la foi de ses aïeux par la lecture de la Bible, il s'enfuit en 1618 avec sa mère et ses frères (1) à</p>	<p>Nacque in Portogallo sulla fine del XVI secolo nella città di Porto da' parenti cristiani, ma originari ebrei. Il suo padre però era un vero cristiano, ed ebbe da lui una pia ed ottima educazione. La sua pietà era fervida, la sua attività e zelo nelle pratiche della chiesa grande, la sua lettura del Vangelo e d'È libri sacri assidua, la sua condotta regolare e edificante a segno che di</p>

Amsterdam, où il se confessa publiquement au judaïsme, mais par son mépris des lois cérémonielles et les opinions qu'il professait sur l'immortalité de l'âme il s'y attira bientôt l'inimitié du collège rabbinique. Excommunié et punie quelques fois il se suicida d'un coup de pistolet en avril 1640.

Examne dos tradiçoens Phariseas conferidàs con a Ley escrita por Uriel, Jurista Hebreo, com reposta a hum *Semuel da Silva*, seu falso Calumniador. Amsterdam 1624. Paul Ravenstein.8. (2)

25 anni ottenne la dignità di tesoriere nella collegiata ; quando dei dubbj sulla religione che in sin dall'età di 22 anni, mentre studiava legge, lo tormentavano, e non avea saputo superare, lo determinarono tutto a un tratto ad abbracciare l'ebraismo e mutar paese. Rinuncia perciò il beneficio, abbandona la bella casa che possedeva, e imbarcatosi colla madre e i fratelli per Amsterdam, si fa colà circoncidere, mutando il nome che avea di Gabriele in quello di Uriele. Ma passano appena pochi giorni che egli s' accorge che i riti e le costumanze degli ebrei non sono conformi ai precetti di Mosè, e che la purità della sua legge è macchiata da un'infinità di invenzioni rabbiniche. Il nuovo proselito che avea abbandonato la patria e le sue sostanze per professare i suoi sentimenti con libertà, non può tacere, e i rabbini lo scomunicano. Egli compose un libro in sua difesa, nel quale non contento di attaccare le tradizioni farisaiche, ha la temerità di impugnare l'esistenza di un'altra vita e l'immortalità dell'anima, col pretesto che Mosè non ne parla Ma gli ebrei lo prevenono, e impegnano un dotto medico della sua nazione, Samuel de Silva, a pubblicarne contro di lui un altro, in cui quel dogma e quelle tradizioni vengono sostenute con forza, e Acosta tacciato per un eretico, un apostata, un epicureo, un ateo. Questo libro uscì nel 1623. Un anno dopo esce il suo, il quale, come tendeva ad atterrare i fondamenti tanto del giudaismo quanto del cristianesimo, venne immediatamente dagli ebrei denunziato al magistrato di Amsterdam e l'autore incarcerato, né rilasciato dopo otto o dieci giorni che mediante una rigorosa cauzione, una multa di 300 fiorini e la confisca degli esemplari. Questa pena ben lontana dal farlo cambiare d' opinione, egli passò più oltre a negare la verità della legge mosaica, che non è secondo lui che una pura invenzione umana, e a sostenere il solo naturalismo. Divenuto dunque per questo nuovo suo principio indifferente a qualunque religione, e stanco d'È lunghi e dolorosi effetti della lunga separazione ch'egli soffriva da 15 anni, da' suoi parenti, e delle lunghe peripezie, insulti ed afflizioni, a cui le sue vicende l'aveano sottoposto, prese il partito di dissimulare cogli ebrei, di ritrattare in apparenza le sue opinioni e i suoi scritti, e di rientrare nella loro comunione. Ma da lì a

	<p>qualche giorno si sa che egli non vive da ebreo e non osserva la legge. Un nipote che ha in casa lo accusa su i cibi ed altri punti, e trovasi Acosta immerso in una nuova guerra e in una nuova persecuzione più accanita di prima. Un suo cugino che l'aveva riconciliato, offeso della sua mala fede, diviene il suo più fiero nemico, gl'impedisce le nuove nozze ch'egli stava per contrarre, e acremente lo perseguita nell'onore e n'È suoi interessi. I rabbini per canto loro, i capi della nazione, il popolo e ogni ceti di persone, nuovamente lo odiano e detestano. Un nuovo accidente mette il colmo alla loro esecrazione, ed è che due cristiani forzati dalla miseria cercano di farsi ebrei ed egli li dissuade. Non vi volea di più. Citato Acosta al gran consiglio, gli s'intima o una pubblica ammenda, o una nuova scomunica. Ricusando egli la prima, si pronuncia contro di lui la seconda, che dura per altri 7 anni, in cui soffre mille altre indicibili villanie. Finalmente su la lusinga e su la promessa che gli si fa dagli ebrei, di raddolcire la sua penitenza, egli si piega e sottomette. Fissato pertanto il giorno e l'ora, entra il nostro Acosta in sinagoga piena di gente concorsa allo spettacolo, vestito di veste lugubre e con nera torcia in mano, monta in pulpito, e vi legge ad alta voce una pubblica confessione e ritrattazione d'È suoi errori e d'È suoi misfatti, che gli era stata distesa. Finita questa ne discende, si ritira in un angolo, si spoglia sino alla cintura, e così seminudo è legato a una colonna e flagellato. Pendente la funzione, si cantava un salmo. Egli è in seguito assolto, disteso per terra alla porta, e conculcato nell'uscire da tutti gli astanti. Questo inaspettato trattamento che ha niente certamente del dolce e dell'umano, quest'atto da pubblica infamia, esercitato dagli ebrei con tanta pubblicità, che non ha forse l'uguale in tanti secoli della loro schiavitù, colpì a morte il nostro Acosta. Egli si alza fuori di sé. Pieno di onta, ma tutto avvampante di livore, di furore e di disperazione, si ritira, e risolve di vendicarsi e di troncar a un tempo stesso la fine d'È suoi giorni.</p> <p>«Le atrocissime ingiurie ch'io ho sofferto, dic'egli, m'han reso odiosa la vita. Qual uomo d'onore può soffrire di condurre una vita ignominiosa». Queste memorabili sue parole mostrano bastantemente ch'egli avea già risoluto e premeditato quel doppio fatale suo disegno, esse sono tratte dall' <i>Exemplar</i></p>
--	---

	<p><i>vitae humanae</i>, che egli ha voluto scrivere e lasciare ai posteri, prima di compirlo. Fatto questo, coglie il momento che passa il primo e il più implacabile d'È suoi nemici, e con un colpo di pistole tenta di privarlo di vita: ma il colpo fallisce, ed egli si chiude in camera, e con un'altra pistole preparata si uccide. Segua questa catastrofe nel'aprile dell'anno 1647. Il quadro che noi qui facciamo delle strane vicende d'Acosta, lo fa egli stesso in quel suo scritto, che distese in latino qualche giorno prima della sua morte e pubblicò in seguito il Limborch in fine dell'<i>Amica Collatio</i>. Ei lo distese, perché le sue vicende e il suo fine servissero d'esempio, e son ben persuaso che i cristiani che le leggeranno, avranno ben poca volontà di farsi circoncidere, e pochissima gli ebrei di accettare dei simili proseliti. In esso Egli fa anche un'apologia di se stesso e della religion naturale che egli aveva adottata, e una pittura a neri colori degli ebrei e delle loro violenze e persecuzioni, e finisce per un rimprovero che fa al magistrato cristiano di quella città di accordare loro tanto potere e tanta autorità. Il primo libro ch' egli scrisse contro le tradizioni rabbiniche e l'immortalità dell'anima, è in portoghese e porta il titolo di <i>Examen das tradicoens phariseas conferidas con la ley escrita por Uriel jurista hebreo, com reposta a hum Semuel da Silva, seu falso calumniator. Esame delle tradizioni farisaiche paragonate con la legge scritta da Uriele giureconsulto ebreo, con una risposta a certo Samuele da Silva, suo falso calunniatore</i>. È stampato in Amsterdam senza data di anno, ma verso il 1624, ed è di una estrema rarità.</p>
--	---

LARA	
KAYSERLING	DE ROSSI
<p>David de Yshac Coen da, n. à Hambourg en 1602, Haham de la communauté israélite portugaise de Hambourg, où il mourut le 10 octobre 1674. Lexicographe très-renommée, il publia l'ouvrage <i>Kheter Khehunnah</i> et entretint des correspondances littéraires avec plusieurs savants et hommes d'état chrétiens tel que J. Buxtorf, Théophile</p>	<p>DAVID COEN portoghese, stabilito in Amsterdam e poi in Amburgo, dove è morto nel 1674. Quivi egli pubblicò nel 1667 in folio col titolo di <i>Cheder cheuna, Corona del sacerdozio</i>, un ampio <i>Dizionario talmudico e rabbinico</i>, il cui scopo è di dimostrare la congruenza e l'affinità de termini talmudici e rabbinici colle lingue orientali ed</p>

<p>Spizelius, qui le nomma le plus grand hébraisant de son siècle, e. a. (1) Il traduisit de l'hébreu en espagnol: <i>Tratado del Temor Divino</i>, extracto del doct. libro llamado <i>Resit hohmá</i>, traduzido nuevamente del Hebrayco. Amsterdam, en casa de Menasseh b. Joseph b. Israel, 5393=1633. (210 pp.). <i>Tratados de los Articulos de la Ley Divina</i>, repartido en 10 articulos... Compuesto por...el señor Rab. Moseh de Egipto..., del sñor Eliau Uziel... à la vulgar Española por... dédié à Abraham Israel da Vega. Amsterdam, Gillis Joosten, 1652</p> <p><i>Tratado de Moralidad</i>, y Regimiento dela Vida del celebre y muy docto Señor Moseh de Egipto, tradizido de la lengua hebrea a nuestro Romance por... Hambourg, G. Rebenlin, 5422 = 1662. (50 pp.).</p>	<p>europee. Ma rimase imperfetto non oltrepassando la lettera jod. Un prodromo di quest'opera insigne dal 1648 era uscito in Amsterdam. Diede anche tradotti in ispaguolo i <i>Canoni etici</i> del Maimonide e i suoi <i>Trattati degli articoli della legge e della penitenza</i>, ed un altro <i>del timor di Dio</i> tratto dal <i>Rescid chochima</i>. Varie altre opere egli avea per le mani da lui accennate e promesse in un avvertimento che sta in fine di quel Dizionario, le quali non uscirono.</p>
--	---

MENASSEH BEN ISRAEL	
KAYSERLING	DE ROSSI
<p>n. à Lisbonne en 1604, vint avec son père <i>Joseph Ben Israel</i> à peine âgé de quelques années à Amsterdam, où il devint disciple du <i>Haham Yshac Uziel</i>... Dans les sciences diverses il fit des progrès si rapide qu'il fut nommé en 1622 Haham et professeur par une des communautés israélites portugaises d'Amsterdam. Quatre ans plus tard il érige à Amsterdam la première imprimerie hébraïque de laquelle sortirent une quantité d'ouvrages hébreux et espagnols. Prédicateur excellent, écrivain facile et productif, il était en correspondance suivie avec les érudits chrétiens les plus fameux de son époque, ainsi qu'avec Christine, reine de Suède, et plusieurs hommes d'état et il inspira un respect universel. Ses ouvrages théologiques, apologétiques et historiques écrits en espagnol, en portugais, en latin et en hébreu, quoique d'assez médiocre portée, furent très estimés. Menasseh a le grand mérite</p>	<p>portoghese e uno d'È più laboriosi e più grandi scrittori che abbia avuto la nazione ebrea nel XVII secolo, nacque in Portogallo nel 1604. Giuseppe suo padre essendo stato colà sottomesso all'inquisizione per l'ebraismo che professava, e privato d'È suoi beni, segretamente ne partì con la moglie Rachele Soeira e col figlio, e venne in Olanda, dove il nostro Menasse fu istruito nella lingua ebraica da R. Isaac Usiel, e vi fece in poco tempo progressi sì rapidi, che morendo il suo maestro, gli successe nella carica di rabbino della sinagoga Nevè scàlom di Amsterdam all'età di soli 18 anni compiti. Egli cominciò a predicare di 15 anni, e i suoi discorsi in età sì giovanile, com'egli stesso attesta nella II parte del suo <i>Conciliatore</i>, furono applauditi. Di 17 compose una <i>Grammatica ebraica</i>. Parecchi anni dopo egli prese moglie, e sposò Rachele della famiglia degli Abrabeneli, da cui ebbe due figli, Giuseppe e Samuele, e una figlia Anna di nome. Com'è opinione tra gli ebrei che quella famiglia sia della reale discendenza di</p>

d'avoir entrepris de rouvrir aux juifs l'Angleterre, qui leur était fermée depuis le règne d'Edouard I. Dans ce but il se rendit en 1655 en personne à Londres et y commença d'actives démarches auprès de Cromwell, qui lui fit un accueil très honorable et lui accorda une pension honorifique, mais Menasseh n'en jouit pas long temps : il mourut à son retour de Londres le 20. novembre 1657 à Middelbourg. (1)

On lui mit l'épithape suivant:

No Mvrio por qen el cielo
vive con
svprema gloria y sv plvma a
sv memoria
in mortal dexa en el svelo.
Sa do benaventurado Haham Menaseh
Ben Israel.
Faleceo en 14 Kislev anno 5418.

Son portrait fut peint par Rembrandt.

Conciliador, o de la conveniencia de los lugares de la S. Escripura, que repugnantes entre si parecen. Francoforte (Amsterdam) 1632.4.

Seg.da Parte: Amsterdam, Nic. De Rvenstein, 5041 (sic)=1641.4.

Tercera Parte: Amsterdam, Semuel b. Israel Soeyro, 5411=1651.4.

Quarta y ultima Parte: Amsterdam, Semuel b. Israel Soeyro, 5411=1641.4.

Cet ouvrage est traduit en latin par Dionys Vossius (1634, 1687), en anglais par E. H. Lindo (1842).

De la Resurreccion de los Muertos. Libros III. En los cuales contra los zaduceos se prueva la immortalidad del alma, y resurreccion de los muertos.

Amsterdam, en casa y á costa del autor, 5396=1636.12; parut en même temps en latin, traduit par l'auteur, 1636.

De la Fragilidad humana, y inclinacion del hombre al peccado, dividido en dos partes. Parte Primera. Amsterdam 5402=1642.8.

Cet ouvrage, aussi traduit par l'auteur en latin 1642, est dédié à Davis Vaz, Jahacob Gabay Enriques, Refael Penso, Yshac Netto, Yshac Coronel, Yshac

Davide, così egli si gloriò moltissimo di questo spozalizio e splendore di parentela tanto che n'è suoi libri che n'è suoi colloquj cogli ebrei e co' cristiani, ed ebbe anche il coraggio di farlo nella dedica del suo libro *Dell'immortalità dell'anima* a Ferdinando III imperatore. V. l'articolo di Abrabanele. Egli ebbe anche la pazzia, se crediamo al Vossio, di sostenere alla presenza di molte persone che da quel suo matrimonio ne sarebbe nato il Messia. Il nostro Menasse disimpegnò con onore l'impiego di predicatore e di rabbino di quella università, e lo continuò sino agli ultimi anni della sua vita. Ma non essendo l'onorario sufficiente al suo sostentamento, introdusse e stabilì a casa sua una ben fornita stamperia ebraica, dalla quale uscirono molte belle, pregiate e rare edizioni, e di cui ne diede in seguito la cura e il maneggio ai suoi figli. Unì anche la mercatura, e mandò nel Brasile il suo cognato Efraim Soeiro per farvi fortuna. Questo è quello ch'egli attesta nel suo libro *De termino vitae* p.237. Ma non trovo né in questo né in verun altro d'è suoi libri, che ho quasi tutti raccolti in questo mio gabinetto e sotto gli occhi, ch'egli abbia viaggiato a Basilea per ritrovare il fratello Efraim colà stabilito, e vi abbia esercitata la mercatura per suo consiglio, come nota il *Dizionario storico degli uomini illustri* dell'Advocat, e quello di una società di letterati, e prima di loro il Pocockio, e temo molto che questi signori non abbiano confuso il Brasile con Basilea. Avea l'idea di fare egli stesso il viaggio del Brasile, e tanto nella dedica che nella prefazione del II tomo del *Conciliador* si mostra ben disposto e molto vicino ed effettuarlo, ma non consta che egli lo abbia eseguito. Esegui bensì quello dell'Inghilterra, dove si portò nel 1656 sotto Cromwell, che lo accolse molto graziosamente; ma non trovando colà quel che egli credea e sperava, ne ripartì per la Zelanda, e morì in Middelburgo verso il 1657 in età di 53 anni. Gli ebrei d'Amsterdam vollero il suo corpo e lo seppellirono con onore e pubbliche spese. L'Uezio che lo conobbe personalmente, fa dei grandi elogj della sua dottrina e del suo carattere, ch'egli trovò dolce, placido, docile, lontano dalle superstizioni degli ebrei, e aggiunge di più che era schietto e non lontano dal conoscere la verità. Nella qual cosa quanto

Mocata et David Abendana.

Gratulação de... em nome de sua Nação ao celsissimo *Principe de Orange, Frederique Henrique*, na sua vinda a nossa Synagoga de T. Torah, em companhia da seren. *Raynha Henrica Maria*, dignissima consorte ao august. *Carlo*, Rey da Granda Britannia, Francia e Hebernia. Recitada em Amsterdam aos XXII. de mayo de 5402=1642.4.

Dédié a Doct. *Abr. Ferrar, Aharon Coen, Yeosuah Yesurun Rodrigues, Moseh de Mesquita, Jahacob Coen Enriques* et *Abraham Franco*.

Oracion Panegirica à S. Magesdad la Reyna de Suecia. Amsterdam 1642.4.

Thesouro dos Dinim que o povo de Israel he obrigado saber, e observar. Comp. Por....

Amsterdam, Eliau Aboab, 5405=1645.8.

Cet ouvrage consiste en 5 parties dont les trois premières parurent : Amsterdam 1645, la 4^o partie parut : Amsterdam 1647 et la 5^o avec le titre :

Thesouro dos Dinim. Ultima parte na qual se cõtem todos os preceitos, ritos e ceremonias que tocão a hua perfeyta *Economia*. Amsterdam, Joseph ben Israel, 5470 (sic a. l.de) 5407=1647. (210 pp.) 8.

Dédié aux Parnasim de Talmud Torah à Amsterdam Doct. *Abraham Ferra, Abraham del Pardo, Doct. Jahacob Bueno, Jahacob del Soto, Imanuel Franco, David Abravanel Dormido* et *Jahacob Athias* ; le cinquième part est dédié à *Abraham* et *Yshac Pereyra*.

פּדֵיָהּ Piedra gloriosa, o de la Estatua de Nebuchadnesar, onde se expone la mas essecial del Libro de Daniel. Con mucha y diversas authoridades de la S.S., y de antiguos sabios.

Amsterdam 5415=1655.12.

Cet ouvrage, dédié à Isaac Vossius, est orné par le quatre aux-forte de Rembrandt. מְקוֹמֵי יִשְׂרָאֵל

Esto es Esperanza de Israel.....Trata del admirable esparzimento del los diez Tribus, con muchos puntos, y istoria curiosas. Amsterdam, Semuel b. Israel Soeyro, 5410=1650.8.

egli si sbagli lo dimostrano le opere del nostro autore, che direttamente o indirettamente attaccano la religione cristiana e pertinacemente difendono il giudaismo. V. la *Biblioteca nostra giudaica anticristiana* p.65 e segg. Ma com'egli era molto civile, manierofo, affabile e indulgente, sapeva conciliarsi l'amicizia e la stima anche dei cristiani, e segnatamente dei dotti, dei quali non l'Uezio solo, ma parecchi v'erano, e degli uomini anche più grandi di quÈ tempi come i Vossii, il Barleo, l'Episcopio, il Grozio, che erano divenuti suoi intimi amici. E v'ha anche taluno tra essi, come il Barleo, che lo lodò di troppo, e ne fu vivamente criticato. V. il Wolfio T. I p. 779. Il fatto sta che il nostro Menasse era uomo di grand'ingegno e di una vasta erudizione, teologo, filosofo, interprete, e che ai suoi lumi univa anche la cognizione di molte lingue. Egli avea perciò dei gran diritti alla stima dei dotti. Ma avea anche i suoi difetti e singolarmente una vanità eccessiva, la quale lo portava a vantare di troppo se stesso, i suoi talenti, la sua scienza, le sue opere, la sua chimerica reale parentela, e i sognati dominj della sua nazione, e che lo portò finalmente al sepolcro, facendolo intraprendere un viaggio sulla lusinga di trovare delle migliori ricompense. L'Uezio stesso dovette accorgersene, il quale scrive nel *Comentario* delle cose sue, che Menasse «vantava alle volte avanti di lui ch'egli era parente del re David, che i suoi figli n'erano consanguinei, e che egli avea generato a Davide dei nipoti». Le sue opere sono state stampate e scritte in varie lingue, in ebraico, latino, spagnuolo, portoghese e inglese, e alcune tradotte anche in olandese e in tedesco, e sono... *Conciliator sive de Convenientia locorum sacrae scripturae quae pugnare inter se videntur, Conciliador* o de la *Convenencia de los lugares de las escriptura* etc. In ispagnuolo in 4 tomi in 4.º Amsterdam 1632, 1641, 1650, 1651. Il I volume ha la data di Francfort, ma è stampato in Amsterdam, ed è stato anche tradotto in latino dal Vossio. Questa e l'opera più insigne, la più utile e la più rara del nostro autore, ma contiene anch'essa delle questioni e dei tratti contro la religione cristiana. V. la citata *Biblioteca nostra giudaica anticristiana*. Il Wolfio n'avea fatto sperare un'intera traduzione, che non

2° éd. Smyrna, Jed. Ibn Gabbai, 1659. 12. 3° éd. Amsterdam, Is. Fundam, 1723 8; traduit en latin (par l'auteur) 1650, en anglais par M. Wall 1651 et 1850; en hollandaise par Jan Bara 1666, en hébreu 1697, en allemande 1691 et 1782.

מקוה ישׂראל Esto es *Esperanza de Israel*. Reimpresion del libro... sobre el origen de los Americanos, publicado en Amsterdam 5410 (1650) con un preambulo..., y el retrato, y la biografia del autor por *Santago Perez Janquera*. Madrid 1881. (YXXVII, 126, 4 pp.). 8.

Las humildes suplicaciones... En nombre de la Nacion de los Judios à su Alteza el Señor Protector *Oliver Cromwell* de la Republica de Inglaterra, Scotia y Yrlandia: Traduzido del original Ingles. En Londres 1655. (1)

Dinim de Sehita e Bedica. Amsterdam 1636 12. v. *Liturgie*, Oraciones del mes.

si è eseguita. 2.° *De Creatione problemata* xxx, in 12. Amst. 1635. 3.° *De resurrectione mortuorum libri III* 8.° min. ib. 1636. Il libro è diretto contro d'È sadducei e loro seguaci. L'autore lo pubblicò anche in ispagnuolo nello stesso anno *De la resurrection de los muertos libros III* 12. Amst. 5396, facendone delle due edizioni due diverse dediche, la prima in data dei 20 di febbrajo, la seconda del 1 d'aprile. La latina è dunque anteriore, ma la spagnuola ha di più il prologo al lettore, e varie altre differenze di poco rilievo. 4.° *De termino vitae libri III* 12. Amst. 1639, e Lond. 1699. Lo eccitò il Bevoriccio a comporlo e a dare il suo sentimento sopra questo punto, e però lo scrisse in latino. Mostra che v'ha un termine fisso di vita, ch'esso è mutabile, che la divina prescienza è conciliabile col libero arbitrio. 5.° *Dela fragilidad humana* 4.° Amst. 1642, e in latino *De fragilitate humana* 8.° nello stesso anno. 6.° *Thesouro dos dinim, o Tesoro dei riti*, che il popolo d'Israele è obbligato di sapere osservare, in portoghese in 8.° 5 parti ibid. 1645. L'ultima parte che tratta dell'economica, è stata stampata dopo e nel 1647, e l'intera opera è stata colà ristampata nel 1710. È un ben ordinato compendio dei riti degli ebrei degno di esser letto anche dai cristiani, se fosse in lingua più comune, e che per giusto sentimento del Wolfio merita d'esser trattato in latino. 7.° *Mokvè Israel, Esperança de Israel* in ispagnuolo, 8.° Amst. 1650, e in latino *Spes israelis* nella stessa forma, anno e luogo. L'originale spagnuolo è stato stampato in Ismirne nella stamperia del Caf Nahat nel 1659 e in Amsterdam nel 1723. È stato anche tradotto in inglese da Mosè Wall e stampato nel 1651, in olandese sotto il titolo *De Hoop van Israel*, e stampato in Amsterdam nel 1666, in ebraico da Eliakim figlio di Giacobbe e stampato nella stessa città nel 1698 e nel 1763, e finalmente in giudeo-teutonico e stampato nel 1691, e in Francfort sul Meno nel 1712. L'autore presa l'occasione della relazione di Antonio Montezino che si dà intera in fronte, tenta di trovare l'esistenza delle x tribù in varie parti e il loro ritorno non seguito sinora, ma da seguire ai tempi del Messia. Lo Spizelio de altri lo hanno confutato. 8.° *Piedra gloriosa, o de la estatua de Nebucadnezar* 12. Amst. 1636.

1655. Illustra il capo II di Daniele. 9.° *Nisemad chaiim, Smiracolo di vita* in ebraico 4.° Amsterd. 1652. Tratta dell'anime e sua immortalità, ed è dedicato a Ferdinando III imperatore. Gli esemplari però a uso degli ebrei non hanno questa dedica latina. 10.° un Indice dei luoghi della scrittura rapportati nel *Medràs rabba sul Pent. E V Meglilloth* in ebr. 4.° Amst. 1628 e 1678. 11.° *Vindiciae Judaeorum*, or a *Letter in anwer to certain questions on the nation of the jews* in inglese 4.° Londra 1656. È stato ristampato nella collezione di opuscoli inglesi che ha per titolo *Phoenix*, nel T. II p. 391, e tradotto in tedesco dal Mendelssohn 8.° Berlino 1782. Uscì questo libro in tempo che si trattava di richiamar in Inghilterra gli ebrei, che ne erano stati cacciati sotto Eduardo I, e contiene una loro apologia contro varj capi di accusa, che loro eran fatti. Mostra con forti argomenti che gli ebrei non fanno uso di sangue cristiano né nella loro pasqua, né in verun'altra loro festa. Interpone anche su ciò un solenne suo giuramento, che Mendelssohn rinnova nella prefazione alla sua traduzione, che questi tali riti giudaici sono loro totalmente ignoti. Li difende dalla troppa venerazione del Pentateuco loro imputata, dalle maledizioni e ingiurie contro d'È cristiani, dallo studio di far dei proseliti. Prova per fine che è di vantaggio per l'Inghilterra che non sieno gli ebrei interdetti in quel regno. V. gli *Annali di Helmstadt* all'anno 1782 T.II p.62. 12.° un *Panegirico* della regina Cristina di Svezia e un'Orazione di congratulazione al principe d'Orange... Amst.1642. Quest'ultima, che è presso di me, è in portoghese. 13.° tre *Bibbie ebraiche*, di cui il nostro Menasse è stato l'editore e il correttore. La prima è senza punti, in 8.° e del 1631, la seconda co' punti magnifica in 2 volumi in 4.°, ed è del 1635, la terza parimenti co' punti in 8.° del 1639. Io le possiedo tutte e tre, e sono tutte e tre molto rare. 14.° tre *Pentateuchi ebraici e tre Salterj*. Dei primi e delle tre Bibbie ne parla il Menasse nella prefazione al II tomo del *Conciliador*. 15.° un *Pentateuco spagnuolo* 8.° Amst. 1627 e 1655. La versione non è nuova, né sua, ma tratta della Bibbia di Ferrara, come rilevo dal confronto che ho fatto con quelle edizioni che stanno presso di me. Sono sue le note marginali che notano i precetti affermativi

e negativi e la prefazione, e quella diffusa esposizione dell'argomento d'È capi, la quale sotto il nome di perfetta glosa vien indicata in fronte alla seconda. Questa stessa cosa penso che si debba dire dell'altra edizione del 1646, che il Wolfio dice nel I vol. p. 781 di contenere una nuova traduzione del nostro autore. Consta dal prologo del *Pentateuco* del 1655 ch'egli avea l'idea di pubblicare nello stesso modo l'intera Bibbia in 2 volumi in 8.°. 16.° una *Grammatica ebraica* sotto il titolo di *Scafa berura, Labro puro*, che bella suddetta prefazione alla II parte del *Conciliador* dice d'aver composto di 17 anni, e che andava per le mani di tutti, e che sta ms. nella biblioteca dell'Oppenheimer. 17.° *Pratiche o Discorsi* mss. Attesta nella prefazione della v parte del *Tesoro dei riti* pubblicata nel 1647 che le *Prediche* da lui fatte con sommo applauso n'È 25 anni addietro di suo impiego di rabbino erano più di 450. Esse erano in portoghese. 18.° *Lettere* mss. Parimenti attesta nella prefazione suddetta che le *Lettere* scritte ai letterati e signori sopra varj soggetti erano più di 300. 19.° *Note sopra Focilide* mss. Le nomina nella pref. alla II parte del *Conciliador*, e nel *Catalogo* da lui disteso sulle sue opere e rapportato nel T. XIV della *Biblioteca inglese* della Roche tra i libri preparati per la stampa nomina Focilide tradotto dal greco in ispagnuolo. 20.° *De la divinidad de la ley de Moseh, o Libro della divinità della legge mosaica* contro gli Ateisti, ms. È citato in ambedue le anzidette prefazioni, e nel citato *Catalogo* tra i non finiti. 21.° *Continuazione della storia di Giuseppe Flavio e note* sulle sue opere, mss. e nominate in quelle prefazioni. È la stessa coll'*Historia judaica*, di cui parla il *Catalogo*. 22.° *Biblioteca sacra o rabbinica* ms. accennata nella seconda prefazione, e di cui confessa l'Hottingero d'aver fatto uso nella *Biblioteca orientale*. 23.° *Somma della teologia ebraica* ms. È accennata nella pref. della parte III del *Conciliador*. 24.° *De cultu imaginum contra pontificios* ms. Lo porta tra i libri finiti e preparati alla stampa il *Catalogo* stesso del nostro autore pubblicato dal Pocockio. 25.° *Liber contra religionem christianam* ms. Lo accenna lo Spizelio e forse è il libro portoghese confutato dal Kiddero, o il *Colloquio middelburgense* di

un rabbino portoghese che confuta il Muller, come congettura il Fabricio; e il Wolfio. V. di questi due ultimi libri la mia *Biblioteca giudaica anticristiana* p.67 e segg. 26.° *Apologia* in difesa della varia lezione di varj libri ms. La trovo nominata nella III parte del *Conciliador* p.74. 27.° *Gli Aforismi d'Ippocrate* tradotti in ebraico, una *Confutazione del libro dei preadamiti*, una *Filosofia rabbinica*, un *Trattato della scienza d'È Talmudisti* in tutte le facoltà, ed un altro *intorno alla disciplina o studj d'È rabbini*. Sono riferite queste opere come ideate solamente o promesse nel *Catalogo* inserito nel II tomo della *Fenice*. Così i fine della *Pietra gloriosa* promette un *Trattato della necessità della tradizione*. Qualche altro è accennato o negli indici, o dagli autori, diverso di titolo, ma che conviene in sostanza coi descritti sinora. Lo Spizelio e dietro di lui il Bartoloccio tra le opere lasciate imperfette fanno menzione di un *Nomenclatore ebreo ed arabo*, e qualcosa d'arabo promette nel libro *De termino vitae* p.236. È facile che quello fosse preso dalla *Parafrasi arabica* di Saadia, ch'egli aveva ms., e di cui aveva già fatto uso nelle aggiunte alla I parte del *Conciliatore*. V. la prefazione alle medesime che trovasi alla p.169 della II parte. Il Rodriguez de Castro congettura anche nella sua *Biblioteca rabb.* P. 565 dalla conformità dello stile che il nostro autore abbia tradotto dall'inglese in ispagnuolo l'*Apologia per la noble nacion de los Judios* che si stampò in Londra sotto il nome finto Di Eduardo Nicholas nel 1649, e si ristampò in Ismirne nel 1659. Da tutto ciò si può dedurre che egli avea una mente e una fantasia fervidissima e piena di idee, dei gran lumi e della grande facilità nell'ordinare ed eseguire le opere che progettava, il cui numero si sarebbe certamente accresciuto di molto, s'egli non fosse mancato in un'età immatura. Al suo genero, come nota lo Spizielio, ancorché poco amante di libri, legò per testamento il tesoro ch'egli possedeva, di mss. e di libri rabbinici del valore di 10 mila fiorini, tra 'quali v'aveva un *Targum arabico sopra la Torà*, che è quello di Saadia poc'anzi menzionato. Il Pocock scrisse la vita di Menasse e la premise alla ristampa del libro *De termino vitae* da lui fatta in Londra nel 1699.

OLIVEIRA	
KAYSERLING	DE ROSSI
<p>Selomoh de, fils de <i>David de Israel de Oliveyra</i>, homme très instruit, qui mourut le 23 septembre 1658. Selomoh fut professeur et prédicateur de plusieurs sociétés de bienfaisance à Amsterdam et plus tard Haham de la communauté isr. Portugaise de cette ville. Il mourut le 4. Sivan 5468=le 23. mai 1708. Libro yntitulado <i>Enseña á pecadores</i> que contiene diferentes obras, mediante las quales pide al hombre piedad á su Criador. Amsterdam, David de Castro Tartas, 5426=1666. 12. Traduit en portugais par Oliveyra, v. <i>Hurwitz</i>. Une autre édition avec le titre: <i>Ensenha a pecadores...</i> Hecho imprimir á costa de un zeloso israelitica. S.l.n.d. (Amsterdam). 12. <i>Laberintos</i> que formão a figura do frontespicio da fabrica da Esnoga Sancta fabricada sumptuoza nesta cidade de Amsterdam. Estes Laberintos formas s. conceito sobre os 13 Artiguos de nossa Santa Ley, glizados em versos heroico os versos do canto Ygdal Elohim Hay. Amsterdam, Uri Levi, 5435=1675. Fol. plano, des chants à la fête de l'inauguratio de la synagogue. <i>Sermão</i> no alegre estreamento e publica celebridade da Esnoga. Amsterdam, David de Castro Tartas, 5435=1675. 4. v. <i>Sermoës</i>, p. 18-36. ים צץח Hes-Haym <i>Arvore de Vidas</i>, Thezouro da Lingua sancta. Dedicado a os Ss. Parnasim de Talmud Torà, y Thezoureiro de Hes- Haym. Un autre titre: <i>Es Haym, Arvol de Vidas</i>. Em que florecem os ramos que produzem todas as rayzes das palavras da Sagrada Escripura, com a explicação de hum verso para su intelligencia, e a declaração em Español, conforme se costuma ladinar nas Escolas. Amsterdam, David de Castro Tartas, 5442=1682. (6, 72ff.) 8. ייה רענן <i>Sajjit Raanan Alphabeta Hebraico</i>, declarando em Portuguez. (I.) Das palavras das Misná. (II.) Das uzadas das Gueramá. (III.) Das Artes Episculativas (IV.). Das Sciencias Contemplativas. Como se achaõ nas compoziçoemas dos Autores. S.l... n.d. (Amsterdam, Davis de Castro Tartas, 1683). (44, 4pp.) 8. אילן שענפיו מדובין <i>Ilan scheanafaw merubin</i>. <i>Vocabulario</i> da</p>	<p>Salomone, ebreo portoghese d'Amsterdam, e maestro del Medras o accademia di studj in quella università nazionale, fiorì verso la fine del XVII secolo e morì nel 1708. Per istruzione d'è suoi studenti pubblicò i seguenti libri elementari, I.º una breve <i>Grammatica ebraica</i>, a cui tien dietro una caldaica ancor più breve, scritte in portoghese, 12 Amsterd. 1689. 2.º <i>Tesoro della lingua santa</i> sotto il titolo di <i>Etz charim, Albero della vita</i>, che contiene tutte le radici del sacro testo in ebraico e in portoghese ib. 1682. Dopo le radici ebraiche segue la dichiarazione in ispagnuolo delle parole caldaiche dello stesso testo. 3.º <i>Alfabeto ebraico</i> che dà una esposizione in portoghese delle parole usate nella Miscnà, nella Ghemarrà, nelle arti speculative e nelle scienze contemplative. 4.º un <i>Vocabolario portoghese ed ebraico</i>. Queste due operette vengono annesse come due appendici al precedente <i>Tesoro</i>. 5.º <i>Darchè noham, Vie gioconde</i>, che contiene secondo l'autore una Logica rabbinica, cioè una chiave per ben intendere le frasi e argomentazioni talmudiche. 12. ibid. 1688. 6.º <i>Darchè adonai, Vie del Signore</i>, od indice dei divini precetti. È soggiunto all'antecedente libro con nuova numerazione di pagine. 7.º <i>Scarscoth gacluth, Catene del termine</i>, e raccolta di tutte le rime ebraiche, e dei varj generi e metri della poesia ebraica 12. ibid. 1665. 8.º <i>Ajeled advim, Cerva amabile, Rettorica ebraica</i>, che somministra dei pezzi morali in prosa e in versi 12. ibid. 1665. Tutte queste rare operette trovansi riunite nel mio esemplare in due volumetti. Si è stampato anche qualche suo <i>Discorso</i>, e qualche <i>Poesia</i>, e nella biblioteca dell'Oppenheimero esiste ms. un suo</p>

<p>Lingua Portugueza, explicado em Hebraico. Os Verbos (I.) Os Adevrbios (2.) Os Nomes (3.) E as Dicçoems (4.) Come está em uzo, e vem todos setidos de cada palavra. S.l.n.d. (Amsterdam, David de Cstro Tartas, 1683.) (53pp.) 8. יד לשון <i>Manual da Lingua Hebraica</i>. Facil para decorar, e compendiosa para exercitar. Recompilada do livro מדפא לשון... Feito no Ano 5441 = 1681. Estampado com licença dos Señores do Mahamad, e aprovação do Señor Haham Y. Abuab, A.B:D., a 18 Hesvan 5449. Em Amsterdam. (Davis de Castro Tartas) p.73. 8. Ces deux ouvrages avec un appendice «Adiçoems nas Rayzes do Hes- Haym» (7pp.) portent le titre commun: יד לשון דל שפהים <i>Livro da Gramatica Hebrayca e Chaldayca</i>. Estilo breve e facil. Dedicado a os Ss. Parnasim de Talmud Torà e Therzoureyro de Hes Haym. (Amsterdam). En casa de David Tartas por Semuel Teyxeyra. 5449 = 1688. (50pp.) 8. <i>Sermam Funeral</i> as deploraveis memorias do muy reverendo e doct. Haham R. Yshac Aboab, pregado em Bet-a-Haym 28 Adar 5453=5. avril 1693. Amsterdam, Mos. Dias a Costa de Selomoh Lopes Colaso, 5470 = 1710. <i>Calendario fazil y curioso</i> de las Tablas Lunares Calculadas con las Tablas Solares. Industria nueva de... ,para computar los tiempos de los Mezes de la luna... perpetuamente. En cuyo Calendario se señale los dias solennes y fiestas de todo el año... y ansi mas una Tabla de las Parasioth etc. (14, 2 pp.). Amsterdam 1666; ibid. 1726; joint avec le Pentateuque, Amsterdam 1666 ; ibid. 1726. <i>Circulo de los Tequphot</i>, append. à Orden de Bendiciones. Amsterdam 5447 = 1687. 8. פדה שושן <i>Perach Schouschan. Ramillete de Flores</i>, colhido no jardi das artes, que levaõ o estudiozo ao saber: breve compendio do que em sustancia contem cada sciencia, e sua definição, contem 50 discursos, tratados de grande noticia. Juntados e dispostos por... a pedimento de... Yshac de Matitya Aboab em Amsterdam no Anno 5447 = 1687. Ms. de 337 (360) pp. et 27 (32) pp. impr. 8. Ce ms. écrit par B.S. Godines à Amsterdam en 1690, contient: ניא הויין <i>Valle de Vizao</i>, que da noticia das artes liberaës e de todas as sciencias, da grammatica, da logica, etc. 13 traités. שדה צופים <i>Floresta de vigilantes</i>, sobre as virtudes, e triumpho da moralidade, da vontade, da razão, etc. 10</p>	<p><i>libro astronomico.</i></p>
---	----------------------------------

<p>traités. למודי אל <i>Doutrina divina</i>, e propozições das regras, das artes; grammatica hebraica, logica, etc. 18 traités. <i>Adevrtencias</i> e contas sobre as conjunções da luna, e suas dependencias, etc. אלה מועדי הי <i>Rezaõ das Festas</i>, o Taboas dos Calendarios e dos Parasiot. <i>Computos dos tempos</i> e suas calidades, com suas distinções, e rodas curiozas. <i>Computo dos mezes</i> ou calendario annual perpetuo. <i>Calendario geral</i>, e modo de fazer calendarios. <i>Circulos dos Tequphot</i> e sua declaração. <i>Serie dos annos</i>, das couzas maes memoraveis. <i>Documento geral</i>. <i>Doutrina particular</i>, pour ce dernier v. <i>Yshac de M. Aboab</i>. <i>Computo da intercalacas dos Annos</i>. Ms. de 200 pp., écrit à Amsterdam en 1668.</p>	
---	--

PIMENTEL	
KAYSERLING	DE ROSSI
<p>Abraham Cohen, rabbin célèbre disciple de <i>Saul Levi Morteira</i>, vécut à Amsterdam, où il enseigne les sciences rabbiniques et composa en hébreu son ouvrage מנהגת כהן; plus tard il devint Haham de la communauté sir. Portugaise de Hambourg. <i>Questoës e Discursos Academicos</i> que compoz e recitou na illustre Academia Keter Thora o Haham R..., e juntamente alguns sermoës compostos por o ditto... (Hambourg) 5448 = 1688. (212 pp.) 4. Cet ouvrage, dédié à <i>Yshac Nuñez Henriquez</i> à Hambourg, dat. 14. Sebat 5448, contient e. a. une oraison funèbre à <i>Moseh Israel</i>, Haham à Hambourg, et deus discours de <i>Yshac</i> et <i>Abraham Cohen Pimentel</i>, fils du Haham nommée aux jours de treize années.</p>	<p>Abramo, membro della sinagoga spagnuola in Amsterdam intorno alla metà del secolo XVII, pubblicò in portoghese alcune <i>Questioni e Discorsi accademici</i>, e in ebreo un'operetta intorno ai riti ebraici intitolata <i>Minchad coen, Obblazione del sacerdote</i> 4.º Amsterdam 1668, che è stimata.</p>

PINEDO	
KAYSERLING	DE ROSSI
<p>Thomas de, n. à Trancoso, province de Beira, en 1614; son père se nomma Pinheiro, sa mère appartient à la famille de Fonseca. Quoique élevé à Madrid par des jésuites, il fut persécuté par le tribunal de l'inquisition; il se réfugia en Hollande, vécut quelque temps à Amsterdam et mourut le 13 novembre 1679. Pinedo, parent de <i>Miguel de Silveyra</i> et de <i>Pedro Teixeira</i>, était philologue, renommé par son commentaire de Stephanus, achevé le 29. septembre 1676, qui parut sous le titre Στεφανος περα πολεων <i>Stephanus de Urbibus</i>, quem primus Thomas de Oinedo Lusitanus Latii jure donabat et observationibus scrutinio variarum linguarum... detectis illustrabat. המוכים מכל כהדת' Amsterdam, Jonge, 1678. Fol.</p>	<p>Tommaso (de), ebreo portoghese. L'edizione ch'egli ha fatta in Amsterdam nel 1678, dell'Epitome degli etnici di Stefano Bizantino, la latina versione e le giudiziose riflessioni e note, di cui l'ha arricchita, lo qualificano per un uomo di grande ingegno e di molta dottrina, e per tale vien lodato dal Colomesio, e dal Fabricio. La giustizia ch'egli rende in due diversi luoghi di questo libro al merito che ha il cristianesimo d'aver abolite le molte superstizioni degli egizj e tutti i mostri delle religioni che dominavano, mostra anche in lui un grande e raro candore. Il Wulfero aggiunge nelle sue note alla Theriaca judaica d'aver sentito dalla sua bocca un grande elogio del nostro salvatore.</p>

SILVA	
KAYSERLING	DE ROSSI
<p>Semuel de, Portugais, médecin à Amsterdam. <i>Tratado de la Tesuvah</i>, o Contricion, traduzida palabra por palabra de lengua Hebrayca en Español po el Doctor... Amsterdam 5373 = 1613. (44 pp.) 4. (Traduction d'un traité de Maimuni). <i>Tratado da immortalidade da alma</i>, composto pelo Doutor... em que tambem se mostra a ignorancia de certo contrariador de nosso tempo, que entre outros muytos erros deu neste delirio de ter para si e publicar, que a alma do homem acaba juntamente com o corpo. Amsterdam, Paul Ravensteyn, 5383 = 1623. (178 pp.) 8.</p>	<p>Samuele, medico portoghese d'Amsterdam sul principio del sec.XVII. Avendo avuto il mezzo d'aver avuto in mano ms. prima che si pubblicasse, l'<i>Esame delle tradizioni farisaiche</i> d'Uriel Acosta, in cui si negava e impugnava l'immortalità dell'anima e la legge orale, pensò di prevenirlo con un'apologia, la quale sotto il titolo di <i>Tratado da immortalidade da alma</i> si stampò in quella città in portoghese in 8.º nel 1623. Così quell'empio libro trovossi confutato prima che uscisse. Nel titolo non nomina l'Acosta che sotto il nome di certo <i>contrariador de nosso tempo</i>, ma lo svela in seguito alla p.137. Noi abbiamo nelle mani quest'apologia che è rarissima, anche per sentimento del Wolfio che più diffusamente la descrive nel III vol. p. 1115. Il dotto</p>

	medico fu impegnato a comporla da' più ragguardevoli personaggi di quella università d'ebrei.
--	---

AUTORI E OPERE CENSITI DAL CATALOGO KAYSERLING (SECC. XV E XVI)

AMATO LUSITANO
<p>Juan Rodriguez de Castel Branco, où il nacquit en 1511. Il étudia la médecine à Salamanque et à Santarem et pratiqua ensuite plusieurs années à Lisbonne. Inquiété par l'Inquisition, il émigra à Anvers, passa les Pays-Bas, la France et l'Allemagne; il séjourna à Venise, où il fit la connaissance du médecin <i>Jacob Mantino</i>; puis se rendit d'abord à Ferrare, où il tint des cours publiques sur l'anatomie, et plus tard à Ancone, où il resta jusqu'en 1555. Pour éviter les persécutions du pape Paul IV, il s'enfuit à Pésare et après avoir séjourné quelque temps à Raguse il s'établit en 1558 à Salonique, où il mourut le 21 janvier 1568. Amato avait acquis la renommée d'un médecin excellent par ses remèdes ainsi que par ses ouvrages, surtout par son chef-d'oeuvre «<i>Curationum medicinalium centuriae septem</i>». La première centurie, dédiée à <i>Cosmos de Medicis</i>, duc de Toscane, parut à Florence en 1551; la 2^e, dédiée au Cardinal <i>Hippolyte d'Este</i>, parut à Venise en 1552, la 3^e est dédiée à <i>Alphonse de Lancastre</i>, ambassadeur portugais à Rome, la 5^e à Don <i>Joseph Nasi</i> et la 7^e à <i>Guedella Yahia</i>, poète à Salonique. Les premières quatre Centuriae parurent à Bâle en 1556 et les trois dernières à Venise en 1556. Les Centuriae parurent aussi: Lyon 1576, 1580, Paris 1613, 1620, Bordeaux 1620, Erfort 1646. On prétend qu'Amato a traduit l'histoire abrégé d'Eutrope en espagnol, mais la traduction n'est pas imprimée.</p>

ATIAS, YOM TOB DE LEVI, <i>alias</i> JERÓNIMO DE VARGAS
Fit imprimer en 1553 la bible espagnole de Ferrare.

AUTORI E OPERE CENSITI SOLO DAL CATALOGO KAYSERLING (SEC. XVII)

ABAS, SEMUEL DE YSHAC
<p>n. à Hamburg, rabbin à Amsterdam, où il mourut vers il 1693; dans cet an y parut le catalogue de sa bibliothèque (30 pp. 4). <i>Hobat Alebabot, Obrigaçam dos coraçoens</i>: Livro moral da grande erudiçion e pia doctrina. Comp. na lingua arabica pelo devoto Rabb. <i>Bahia</i> o Dajan filho do R. Joseph.... e traduzido na lingua Santa pelo insigne R. <i>Yeuda Aben Tibon</i>. E agora novamente tirado da Hebraica à lingua Portogueza para util dos de nossa naçam como stilo facil e intelligivel, por.....de boa memoria. Impresso em Amsterdam em casa de David de Castro Trtas, anno de 5430=1670. (438 pp.) 4. Abecedario espagnol S.1.n.a.</p>

ABOAB, IMANUEL

petit-fils de Abraham Aboab, n. à Porto, vécut à Venise et mourut en 1628. Après sa mort ses parents et héritiers firent imprimer son ouvrage, déjà achevé en 1625, une histoire et apologie de la tradition juive, contenant aussi plusieurs notices sur l'histoire des juifs en général et surtout des juifs espagnols et portugais. *Nomologia*, o Discursos legales : comp. por el virtuoso H.R....de buena memoria. (Amsterdam) Estamp. À costa, y despeza de sus herederos en el anno de la creacion 5389=1629 (322 pp.) 4. 2° éd. corregida y emendada por Raby Dr. Is. Lopes. Amsterdam 5487=1727.

ABOAB DA FONSECA, YSHAC

n. en 1605 à Castrodaira en Portugal, ou à S. Jean de Luz; il vint avec Isabel da Fonseca, sa mère, en 1612 à Amsterdam et devint disciple de Yshac Uziel. En 1626 la synagogues «Newe Salom» le nomma Haham et après l'union des trois synagogues, la communauté israélite portugaise d'Amsterdam le confirma dans cette dignité. En 1642 il se rendit en qualité de Haham d'une communauté israélite nouvellement fondée au Brésil, d'où il retourna en 1654 à Amsterdam et y reprit sa place comme Haham, comme professeur de l'Académie de Talmud Torah et comme président de différentes académies. Aboab, prédicateur excellent, poète et homme très-instruit, exerça une grande influence sur sa communauté; il mourut âgé de 88 ans le 4. avril 1693. Voici son épitaphe : "Sa do felise em vida y em morte o ynsigne Sr. H. H. R. Adar 2° administrov 70 y viveo 88 annos. Agé de 81 ans Aboab fut gravé par A. Nachtegael. Le catalogue, de sa bibliothèque, qui avait été vendue bientôt après sa mort, parut à Amsterdam 1693. De Barrios dit de lui: «Al sagrado *Pentateuco* tan sano *Paraphrasea* que no anda en buenos pssos quien no sigue sua carreras. Torno en Hebreo de Hispano la cabalistica *Puerta del Cielo* que labrodocto sin yerro el Jaxam *Herrera*. Por sus dievrsos *Sermones* di versos a impresion seria, y su *legal Theologia* no es de Theologia lega».

Parafraſis comentada de sobre el Pentateucho, approuvé, par *Jahacob Sasportas*, *Imanuel Abenatar* et *Selomoh de Oliveyra*, et dédié a *Jahacob Enriques*, *Abraham Mendes de Silva*, *Mose de Matatya Aboab*, *Abraham de Jeuda Toro*, *Danie Jeuda*, *Espinosa*, *Abraham Teles*, *Yshac Mendes Pena* et *Joseph Jesurum Lobo*, Parnasim del K. K: de T. Torah. Amsterdam, en casa de Jahacob de Cordova, 5441 = 1681. Fol.

Semon en memoria de Abr. Nun. Bernal, v. Elogios que zelosos dedicaron... p. 1-12; v. y aussi ses élégies p.77 ff. et 114 ff.

Sermon funebre en memoria de Dr. Joseph Bueno. Amsterdam 5429 = 1669. (13 pp.)

Sermaõ no alegre estreamente e publica celebridade da Esnoga. Amestradam 1675; v. Sermões que pregarão etc. p. 1-14.

Sermão... por Hatan Torah Sr. *Jahacob Israel Henriques*. Amsterdam, David de Castro. Tartas 5438=1678 (20 pp.)

La philosophia legal. Amsterdam 4.1

De la conligacion de los 13 Articulos de la Fè, feito pelo H.H.R. Yshac Aboab, no Bresil 5396 = 1636

Les ouvres cabalistiques écrites en espagnol par *Abraham Coen Herrera*, «Casa de Dios» et «Puerta del Cielo», ont été traduites par Aboab en hébreu (Amsterdam, Ym. Bonveniste 5415 = 1645) Il est aussi auteur de poésie Hébraïques, D'une confession de péchés (Viduy) (Amst. 1666), d'un traité sur la peine et la récompense dans la vie future, intitulé כשמתיימם (ms), d'une grammaire hébraïque et d'élégies différentes (mss.).

CARDOSO, YSHAC (FERNANDO)

n. en 1615 à Celorico, village de Provincia de Beira, étudia la philosophie, la physique et principalement la médecine a Salamanque. Quelques années il pratiqua à Valladolid et à Madrid comme physico mr. En 1645 il quitta l'Espagne pour se rendre a à Venise, où il confessa publiquement le judaïsme; il vécut plus tard à Vérone où il termina ses jours vers 1680. Il était en relation avec *Semuel Aboab*, rabbin de Venise, et avec *F. Brielli*, rabbin de Mantoue, qui lui envoya pour le livre «Las Excelencias» un sonnet hébreu. De Barrios dit de lui: «El Doctor y Poeta..., que en Madrid se llamo Fernando Cardoso, hizo con notable elgancia, y erudicion los libros que intitulo el primero Del color verde, dedicado a Donna *Isabel Henriques*, el segundo de los Provechos de beber nieve, dirigido al *Rey Phelipe Quarto*, el tercero latino de Philosophia libera con la dedication al Senado de Venecia, el quarto de la Excelencia de Israel con la direction am Astelodamo y deboto *Jahacob de Pinto*, y de quinto de varias Poesias».

Discurso sobre el monte Vesuvio, insigne por sos ruinas, famos por la muerte de Plinio, del prodigioso incendio del año de 1631, y sua causas naturales, y el originen verdadeiro de los terremotos, y tempestades. Madrid, FR. Martins, 1632.

Panegyrico y Excelencias del color verde, simbolo de esperança, hyeroglifico de victoria ; Dédié à D. *Isabel Henriques*. Madrid, Fr. Martins, 1635.

Oracion Funebre en la muerte de *Lope de Vega Carpio*, laureado de las Musas, dedicado al Duque de *Sessa*. Madrid, Juan Gonzales Viuda, 1635.

Utilidades del agua y de la nieve, del beber frio y caliente ; dédié à Philippe IV. Madrid, Alonso Martins Viuda, 1637.

Si el parto de 13 y 14 mezes es natural y legitimo. Madrid, 1640. Fol.

Las Excelencias y Calunias de los Hebreos. AMsterdam, David de Castro Tartas, 1679. (451pp.)

La dédicacion à *Jacob de Pinto* est datée: «Verona, 17 Março de 5438».

Deux lettres de Yshac Cardoso à *S. Aboab* et le réponse de celui-ci ont été publiées récemment.

Nous communiquons la lettre qu'il lui a écrit en lui envoyant «Las Excelencias», Verona, 23. julio 1679: «Esto libro, entre la variedad y la doctrina va buscar la censura de Vm., para que le examine con su juicio, y le mejore con su aprobacion, algunos discorsos son ben necesarios contra las calunias que nos opone las malicia, y podran ser provechosos por lo que representa nostras obligaciones. Tiene muchas erratas, q. el estampador tuvo tardança en el tiempo, y prissa no mirar bien, el original tanto en la ortografia, y sustancias de la palabras qto. En olvidar en la mren muchas allegaciones, como yo las tenia puesto, qdo. No assiste el autor siempre son los errores muchos en la estampa Vm. Suplira con su erudicion nuestra rudeza, y con su benignidad nuestros defetos. Gde. Ds. A Vm. Con las felicidades q. merece su gran virtud, y sapiencia. De Vm. Mui aficionado
El Dr. *Yshac Cardoso*».

CASTRO, RODRIGO DE

n. à Lisbonne au milieu du 16. siècle, étudia la médecine à Evore et à Salamanque, et retourné à Lisbonne, il y pratiqua son art avec beaucoup de bonheur. Menacé de l'Inquisition il quitta le Portugal et se rendit avec sa famille à la Haye et en 1594 à Hambourg, où il mourut en 1629. Rodrigo de Castro écrivit en latin «dos famosos libros, uno de la enfermedad de las mugeres, y otro del Medico Politico» et en portugais: *Tratado de Herem*, em o qual a serca desta materia, eo que sobre ela há pouco aconteceu por duas vezes se apontão alguas couzas mui proveitózas, e curiozidades notaveis em estilo facil e aprazivel. Parte primeira Divida em XXV Dialogos en os quais são interlocutores Filaleto, Eudoxo, Sincero, e Resamo. Com duos registros, hum dos capitulos, outro das couzas mais notavêis, que nesta primeira parte se contem. Impresso em Amsterdam, s.d. (XVII, 349, I pp.) Cet ouvrage, écrit à cause de Haliza, donnée à sa belle- sœur, acte religieux usuel chez les juifs en cas que le frère, c'est-a-dire le mari de la belle-sœur. Soit mort sans lignée, est cité avec le titre: *Trattato de Halissa* en o qual sen desta Materia Dialogi XXV. S. I. 1614.

FARRAR (PHARAR), FERAR, ABRAHAM

n. à Porto, bien à distinguer d'une autre Docteur *Abraham Farrar* ou *Pharar* «el viejo», aussi nommée *Simon Lopes Rosa*, président de la communauté israélite portugaise «Beth Jahacob», la plus ancienne fondée à Amsterdam il mourut le 14 décembre 1618. Notre Abraham Farrar, parent de *Jacob Tirado*, fondateur de la communauté ci- nommée à Amsterdam, où il devint ami de *Menasseh ben Israel*, qui lui dédia son ouvrage «Thesouro dos Dinim». «Judio del destrierro Lusitano, Abraham Farrar en el language Hispano los Preceptos pintó le la Ley fuerte, que coge lauros, y enseñanças vierte». Il mourut à Amsterdam en 1663. Declaração das seiscentos e trze Encomendanças da nossa Santa ley, conforme a exposição de nossos Sabios, mui necessaria ao Jaudaismo : com a Taboada della sseguinto as Parasioth, e no fim estão annexas as distincções das penas, em que incorrem os transgressores e outras curiosidades. Amsterdam, em casa de Paulo de Ravenstein. Por industria e despeza de A.F..., Judeo do destrierro de Portugal. Ao.5387 =1627. (310 pp.)

LEON (LEÃO), MANUEL DE

orig. De Leyria, m. à Amsterdam.

Triumpho Lusitano, Applausos festivos, sumptuosidades regias nos augustos Desposorios do Inclyto D. Pedro Segundo com a Serenissima Maria Sofia Isabel de Baviera Monarcas de Portugal.

Relatão-se as Grandezas; narrão-se as Entradas; referem se as festividades que se celebrarão na insigne cidade e corte de Lisboa desde II. De Agosto até 25 de Outubro de 1687. Bruselas 1688 (328 pp.)

(Une « Sylva en estilo jocoso » de 93 vers dédié à D. Geronimo Nuñez da Costa, agent du Portugal).

El Duelo de los Aplausos, y Triumpho de los Triumphos, retrato de Guilielmo III., Monarcha Britanico. Panegyrico en la entrada que hizo en el Haya. Hayae Comit. 1691. (VII, 20 pp.)

(Avec le portrait de Guillame III; dédié à la princesse de Soissons en Savoie).

Examen de Obrigacoes. Testifica hum filho, que os pays engendrao, amao, doutrinao os filhos por *dependencia*, reconhece que o mayor beneficio que deve a seu pay he o dos Estudos das divinas letras. Discursos morales deduzidos da sagrada escritura. Amsterdam, Abril 1712. (IV, 39 pp.)

Gryfo Emblematico, Enigma moral. Dedicado à Diogo de Chaves. S.l.n.d (Amsterdam)

Certamen de las Musas en los Desposorios de Francisco Lopes Suasso, Barão e Auverne. Ms.

MORTEIRA (MORTEYRA, MORTERA), SAUL LEVI

n. à la fin du 16^e siècle à Venise, où vivaient en même temps plusieurs personnages de ce nom, p.e. : Joseph de Saul Morteira, qui a été peut-être le père de notre Saul; Moseh Morteira en 1611, à Paris, et conduisit en 1615 son cadavre à Amsterdam. Elu Haham dans cette ville, il y exerça cette charge jusqu'à sa mort, le 9. février 1660. Ce fut lui que enseigna et excommunia Ben. De Spinosa. Morteira est l'auteur d'une collection de discours religieux int. שאול לבעה (Amsterdam 1645) et d'un ouvrage hébreu sur l'immortalité de l'âme, œuvre qui n'existe plus. «Imprimió», dit De Barrios, «raros Sermones, la Divinidad provo de la Ley, desbarato las Sinensas Objeciones: noto las Contradiciones de falsos Enseñamientos: Persiguió los fraudulentos, y en circa de doctos grados, defendió sacros Ballados con armas de documentos».

Sermão Funeral feito em bet-a-Haim nas obsequias de seu d. Talmid R. Moseh de Mercado. Amsterdam 1652 (I.I ff.)

Sete Discursos Academicos, é predicaveis que pregarão os Montes. V. Dialogos dos siete Montes, Amsterdam, 1767. 4. v. *Jessurun*

Providencia de Dios con Ysrael, y Verdad, y Eternidad de la Ley de Moseh, y Nulidad de los demas Leyes. Comp. por el Señor H. Morenu Arab...que su alma goze de la gloria con los Justos. Ms.

De cet ouvrage, cont. 71 chap., écrit par Morteira en hébreu et traduit aux dépens de *Yshac Gomez de Sos(s)a* en espagnol, se trouve un ms. «copiado de suo orixinal en Amsterdam 5434=1674» (383 ff. Fol.) dans la bibliothèque de la ville de Hambourg; un autre ms. écrit par Michael Lopez à Amsterdam en 1703 se trouve dans la Bodlejana. Un ms. écrit par *Jehuda Machaben* en 1664 (480 pp. 4) dans le Cat. B. Has. (no. 518) et dans le Cat. De Mueller de 1870 (no. 481). Un exempl. En portugais, «emendado por H. H. R. *Moseh de Aguilar*» et avec la notice «nao se acha outro exemplar em idioma potuguez» est mentioné Cat. Jesurun 2.

La 3^e partie ou plutôt un extrait de cet ouvrage intitulé : *Da Verdade da Ley*, e *Providencia de Dios com seu povo* se trouve «copiado do original par Jacob del Soot» dans la bibliothèque de Almanzi (HB, VI, 89), chez De Rossi (Bibl. jud.-

antichr. 30), et un autre, écrit par *Jehuda Machaben* et finit Tamus 1663 (II, “£/, ff.4), dans la Bodlejana, ainsi que dans la bibl. saraziane et à Madrid.

Repuesta à las objeciones con que el Sinense injustamente calumnia al Talmud. Compuesto en el año de 5406=1646. Ms. de 124 pp. 4.

Cont. una polémique contre *Sixte de Sienne*. Les 3 premières pages contiennent un poème intitulé: *Argumentos contra os Noserim* em forma de verso.

Un autre ms. «delamano y pluma de my *Mosseh de Leão Henriquez*» (122 ff. 4) se trouve dans la bibliothèque de la ville de Hambourg. Le même ouvrage avec le titre: *Respostas sobre 23 preguntas, y Preguntas hechas por un Clerigo* al H.H. R..., y Respuestas est mentionnée dans le Cat. de *S. Jesurun*.

Tratado sobre as Figuras por el H.H.R.....Copiado en Rotterdam, anno de 5490=1730. Ms. de 17 ff. 4. C’est une lettre à *Abraham Jessurun*.

NETTO, ABRAÃ DE JOSEF

Declaracio de los Pũtos. Estãmpado por industria de... Venetia, Pietro e Lor. Brag-(adini), 1622.

PARDO, DAVID

fils de *Joseph Pardo*, le premier Haham de la communauté israélite portugaise «Beth Israel» à Amsterdam, et depuis l’union des communauté séparées en 1639, Haham de la communauté unie et avec Menasseh ben Israel, Morteira et Ysh. Aboab membre du rabinat; il mourut le 19. amrs 1657 à Amsterdam. Son épitaphe come celui de son père et son fils Mr. D.H. de Castro a communiqué (Grafst. 60, 63). La traduction espagnole de l’ouvrage moral «Hoboth ha-Lebaboht», composé par *Bahie de Joseph*, qu’avait faite *Zaddik de Joseph Formon*, fut transcrite par David Pardo en lettre latines.

Libro intitulado *Obligacion de los coraçones*, compuesto por el excelentissimo señor el grande Rabenu Moseh de Aegyptco (!) traduzido agora de nueva de hebraico en lengua Española por..., hñio del Haham *Joseph Pardo*. En primero de Nisan de 5370 annos de la creacion del mundo. Por despesa del Señor *David Senior*. (Amsterdam 1610).

PEREYRA, ABRAHAM ISRAEL

al. *Thomas Rodriguez Pereyra*, n. à Madrid, persécuté par l’inquisition, il se rendit à Venise et alors à Amsterdam. Très estimé à cause des ses richesses et de ses talents, il a été plusieurs années président de la communauté portugaise d’Amsterdam et comme tel adhérent de la secte religieuse de Sabbatai Zevi. Pereyra qui mourut à Amsterdam en 1699, avait cinq fils et trois filles; Rebecca l’une d’eles fut l’épouse de *Jacob de Pinto*, l’autre, nommée Raquel, celle de Abraham Cuitiño. «Sus fructiferas y doctrinales hojas permanecem en dos salutiferos libros, que compuso intitulado uno «Certeza del Camino», y otro «Espejo de la Vanidad del Mundo» que celebraron doctos varones...».

La Certeza del Camino, dedicado al Señor Dios de Israel, en lugar de sacrificio sobre su ara por expiacion de decado de Autor. Amsterdam, David de Castro Tartas, 5426=1666. (316 pp.)

Cet ouvrage, travail de douze année, divisé en douze parties et chaque partie en 6,7,8, ou 9 chapitres, est approuvé par *Moseh Rephael de Aguilar* et *Yshac Naar*, et traite de la providence divine, de la vanité du monde, de la misère humaine, de l'amour et de la crainte de Dieu, des vertus, des vices, etc.

Espejo de la Vanidad del Mundo, comp. por... Amsterdam, Alex. Janson, 5431 = 1671. (508 pp.).

Approuvée par *Yshac Aboab*, *Moseh Raphael de Aguilar* et *Jos. Pardo*, avec les sonnets de *Yshac Orobio de Castro* et *Daniel Levi de Barrios*, v. aissi : RdPE. p. 60 Livro que contem o termo e codicoës con que os Srs. Do Mahamad do K.K: de Talmud Torá admitiraõ o legado que nelle constituiõ *Abraham Pereyra* de 46000 fl. Juntamente o modo con que hu e outro se ha de distribuir... Amsterdam, Athis, 5419 = 1659.

Les status d'une société de bienfaisance fondée par Pereyra.

Discursos legales sobre la verdad de la Ley. Amsterdam, 5432 = 1672. Ms.

PINA, PAUL DE

de Lisbonne; en 1599 il partit pour Rome pour s'y faire religieux. Le médecin *Eliau Montalto*, qui séjournait en même temps à Livourne et auquel il porta une lettre de recommandation de *Diego Gomez Lobato*, aussi nommé *Abraham Cohen Lobato*, cousin de *Paul de Pina*, l'en empêcha, en conséquence il professa le judaïsme, la religion de ses ancêtres, et se nomma Rehuel Jessurun. Il retourna encore une fois à Lisbonne et se rendit en 1601 au Brésil et de là en 1604 à Amsterdam. Membre renommé de la première communauté «Beth Jahacob», «Paulo de Pina a Belgas Horicontes Dialogo instruye de sagrados montes», il composa en 1624: *יכרח שבעה הרים Dialogos dos Montes*, auto que se representou com a mayor aspectação, e solemnidade da Synagoga Amstelodama de Beth Jahacob, na festa celebre de Sebouth, Anno 5384. Composto pello Erudito Senhor H.H.R.Rehuel Jessurun, anéxo vaõ sete Discursos Academicos e predicaveis que prégeraõ os Montes. Impresso por order do Senhor *Aharon de Chaves*, o ancião; e por sua despeza. Emendado, e corregido dos errores typographicos por R. *Yshac de Eliau Hisquiau Acohen Belinfante*, Amsterdam, na officina typographica do Gerh. Joh. Janson, em casa de Israel Mondovy. Anno 5527 - 1767. (12 et 100 pp.) Avec : «Aprobacion de Haham *Selomh Salem*, dat. Ros Hodes Sivan 5527, Dedicatoria a o magn. E virtuoso Senhor *David de Aharon Jessurun*, Parnas Presidente de K.K.», de *Aharon de Chaves*, d. 25. Adar Seny 5527, avec une «Dézima» du même et quelques poèmes hébreux.

Après un «Prologo que diz a Terra» (p. I-10) les dialogues commencent (p. II-44) et alors «começa cada qual a alegar sua razão em methodo de Sermão».

De p.45 «Discursos Academicos... comp p. *Saul Levy Morteira*», chaque discours est alterné par des chants de chœur ou «Os Musicos», trois stances de quatre lignes. Le I. discours de p.47-53; le 2. de p. 55-61 ; le 3. de p. 63-68 ; le 4. de p. 75-79 ; le 6. de p. 81-85 ;le 7. de p. 87-91. De p. 93-100 un monologue en vers.

Livro de Beth ahaim do K.K.: de Beth Jahacob. Ms. Ce ms. De l'année 1619 en possession de la communauté israélite portugaise d'Amsterdam, contient en ordre chronologique les noms des israélites portugais enterrés dans le cimetière de Groet.

ROSA, DUARTE LOPES (MOSEH)

n. à Beja (Portugal), médecin et poète, vécut longtemps comme nouveau-chrétien, séjourna à Roma et s'établit ensuite à Amsterdam, où professa en 1680 franchement le judaïsme et fut membre de l'Académie de los Floridos.

Alientos de la Verdad en los clarines dela fama paraque pegone con inextinguibles ecos por el orbe la politica, generosidad, y acierto con que eternizó su nombre en la Europa el excell. D. *Manuel Telles da Silva*, Conde de Vilar Mayir, nupcial Embaxador del invicto Monarcha Lusitano à la magnifica corte del Ser. Elector Palatino desde el dia quel lego S. Exc. A Manheim hasta la hora de embarcarse en Rotterdam para Lixboa, conduziendo á la inclita *Maria Sofia*, esposa del aug. D. Pedro Segundo, Rey de Portugal. Amsterdam, Yacomo de cOrdova, 1688. (52 pp.) 4. Dédié a *Joseph de la Vega*.

Soneto dedicado a la Magestade da Seren.a Prinzesa de Neuburgo D. *Maria Sofia*, agora Rainha de Portugal em sua felice união come l Rey D. *Pedro II*. S.l.n.d. (Amsterdam). Fol.

(*Soneto*) Ao excell. Senhor Principe Senescal de *Ligue*, Marquez de Arronches, em louvor do Penegyrico que sua Excellencia dedicou a real Magestade del Rey D. *Pedro II*., nosso Senhor que Deos guarda. Const. De 8 octaves. S.l.n.d.

Panegyrico sobre la restauration de Inglaterra en la coronacion de las inclitas Magestades de *Guillermo III*. Y Ser.a *Maria* por Reyes de la Gran Bretaña. Por... Amsterdam Ao. 1690 (II, 52 pp., 123 copl.)

Elogios ao felice nacimiento do Seren.o Infante de Portugal D. *Francisco Xavier*, filho das inclitas Magestades de D. *Pedro II*. E de *Maria Sofia*. Amsterdam 1691.

Luzes de la Idea y Academicos Discursos que se proposieron en la ilustre Academia de Amsterdam en el año de 1683, intit. los *Floridos de la Almendra*, con otros flores del ingenio á diferentes y varios assumptos. Ms.

Novellas Espanholas. Ms.

ROSALES, IMANUEL (JACOB) BOCARRO FRANCES Y

nommé par l'empereur Ferdinand III. «Comte palatin», n. à Lisbonne en 1588. Il étudia la médecine et obtint ses degrés à Montpellier. Pendant son séjour à Rome, il lia amitié avec *Galileo Galilei* et étudia la mathématiques et l'astrologie avec beaucoup d'empressement. Il vécut quelque temps à Amsterdam, mais déjà en 1637 à Hambourg et célébra les ouvrages de *Menasseh ben Israel*, de *Abudiente*, de *Zacuto Lusitano* et d'autres israélites portugais. Rosales mourut en 1662.

Tratado de Cometas que apareceraõ em Novembro pss. De 1618. Lisboa, Craesbeek, 1619.

Anacephaloesis da Monarchia Lusitana. Lisboa 1624. Poème portugais divisé en 4 parties de 131 ou 133 octaves, dédié à *Philippe III.*, roi d'Espagne, et à quelques ducs et princes. La 2^o édition, corrigée par l'auteur et augmentée par une traduction latine, parut: Hambourg 1644. Fol.

Luz pequena lunar e estallifera da Monarchia Lusitana: explicação do primeiro Anacephaleosis impress. Em Lisboa 1624. Sobre o Principe encuberto e monarchia alli prognosticada, porque os Castelhanos impediraõ imprimirem-se com outras. Rom 1626.

Brindis nupcial e egloga panegyrica, representada dos Senhores *Isahac e Sara Abas*. Hambourg 1632. 8. Cette allégorie est précédée d'une sorte de dialogue allégorique de *Yeoshua Abendana*.

Verdadera composicion del mundo mathematico y philosophico por el D..., poeta laureado. Ms. Ce ms., chez W. IV, p. 947, est peut-être identique avec le ms. Cité par Ba. III, 196: *Comentario sobre a verdadeira composiçãõ do mundo* contra Aristoteles.

AUTORI E OPERE CENSITI SOLO DAL DIZIONARIO DE ROSSI (SECC. XV E XVI)

CHAVIV, MOSÉ

di famiglia originaria di Spagna, ma nato a Lisbona. Avendo dovuto partire dalla sua patria per motivi di religione, com'egli stesso attesta nell'epigrafe del *Comento* d'Aben Ezra, si rifugiò nel regno di Napoli. Nel 1496 egli si trovava in Bitonto castello della Puglia, ove compose il suo *Darche noeham*; nel 1488 a Napoli, ove pubblicò il *Comento* d'Aben Ezra *sul Pentateuco*; e nel 1492 continuava il suo soggiorno in quella città, avendovi in detto anno pubblicato il *Pedach decarai*, eccellente grammatica di antico scrittore anonimo, come ne fan fede le epigrafi di queste edizioni da noi rapportate nÈ nostri *Annali ebreo-tipogr. del sec XV*, nelle quali si fanno del nostro autore grandissimi encomj. Egli fu anche per qualche tempo a Otranto, dove compose il suo *Comento sul Bechinàdolàm*. Le sue opere sono I.^o *Marpè Lascon, Medicina della lingua*, opuscolo di poche pagine che tratta delle parti e primi elementi della grammatica, stampata prima in CPoli in picciol 4.^o sul principio del secolo XVI, e ristampato in Venezia in 8.^o nel 1546.

2.^o «Darche noeham», *Vie d'amenità*, o amene, che contiene le regole e varj generi della poesia. È stampato col precedente nei suddetti luoghi. 3.^o *Comento del Bechinad olam* stampato col testo medesimo ed altro commento in Ferrara in 4.^o nel 1552, di cui noi parliamo nel nostro *Comentario storico della tipografia ebraica di quella città* pag. 2 e segg.. 4.^o Machane elogi, Campo di Dio, opera filosofica e teologica e s. sul gusto del *More nevochim* accennata dal Sabtai, il quale porta anche un altro libro del nostro autore intitolato *Kol adonai beroach, La voce del*

Signore in forza, ma senza additarne l'argomento.

CHIVAN, GIUSEPPE

di Lisbona fiorì nel sec. XV, e compose I.° un *Comento sui Salmi*, che è stampato con quello del Kimchi e col testo in fol. In Salonichi l'anno 1522, di cui un rarissimo esemplare membranaceo conservasi in questa nostra biblioteca. 2° Un *Comento sulle Afaroth o Lezioni pro* nella Bodlejana e viene lodato dal Zacuto e dall'Aboab per ammirabile. Il Conforti, che chiama l'autore Giuseppe figlio di Giuda, conviene anch'egli che quel Comento è molto stimato.

JACHIA, DAVID

figlio di Salomone di Lisbona, morto nel 1465, si fece ammirare per la vastità d'è suoi lumi in molte scienze e compose un'ottima Grammatica ebraica, la quale porta il titolo di *Lescon l...*, *Lingua dei dotti*, ed è stata stampata nel 1516 e 1542 in CPoli, e in Pesaro senz'anno. Egli vi aggiunse in fine col titolo di *Scelel alkadesc, Stelo sacro*, un trattato di poesia dal quale molto ha preso il Buxtorio nel suo *Tesoro* e di cui pubblicò il Genebrardo in l'... tradotti in latino gli ultimi due capi. Ghedalia e Jachia e il Conforti lo fanno autore di un altro libro intitolato *Teila ledaeid – Lode di Dio*, che Giacobbe e suo figlio medico del sultano Solimano finì e stampò in CPoli. Egli non accennano l'argomento, ma il Saitai e il Jechiel soggiungono che tratta degli articoli fondamentali della religione, confondendolo manifestamente con un libro di ugual titolo di messer David figlio di Leon che tratta d'è suddetti articoli. Giacobbe scrisse dei *Consulti legali*, e Ghedalia altro suo figlio, medico anch'egli e rabbino di quella città, lo *Scisha enam, I sette occhi*, piccola e rara operetta ch'io possiedo, in prosa rimata, la quale illustra le varie scienze e facoltà ed è stampata in CPoli senza data. Narra il Jachia nel suo *Scalsceled* fogl. 63 ch'egli fu impegnato dai caraiti per tentare la loro unione coi rabbaniti, ma che essa non ebbe effetto per il rifiuto che fecero questi ultimi di accettarli.

JACHIA, GIUSEPPE

figlio di Davidde portoghese, trovavasi nel ventre della madre, quando Giuseppe suo avo uscì colla sua famiglia di Lisbona per venire a stabilirsi in Italia. Sendo egli approdato a Pisa e da Pisa venuto a Firenze, quivi nacque il nostro autore nel 1494. Ma quattr'anni dopo sendo morto l'avo in Ferrara, ove si era fissato, accolto da quel duca con molta gentilezza, passò il padre a piantare il suo domicilio in Imola, dove il nostro Giuseppe coltivò con impegno le lettere e servì quell'università d'ebrei in qualità di rabbino per tutto il tempo della sua vita, sinché consunto dallo studio che faceva giorno e notte colà ne finì il corso nel 1539 in età di soli anni 45. Così in attesta il figlio stesso Ghedalia nel suo *Scalsceled* fogl. 66, il quale fa inoltre del genitore un grande elogio come di un uomo universale e dotto in tutte le scienze. Le sue ossa furono a tenore delle sue disposizioni mandate dieci anni dopo

in Safed e sepolte in questa città dal celebre Giuseppe Karo. Abbiamo di lui I.° un *Comento degli Agiografi* fol. Bologna 1538, da me descritto nÈ miei Annali e rapportato anche nella *Biblioteca giudaica anticristiana* per i molti tratti ch'egli ha contro la nostra religione. Esso è stato ristampato nel *Keiloth mosce*, o nella *Bibbia rabbinica* d'Amsterd. nel 1633. Consta dalle epigrafi che l'autore finì di comporre il *Comento delle V Meghilloth* e dei *Salmi* in Imola l'anno 1527, anno del famoso sacco di Roma fatale anche per gli ebrei. Terminò i Proverbj sulla fine di quell'anno, e il Daniele nel 1528 in Massa di Fiscaja in casa del suo suocero don Ghedalia ben Jachia, ove avea dovuto ricoverarsi per le burrasche della Romagna, e donde è venuto il doppio e insigne errore di alcuni bibliografi che riferirono l'edizione a quell'anno e a Massa di Toscana o di Carrara. Nell'anno seguente compì i *Paralipomeni* e l'opera.

2.° Tora, o La legge luce, che tratta dell'eterna felicità dell'anima, del paradiso, dell'inferno e del secolo futuro, 4.° Bologna 1538, ristampato di seguito in altre città. Due altre sue opere inedite restarono consunte dal fuoco di Padova. Il padre non morì che nel 1543, quattr'anni dopo la morte del figlio, e fu anch'egli, se crediamo al nipote, un uomo molto dotto nella sacra scrittura, nella filosofia, e in grammatica e poesia, nelle quali facoltà lasciò alcuni libri mss.

MALCÙ (MOLKO), SALOMONE

portoghese era d'origine ebraica, ma nato e allevato nella religione cattolica e impiegato a Lisbona nella reale segreteria. Sedotto da David Rubenita Lemlein si fece ebreo e prese il nome di Salomone Malcù. In Turchia e in Italia, dove si rifugiò abbandonando il Portogallo, fece nella sua nuova religione e nella letteratura ebraica dei progressi sì rapidi che divenne ben presto al dir degli storici ebrei un portento di dottrina. Predicò pubblicamente nelle sinagoghe su ogni materia della legge scritta, e orale, e di cabbala, e riscosse l'universale ammirazione. A chi se ne mostrava sorpreso dicea ch'egli avea un angelo tutelare che gli svelava gli arcani più astrusi d'ogni scienza, e si spacciava per uno dei messaggeri del Messia. Dominato dal falso zelo di far dei proseliti, ebbe l'impudenza di presentarsi a Francesco I re di Francia e a Carlo V imperatore per predicar loro l'ebraismo e pervertirli. Il primo ne risè. Il secondo irritato per un attentato di tanta temerità ordinò sul fatto che fosse preso e abbruciato vivo e il nostro nuovo apostolo passò dal colloquio coll'imperatore al rogo in Mantova nel 1533. Davide suo compagno fu preso anch'esso, mandato ai ferri in campagna e punito colà di morte. Malcù compose in ... dÈ suoi fratelli e anche di Salonichi un volume *Derascoth*, o *Discorsi*, dissertazioni, in cui mostra i vari luoghi del *Pentateuco*, specialmente..., che è stato stampato 4.° nella medesima città nel 1529, e ristampato in Cracovia nel 1570, e in Amsterdam nel 1709. Lasciò pure un altro piccol libro cabalistico intitolato *jad kanè*, *Bestia di...*, nel quale espone alcune sue visioni, stampato in Praga e in Amsterdam senza data. Quelle sue visioni sono relative all'imminente liberazione degli ebrei, alla distruzione delle..., a cui alludeva anche l'iscrizione che a guisa di occulto oracolo portava addosso, fatta a ricamo.

NACHMIAS, ABRAM

portoghese. Egli scrisse dei libri di medicina, di cui due che riguardano il metodo della cura relativamente all'emissione di sangue e alle purghe, e alle febbri ardenti,

sono si tradotti e stampati in latino in Venezia nel 1591 e nel 1604. Un'inedita medica ebraica vien rapportata nel *Catal.* della biblioteca di Adriano Giunio, come vengon rapportati nel *Chenesed aghedola* dei mss. suoi *Consulti*.

NASSÍ, GIUSEPPE (JOÃO MICAS)

cristiano portoghese fatto ebreo, che chiama Vasi nel cristianesimo Giovanni Mica, visse nel CPoli nel sec. XVI, e quivi pubblicò sotto il titolo di *Ben porad josef, Figlio fruttifero Giuseppe*, in 4.º nel 1577 una *Disputa di religione* da lui avuta colà con un cristiano, e distesa da R. Isacco Oukeneira, che si trovava presente, V. la mia *Biblioteca giudaica anticrist.* p.41 e 81. Un esemplare di questo rarissimo libro io vidi nell'Ambrosiana, e l' Aboav lo chiama nella *Nomologia* duca di Nacsia e corona onoratissima degli ebrei portoghesi.

SALOM, FIGLIO DI ABRAMO

portoghese fiorì sulla fine del XV secolo in Lisbona ed era contemporaneo di R. Josef Chivan. Egli compose sotto il titolo di *Kav venahì, Poco e puro*, due Comenti ambedue stimati, uno sopra i Salmi che è stato stampato in Mantova nel 1562, in Cracovia nel 1598 e in Hannover nel 1616, ed un altro sopra i Proverbj, che è stato stampato per la prima volta, senz'anno e luogo, e ristampato in Salonichi nel 1522, e nella Bibbia rabbinica Bombergiana de 1517 e di Amsterdam del 1724. Quella prima sconosciuta edizione che noi abbiamo dissotterrata, ed abbiamo nelle nostre mani unitamente alle due seguenti, e stata fatta il Lisbona intorno 1492, ed è descritta nella nostra operetta *Delle ignote antichissime edizioni del sacro testo*, stampata in E-langa, p.7, e n'È nostri *Annali del sec. XV* p.143.

SEBA, ABRAMO

nativo di Lisbona, fiorì sul principio del sec. XVI, ed è autore del *Tzeror ammor, Fascicolo di mirrz*, che è un *Comento del Pentateuco* molto stimato dagli ebrei, ma che si estende, come nota il Simonio, principalmente sul senso morale ed allegorico. È stato stampato in CPoli nel 1514, i Venezia ed in Cracovia e ms. in questo nostro gabinetto nel codice 8. Il Pellicano lo tradusse in latino, e conservasi la sua traduzione ms. nella biblioteca pubblica di Zurigo. Egli ha anche il *Tzeror achesef, Fascicolo d'argento*, libro che tratta di dinim o di materie legali, e non è un commento sulla cantica, come crede il Bartoloccio. .

AUTORI E OPERE CENSITI SOLO DAL DIZIONARIO DE ROSSI (SEC. XVII)

AGUILAR, RAFFAELLO
portoghese, lodato dal Barios. Si è stampata nel 1661 in Amsterdam in portoghese la sua Gramatica ebraica, e lasciò qualche altra opera ms.
COEN, SAMUEL
di Pisa, portoghese. Si è stampato in Venezia nel 1650 sotto il titolo <i>Tzafanad paanèach, Rivelatore degli arcani</i> , un suo Commento di alcuni luoghi più difficili dell'Ecclesiaste e di Giobbe, diviso in XVI capitoli, i quali contengono colla spiegazione di quÈ luoghi l'esame e lo scioglimento d'importanti questioni. Tal e quella che ci presenta il I.º capitolo, se nel capo III dell'Ecclesiaste si neghi l'immortalità dell'anima, e il capitolo IX, se Giobbe neghi la suddetta immortalità e la provvidenza e la resurrezione dÈ morti. V'ha un altro Samuele Coen di Vienna, che è autore di un <i>Comento</i> cabalistico del Pentateuco stampato in Venezia nel 1690.
UZIELE, ISACCO
portoghese e rabbino in Amsterdam della sinagoga di sua nazione, morto nel 1620. Si pubblicò colà nel 1675 e nel 1710 una sua Grammatica ebraica, e lasciò mss. due libri di <i>Poesie</i> . Il Barios nella vita che ne distese, lo loda per un bravo poeta e matematico.

OPERE CONSULTATE DEL FONDO DE ROSSI

Dizionario Storico degli autori ebrei e delle loro opere – Sala Bolognese, A. Forni, stampa 1978

Biblioteca judaica anticristiana qua editi et inediti judaeorum adversus christianam religionem libri recensetur – Parmae, ex Regio Typographeo, 1800

Memorie storiche sugli studi e sulle produzioni del dottore Giovanni Bernardo de Rossi, Professore di Lingue Orientali da lui distese – Parma, dalla Stamperia imperiale, 1809

- Libri stampati di letteratura sacra ebraica ed orientale della biblioteca del Dottore Giovanni Bernardo de Rossi, Professore di Lingue Orientali divisi per classi e con note*, Parma, dalla Stamperia imperiale, 1812
- Dell'origine della stampa in tavole incise e di una antica e sconosciuta edizione zilografica del dottore G. Bernardo De-Rossi prof. di ling. Or – Parma, dalla Stamperia imperiale, 1811*
- De typografia hebraeo-ferrariensi commentarius historicus quo ferrarienses judaeorum editiones hebraicae, hispanicae, lusitanae recensentur et illustrantur – Parmae, ex Regio typographeo, 1780*
- L' Ecclesiaste di Salomone tradotto dal testo originale dal dottore G. Bernardo De-Rossi professore di lingue orientali – Parma, dalla Stamperia imperiale, 1809*
- De hebraicae typographiae origine ac primitiis seu antiquis ac rarissimis hebraicorum librorum editionibus seculi 15 – Parmae, ex Regio typographeo, 1776*
- Annales hebraeo-typographici sec. 15 descripsit fusoque commentario illustravit Johannes Benardus de Rossi – Parmae, ex Regio Typographeo, 1795*
- Mss. codices Hebraici biblioth. I. B. De-Rossi ling. Orient. prof. accurate ab eodem descripti et illustrati. Accedit appendix qua continentur mss. codices reliqui al. linguarum. Vol. 1-3, Parmae, ex Publico Typographeo, 1803-1804*

TESTI EBRAICI IN LINGUA PORTOGHESE REPERITI NEL FONDO DE ROSSI, PRESSO LA BIBLIOTECA PALATINA DI PARMA

- Selomoh de Oliveyra – *Livro da Gramatica Heb. Et Chald., estampado no Anno 5449 (1689), em casa de David Tartas, por Semuel Teyxeyra*
- Selomoh de Oliveyra – *Hes Haym, Arvore da Vida (ou Thesouro da Lingua Santa), estampado no Anno 5442 (1682)*
- Doutor Semuel da Silva – *Tratado da Immortalidade da Alma (contra Acosta), Amsterdam, Impresso em casa de Paulo de Ravestein, Anno da Criação do Mundo 5383 (1623)*
- R. Isaac Athias – *Perguntas seu Preguntas contra os adversarios, 1621 (in forma di ms)*

TESTI EBRAICI IN LINGUA PORTOGHESE MENZIONATI NEL CATALOGO DE ROSSI MA NON REPERIBILI NEL FONDO OMONIMO

Menashe ben Israel – *Gratulação as Pr. De Orange*, 1642 (appartenente in origine al De Rossi, ma oggi mancante)

Elias Montalto – *Livro em que mostra a verdade de diversos textos e cazos, que alegaon as gentilidadez para confirmar suas seictas* (in forma di ms)

Jonas Rapa – *Resposta a hum papel, afirmando quatro pontos fundamentais da religiã christiam* (in forma di ms)

TESTI EBRAICI IN LINGUA PORTOGHESE REPERITI NEL FONDO DELLA COMUNITÀ EBRAICA DI MANTOVA, OGGI CONSERVATO NELLA BIBLIOTECA COMUNALE

Sermões que pregarã os doctos ingenios do kk de Talmud Torah desta citade de Amsterdam, no alegre estreamento, et publica celebridade da fabrica que se consagrou a deos, para caza de oraçaõ, cuja entrada se festejou em Sabath Nahamú anno 5435 – Em Amsterdam, Em caza et a custa de David de Castro Tartaz, 1675

TESTI EBRAICI IN LINGUA PORTOGHESE REPERITI NELLA BIBLIOTECA CASANATENSE DI ROMA

Sermões que pregarã os doctos ingenios do kk de Talmud Torah desta citade de Amsterdam, no alegre estreamento, et publica celebridade da fabrica que se consagrou a deos, para caza de oraçaõ, cuja entrada se festejou em Sabath Nahamú anno 5435 – Em Amsterdam, Em caza et a custa de David de Castro Tartaz, 1675

TESTI EBRAICI IN LINGUA PORTOGHESE CITATI NEL CATALOGUE OF THE HEBREW PRINTED BOOKS DELLA BODLEIAN LIBRARY – OXFORD

Isaac Aboab – in *Sermões*, Amsterdam, 1675

Moses Abudiente – *Gramatica Hebraica* (in Portuguese, with extracts in Hebrew), Hamburg, 1633

David de Pina Zarphathi – in *Sermões*, Amsterdam, 1675

Samuel Abaz b. Isaac – Portuguese translation of Bahya b. Joseph: *Obrigaçam dos coraçoes*, tirado da Hebraica por..., Amsterdam, 1670

Solomon Oliveyra b. David:

Vocabulario da lingua portuguesa, explicado em Hebraico, Amsterdam, 1683

Talmudic terms explained in Portuguese, Amsterdam, 1683

Livro da Gramatica Heb. et Chald., Amsterdam, 1689

Thezouro da Lingua Sancta, Amsterdam, 1682

Elijah Lopez – in *Sermões*, Amsterdam, 1675

Judah (Arye) di Modena – (*Hebrew-Portuguese vocabulary*, anon.) with Solomon Oliveyra *poem on 13 articles*, Amsterdam, 1675

Bibliografia

Data l'eterogeneità del tema trattato nel presente lavoro, si è preferito organizzare la bibliografia per argomenti, dando l'opportunità, a chi volesse utilizzare questo strumento, di individuare in maniera immediata i riferimenti bibliografici specifici del proprio campo di indagine e ricerca.

OPERE DI CONSULTAZIONE GENERALE

- AA.VV. – *Historia de España y America*, Barcelona, Editorial Vicens Vives, 1971
- AA.VV. – *Historia de España*, dirigida por Ramón Menéndez Pidal, Madrid, Espasa-Calpe
- AA.VV. – *Dizionario Biografico degli Italiani On-line*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma – www.treccani.it
- AA.VV. – *Dizionario Storico del Papato*, diretto da Philippe Levillain, Milano, Bompiani, 1996
- AA.VV. – *Dicionário do Judaísmo Português*, Lisboa, Editorial Presença, 2009
- AA.VV. – *Enciclopedia Biografica Universale On-line*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma – www.treccani.it
- AA.VV. – *The Jewish Encyclopaedia On line* – <http://www.jewishencyclopedia.com/>
- AA.VV. – *Storia di Ferrara*, vol. VI: *Il Rinascimento, situazioni e personaggi*, Ferrara, Corbo, 2000.
- AA.VV. – *The Cambridge History of the Bible*, vol. II: *The West from the Fathers to the Reformation*, by G. W. H. Lampe, Cambridge, University Press, 1969.
- AA.VV. – *Spanish ballads*, chosen by G. Le Strange, Cambridge, University press, 1920
- AA.VV. – *Cancionero de romances (Anvers, 1550)*, edición, estudio, bibliografía e índices por Antonio Rodríguez-Monino, Madrid, Castalia, 1967
- ALBUQUERQUE, Luís de – *Introdução à História dos Descobrimentos*, Coimbra, Atlântida, 1926

- ASCARELLI, Fernanda e MENATO, Marco – *La tipografia del '500 in Italia*, Firenze, Leo Olschki, 1898
- BATTELLI, Guido – *La corrispondenza del Poliziano con il re Don Giovanni*, Firenze, 1939
- BORSA, Gedeon, *Clavis typographorum librorumque Italiae 1465-1600*, Aureliae Aquensis, Valentin Koerner, 1980
- CIBRARIO, Luigi – *Lettere inedite di santi, papi, principi, illustri guerrieri e letterati*, Torino, Tip. eredi Botta, 1861
- Clavis typographorum librorumque saeculi sedecimi*, Aureliae Aquensis, aedibus Valentini Koerner, 1992
- ROJAS, Rafael – *La politica del adiós*, Miami, Ediciones Universal, 2003
- SOLA, Patrizia (a cura di) – *Piccolo dizionario dell'ebraismo*, Milano, Gribaudi, 1995
- WOLF, Johann Christoph – *Bibliotheca hebraea, sive notitia tum auctorumhebr. cujuscunqae aetatis, tum scriptorum, quae vel hebraice primum exarata vel ab aliis conversa sunt, ad nostram aetatem deducta. Accedit in calce Jacobi Gaffarelli index codicum cabbalistic. mss. quibus Jo. Picus, Mirandulanus comes, usus est*, Hamburgi, apud B. Theod. Christophori Felgineri viduam, 1715-1733 ; 4 voll.

OPERE SULLA STORIA DEGLI EBREI E DEI «MARRANI»

- ANSELMO, Artur – *Origens da imprensa em Portugal*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1981
- Associação Portuguesa de Estudos Judaicos – *Os judeus portugueses entre os descobrimentos e a diáspora*, Lisboa, F. C. G., 1994
- AZEVEDO, Lúcio – *História dos cristãos-novos portugueses*, Lisboa, Livraria Clássica, 1975
- BAER, Yitzhak F. – *Galout: l'imaginaire de l'exil dans le judaïsme*, Paris, Calmann-Levy, 2000
- BAER, Yitzhak F. – *Historia de los judíos en la España cristiana*, Madrid, Altalena, 1981
- BAER, Yitzhak F. – *A history of the Jews in christian Spain*, Philadelphia, Jerusalem, 1992
- BEINART, Haim – *Los judios en Espana*, Madrid, Mapfre, 1993

- BENBASSA, Esther e RODRIGUE, Áron – *Storia degli Ebrei Sefarditi. Da Toledo a Salonico* – Ed. Einaudi, Torino, 2002
- BENSABAT AMZALAK, Moses – *A Tipografia Hebraica em Portugal no Século XV*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1922
- BLOCH, Joshua – *Early Hebrew printing in Spain and Portugal*, in «Bulletin of The New York Public Library», vol. 42 (1938)
- BODIAN, Miriam – «*Men of the Nation*»: *the shaping of Converso identity in early modern Europe*, in «Past and Present», 143, 1994
- CANALS PIÑAS, Jorge – *Una canción inedita de Salomon Usque*, Madrid, CSIC, 2004, in *Sefarad, revista de estudios hebraicos sefardíes y de Oriente próximo*, a. LXIV, Fasc. 1
- CARVALHO, António Carlos – *Os judeus do desterro de Portugal*, Lisboa, Quetzal, 1999
- COSTA RAMALHO, Américo - *Estudos sobre a época di Renascimento*, Coimbra, Instituto de Alta Cultura, 1969.
- FARINELLI, Arturo – *Marrano. Storia di un vituperio*, Geneve, L.S. Olschki, 1925
- FOA, Anna – *Ebrei in Europa: dalla peste nera all'emancipazione, 14 – 18 secc.* - ed. Laterza, Roma, 1992
- HUBBARD ROSE, Constance - *Alonso Núñez de Reinoso, the lament of a Sixteenth-Century exile*, Rutherford Madison Teaneck, Farleigh Dickinson University Press, c1971.
- IOLY ZORATTINI, Pier Cesare – *L'identità dissimulata: giudaizzanti iberici nell'Europa cristiana dell'età moderna*, Firenze, Leo Olschki Editore, 2000
- ISRAEL, Jonathan Irvine – *Gli Ebrei d'Europa nell'età moderna, 1550-1750*, Bologna, Il Mulino, 1991
- LARAS, Giuseppe – *La mistica ebraica e il pensiero cabbalistico dello Zohar*, Milano, CUEM, 2004
- LARAS, Giuseppe – *La natura del pensiero ebraico. L'origine del mondo e i concetti di spazio e di tempo*, Milano, CUEM, 2006
- LARAS, Giuseppe – *Spinoza e l'ebraismo*, Roma, Tip. Veneziana, 1978 – Estratto da *Rassegna mensile di Israel*, febbraio 1978
- LATTES, Dante (a cura di) – *Bircat Hammazon con canti e salmi secondo il rito sefardita*, Firenze, Casa Ed. Israel, Tip. Giuntina, 1938
- LEROY, Béatrice – *L'avventura sefardita* – Genova, Ed. ECIG, 1994

- LINDENBERG, Daniel, *Destins marranes*, Paris, Hachette, 2004
- LIPINER, Elias – *Os baptizados em pé: estudos acerca da origem e da luta dos cristãos-novos em Portugal*, Lisboa, Vega, 1998
- MENDES, David Franco e REMÉDIOS, J. Mendes dos [co-autor Manuel Cadafaz de Matos] – *Os judeus portugueses em Amsterdão*, Lisboa, Távola Redonda, 1990
- MODENA, Leon – *Historia de riti hebraici. Vita e osservanza degl'Hebrei di questi tempi*, Venetia, G. Colleoni, 1638
- MUCZNIK, Lúcia Liba – *Ficções e contradições da identidade na «Consolação às Tribulações de Israel» de Samuel Usque*, Braga, Of. Graf. Barbosa & Xavier, 1995
- NAHON, Gérard – *Les hebreux*, Paris, Editions du Seuil, 1963
- NAHON, Gérard – *La Terra Santa all'epoca della qabbalah*, Genova, ECIG, 2000
- NAHON, Gérard – *Métropoles et périphéries séfarades d'Occident: Kairouan, Amsterdam, Bayonne, Bordeaux, Jérusalem*, Paris, Editions du Cerf, 1993
- PACHECO, José – *A Divina Arte Negra e o Livro Português (Séculos XV e XVI)*, Lisboa, Vega, 1988
- PAULO, Amílcar – *A dispersão dos Sephardim, judeus hispano-portugueses*, Porto, Nova Crítica, 1978
- PERANI, Mauro – *La cultura ebraica*, Torino, Einaudi, 2000
- RÉVAH Israël Salvator – *Uriel da Costa et les Marranes de Porto : cours au Collège de France*, Paris, éd. Centre Calouste Gulbenkian, 2004
- RÉVAH Israël Salvator – *Les marranes portugaises et l'Inquisition au XVIe siècle*, in *The Sephardi heritage. Essays on the history and cultural contribution of the Jewes of Spain and Portugal*, London, 1971
- RÉVAH Israël Salvator – *L'hérésie marrane dans l'Europe catholique du 15 au 18ème siècle*, in *Hérésies et sociétés dans l'Europe pré-industrielle, 11-18ème siècle*, Paris, La Haye, 1968
- RÉVAH Israël Salvator – *Chi sono i Marrani*, in R.M.I., XXV, 1959
- ROTH, Cecil – *Storia dei Marrani*, Genova-Milano, Marietti, 2003
- SARAIVA, António José – *Inquisição e Cristãos-novos*, Porto, Inova, 1969
- SHOLEM, Gershom – *Le messianisme juif. Essais sur la spiritualité du judaïsme*, Paris, Calmann-Levy, 1974
- SCHOLEM, Gershom – *Sabbataï Tsevi: le Messie mystique, 1626-1676*, Lagrasse, Verdier, 1997
- SCHOLEM, Gershom – *A cabala e a mística judaica*, Lisboa: Dom Quixote, 1990

- SCHOLEM, Gershom – *Les grands courants de la mystique juive la merkabale gnose, la kabbale, le zohar, le sabbainisme, le hassidisme*, Paris: Payot, 1983
- SCHOLEM, Gershom – *Les origines de la Kabbale*, Paris: Aubier-Montaigne, 1966
- SCHOLEM, Gershom – *La kabbale et sa symbolique*, Paris: Payot, 1966
- SCHOLEM, Gershom – *Il Nome de Dio e la teoria cabbalistica del linguaggio*, Milano, Adelphi, Piccola Biblioteca, 1998
- YERUSHALMI, Yosef Hayim – *Dalla Corte al Ghetto. La vita, le opere, le peregrinazioni del marrano Cardoso nell'Europa del Seicento*, Milano, Garzanti, 1991
- YERUSHALMI, Yosef Hayim – *Sefardica. Essais sur l'histoire des Juifs, des marranes et des nouveaux-chrétiens d'origine hispano-portugaise*, Paris, Chandeigne, 1998
- WAGNER, Max Leopold – *Os judeus hispano-portugueses e a sua língua no Oriente, na Holanda e na Alemanha*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1924
- ZAVAN, Gabriella – *Gli Ebrei, i Marrani e la figura di Salomon Usque*, Treviso, Santi Quaranta, 2004

OPERE SUGLI EBREI IN ITALIA NELL'ETÀ RINASCIMENTALE

- AA.VV. – *Venezia centro di mediazione tra oriente e occidente, secoli 15-16, aspetti e problemi. Atti del 2° Convegno internazionale di storia della civiltà veneziana, Venezia, 3-6 ottobre 1973*, Firenze, Olschki, 1977
- AA. VV. – *L'Inquisizione e gli Ebrei in Italia*, a cura di M. Luzzati, Laterza, Roma, 1994
- AMRAM, David - *The Makers of Hebrew Books in Italy*, Philadelphia, 1909, rist. London, 1963.
- BONFIL, Roberto – *Ebrei in Italia nell'epoca del Rinascimento*, ed. Sansoni, Firenze, 1991
- BONFIL, Roberto – *Cultura e mistica a Venezia nel Cinquecento*, in *Gli Ebrei e Venezia (secoli XIV-XVIII)*, a cura di G. Cozzi, Milano, Comunità, 1987
- FILIPPINI, Jean Pierre – *La Nazione Ebraica di Livorno*, in *Storia d'Italia – Annali. Gli Ebrei in Italia, vol. II* – Ed. Einaudi, Torino, 1997
- GALASSO, Cristina, *Alle origini di una comunità, Ebrei ed ebrei a Livorno nel Seicento*, Firenze, Leo Olschki, 2002

- GRENDLER, Paul F. – *L'Inquisizione Romana e l'editoria a Venezia, 1540–1605* – Ed. Il Veltro, Roma, 1983
- IOLY ZORATTINI, Pier Cesare – *Processi del S. Uffizio di Venezia contro ebrei e giudaizzanti*, Firenze, Leo Olschki Editore
- IOLY ZORATTINI, Pier Cesare – *Fra tre Inquisizioni: i Dias tra il Sant'Uffizio di Pisa, Milano e Venezia*, in *Continuità e discontinuità nella storia politica, economica e religiosa. Studi in onore di Aldo Stella*, Vicenza, Neri Pozza, 1993
- IOLY ZORATTINI, Pier Cesare – *Ebrei sefarditi, Marrani e Nuovi Cristiani a Venezia nel Cinquecento*, in *E andammo dove il vento ci spinse: la cacciata degli Ebrei dalla Spagna*, a cura di G. N. Zazzu, Genova, Marietti, 1992
- LARAS, Giuseppe – *I marrani a Livorno e l'Inquisizione*, in *Livorno e il Mediterraneo. Atti del Convegno «Livorno e il Mediterraneo nell'età medicea», 23-25 settembre 1977*, Livorno, 1978
- LEONE LEONI, Aaron – *La presenza sefardita a Venezia intorno alla metà del Cinquecento. I libri e gli uomini*, in *Rassegna Mensile di Israel*, 2001, vol. 67, n° 1-2
- LEONE LEONI, Aaron – *Mendes, Benveniste, De Luna, Micas, Nasci: the state of the art (1532 – 1558)*, in *The Jewish Quarterly Review*, LXXXVIII, Nos. 3 – 4 (January – April, 1998), ed. Center for Judaic Studies – University of Pennsylvania
- MILANO, Attilio – *Storia degli Ebrei in Italia*, Torino, Einaudi, 1992
- MOLHO, Anthony – *Ebrei e marrani fra Italia e Levante ottomano*, in *Storia d'Italia – Annali. Gli Ebrei in Italia, vol. II* – Ed. Einaudi, Torino, 1997
- MUZZARELLI, Maria Giuseppina – *Beatrice de Luna, vedova Mendes, alias Donna Gracia Nasi: un'ebrea influente (1510 – 1569)*, in *Rinascimento al femminile*, ed. Laterza, Roma, 1991
- ORANO, Domenico – *Liberi pensatori bruciati in Roma dal 16 al 18 secolo*, Foggia, Bastogi (stampa), 1980
- PERANI, Mauro – *La genizah italiana*, ed. Il Mulino, Bologna, 1999
- PERANI, Mauro – *I beni culturali ebraici in Italia: situazione attuale, problemi, prospettive e progetti per il futuro*, Ravenna, ed. Longo, 2003
- PULLAN, Brian – *Ebrei d'Europa e l'Inquisizione a Venezia dal 1550 al 1670*, ed. Il Veltro, Roma, 1985
- RICARD, Robert – *Études su l'histoire morale et religieuse du Portugal*, Paris, Fundação Gulbenkian, 1970

ROTH, Cecil – *I Marrani in Italia*, in «La Rassegna mensile d'Israele» (R.M.I.), VIII, 1933-34

TAMANI, Giuliano – *L'attività tipografica a Venezia fra il 1516 e il 1627*, in *Venezia ebraica*, a cura di U. Fortis, Roma, 1982

OPERE SULLA PRESENZA SEFARDITA IN EMILIA-ROMAGNA E NEGLI STATI ESTENSI

Annali della tipografia ferrarese de secoli XV e XVI preceduti da un saggio di notizie degli editori e stampatori che in quÈ due secoli in Ferrara fiorirono, de tipografi ferraresi che altrove stamparono – Opera postuma dell'Abbate Girolamo Baruffaldi juniore, prefetto alla pubblica biblioteca di Ferrara. (in forma di ms)

Istituto per i beni culturali della Regione Emilia-Romagna. Cultura Ebraica in Emilia Romagna – a cura di Simonetta M. Bondoni e Giulio Busi – Rimini, Luisè Editore, 1987

AA. VV. – *Vita e cultura ebraica nello Stato Estense. Atti del I convegno internazionale di studi*, Nonantola, 15-16-17 maggio 1992, ed. Comune di Nonantola, 1993

BALLETTI, Andrea – *Gli Ebrei e gli Estensi*, Reggio Emilia, 1930 (Sala Bolognese, Forni, st. 1997)

BUSI, Giulio Busi e TAMANI, Giuliano – *Edizioni ebraiche del 16 sec. nelle biblioteche dell'Emilia-Romagna*, ed. Analisi, Bologna, 1997

LEONE LEONI, Aaron – *La diplomazia estense e l'immigrazione dei cristiani nuovi a Ferrara al tempo di Ercole II*, in *Nuov Rivista Storica*, anno LXXVIII, Fasc. II, 1994

LEONE LEONI, Aaron – *La Nazione ebraica spagnola e portoghese negli Stati Estensi: per servire a una storia dell'ebraismo sefardita*, Rimini, Luisè, 1992

LEONE LEONI, Aaron – *New Information on Yom Tob Atias (alias Álvaro Vargas)*, Co-publisher of the *Ferrara Bible*, Madrid, CSIC, 1997, in *Sefarad – Revista de estudios hebraicos, sefardíes y de Oriente próximo*, a. 57, Fasc. 2

MORREALE, Margherita – *La «Bibbia di Ferrara» 450 anni dopo la sua pubblicazione – Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1994*

PERANI, Mauro – *Confisca e censura di libri ebraici a Modena fra '500 e '600*, Roma; Bari, Laterza, 1994

PESARO, Abramo – *Memorie storiche sulla Comunità Israelitica Ferrarese*, Ferrara, 1878 (Bologn, Forni, st. 1986)

- RYPINS, Stanley – *The Ferrara Bible and Press*, London, Oxford Journals, 1955
- SEGRE, Renata – *Una comunità marrana*, in *Storia d'Italia – Annali. Gli Ebrei in Italia*, vol. I – Ed. Einaudi, Torino, 1996
- SEGRE, Renata – *La tipografia ebraica a Ferrara e la stampa della «Biblia» (1551-1559)*, in *Italia Medioevale e Umanistica*, n. XXXV, Ed. Antenore, Padova, 1992

OPERE SULLA LETTERATURA PORTOGHESE

- Ecclesiastes de Salamam*, in *Portuguese Studies*, vol 17, ed. Modern Humanities Reserch Association, 2001 (solo pag. 43!)
- MACEDO, Helder – *Viagens do olhar: retrospectão, visão e profecia no Renascimento português* – com Fernando Gil. Contribuição Luís de Sousa Rebelo, Porto, Campo das Letras, 1998
- PINA MARTINS, José V. de – *Consolação às Tribulações de Israel de Samuel Usque: alguns dos seus aspectos messiânicos e proféticos. Uma obra prima da língua e das letras portuguesas*, in *Samuel Usque – Consolação às Tribulações de Israel* – Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1989
- SARAIVA, António José, LOPES, Óscar – *História da Literatura Portuguesa*, Lisboa, Porto Editora, 1996
- TEIXEIRA REGO, José – *Estudos e controvérsias: língua e literatura portuguesa*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1990
- YERUSHALMI, Yosef Haym – *A jewish classic in the portuguese language*, in *Samuel Usque – Consolação às Tribulações de Israel* – Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1989

OPERE SU MENINA E MOÇA E L'ECLOGA CRISFAL

- ASENSIO, Eugenio - *Bernardim Ribeiro y los problemas de Menina e Moça*, Arquivos do Centro Cultural Português, Paris, 1978
- Bibbia*, versione C.E.I., 1975

- BRAGA, Teófilo – *Obras de Christovam Falcão: contendo a écloga de Crisfal, a carta, cantigas, esparsas e sextinas – por Falcão, Cristóvão, 1515-1557?*, Porto, Imprensa Portuguesa, 1871
- BRAAMCAMP FREIRE, Anselmo – *Maria Brandoa, a do Crisfal*, Lisboa, Imprensa Libanio da Silva, 1916
- CARRASCO GONZÁLES, Juan M. – *Menina e Moça ou Saudades, Bernardim Ribeiro*, Coimbra, Angelus Novus, 2008.
- CRESPO, Firmino – *Cristóvão Falcão e a écloga Crisfal*, Coimbra, Tip. Coimbra Editora, 1950
- GERALDES FREIRE, José – *Elementos clássicos na écloga «Crisfal»*, Coimbra, Sep. Rev. História Literária Portugal, 1967
- GÓMEZ, Lindolfo – *O Problema Crisfal : subsídios historico-literarios*, Minas, Tipografia Brasil, 1912
- GUIMARÃES, Delfim – *Trovas de crisfal – Bernardim Ribeiro*, Lisboa, Guimarães Editora, 1908
- GUIMARÃES, Delfim – *Bernardim Ribeiro: o poeta Crisfal*, Lisboa, Guimarães, 1908
- GUIMARÃES, Delfim – *Teófilo Braga e a lenda do Crisfal*, Lisboa, Guimarães, 1909
- MACEDO, Helder – *Menina e Moça: o texto e o contexto*, Paris: Fund. Calouste Gulbenkian, 1979
- MACEDO, Helder – *Do significado oculto da Menina e Moça*, Lisboa, Moraes, 1977
- MACEDO, Helder – *Menina e moça ou saudades – Bernardim Ribeiro*, Lisboa: Dom Quixote, 1999
- MARQUES, Francisco Da Costa – *Crisfal – notícia histórica e literária e texto fixado e anotado por F. Costa Marques*, Coimbra, Atlântida, 1964
- MICHAËLIS DE VASCONCELOS, Carolina – *Nótulas relativas à "Menina e Moça" na edição de Colónia 1559*, Coimbra: Imp. da Universidade, 1924
- MICHAËLIS DE VASCONCELOS, Carolina – *Obras de Christovão Falcão – edição crítica, anotada por Augusto Epiphanyo da Silva*, Leipzig: Reisland, 1894
- MICHAËLIS DE VASCONCELOS, Carolina – *Obras – Bernardim Ribeiro, Cristóvão Falcão, por Ribeiro, Bernardim, 1482-1552; Falcão, Cristóvão, 1515-1557?*, Coimbra: Impr. da Universidade, 1923
- OLIVEIRA SANTOS, Guilherme G. de – *Trovas de Crisfal – estudo, variantes e notas por Guilherme G. de Oliveira Santos*, Lisboa, Livr. Portugal 1965 (riproduzione facsimile della 1. ed.)

RÉGIO, José (Alice Jorge) – *Crisfal, a mais bela écloga portuguesa, por Falcão, Cristóvão, 1515-1557?*, Lisboa, Artis, 1959

RODRIGUES LAPA, Manuel – *Crisfal, por Cristóvão Falcão, 1515-1557?*, Lisboa, Sá da Costa, 1978

SARAIVA, António José – *Egloga de Crisfal, por Cristóvão Falcão, 1515-1557?*, Lisboa, Livr. Popular de Francisco Franco, 1939

SOUSA DA SILVEIRA, Álvaro Ferdinando – *Crisfal: égloga, por Cristóvão Falcão, 1515-1557?*, Rio de Janeiro, Revista de Cultura, 1933

SOUSA DA SILVEIRA, Álvaro Ferdinando – *Textos quinhentistas, estabelecidos e comentados por Sousa da Silveira: Camões, Sôbolos rios; Cristóvão Falcão, Crisfal; António Ferreira, Castro; Gil Vicente, Auto da Alma*, Rio de Janeiro: Imp. Nacional, 1945 – Faculdade Nacional de Filosofia