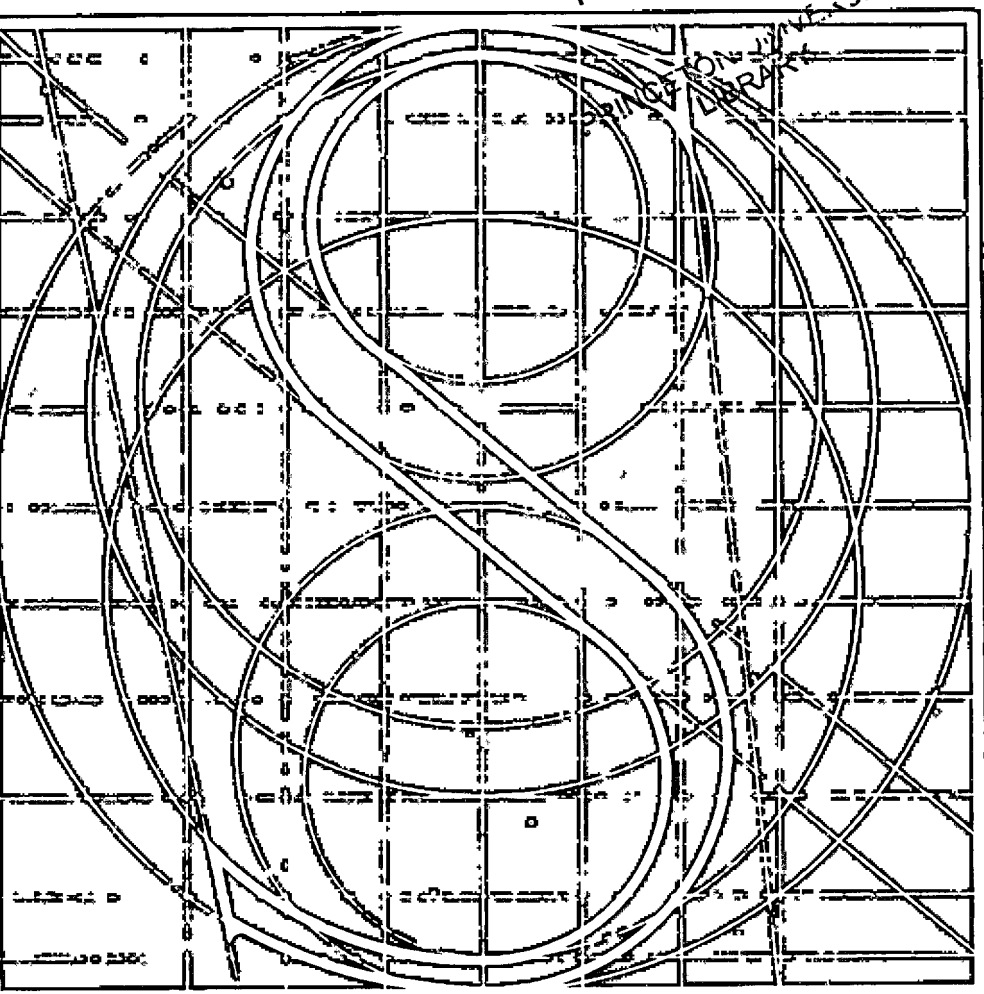


112

società e storia



franco angeli • 2000 • n° 88

confrontano con la società coeva della Terraferma grazie all'esercizio dell'ufficio podestarile nelle città italiane [II.7, *Deans la ville, hors la ville: hommes et familles de Venise*].

L'ultima parte infine interpreta il «testo» di Venezia, che in un dialogo ininterrotto con sé stessa e in una dialettica continua con altre città fondamentali della cristianità come Roma, Gerusalemme, Bisanzio, costruisce tramite il lessico della storia e delle immagini, il paradigma coerente di una «città-teatro» ideale, scena di una continua autorappresentazione di uomini e spazi favoriti dalla protezione provvidenziale di Dio. Si tratta del lessico rappresentato dal flusso quotidiano delle notizie che giungono a Venezia d'ogni parte grazie ai mercanti e ai forestieri, agli oratori e agli uomini politici che fanno del controllo dell'informazione uno strumento essenziale del sistema di potere dello Stato veneziano; del linguaggio mediato delle scritture storiche, che rivela la propria peculiarità grazie al confronto con l'esempio genovese [III.8, *Le temps, l'histoire, les mots: mythologie de Venise*]; dell'immagine sacrale della città delle centoventi chiese che si propone come tappa essenziale per i pellegrini in partenza per la Terrasanta e che in qualche modo riassume in sé i momenti più significativi della religiosità cristiana [III.9, *Tableaux de Venise: une cité sous le regard des pèlerins*], che si vuole frutto e manifestazione preferenziale della provvidenza divina, erede, per analogia o contrapposizione, delle città sante della cristianità (Gerusalemme, Roma, Bisanzio), e che per purificare ed esaltare questo immaginario sacrale superiore a qualunque altro e per stornare la rovina che sembra incombergli su di essa dopo il 1509 crea, prima fra le città occidentali, un ghetto per isolare gli ebrei [III.9, *L'énergie de l'image: une cité de Dieu*].

La Venezia che emerge da questo percorso analitico è una città che si scopre frutto di un duraturo travaglio dell'immaginario degli uomini, immaginario che costruisce nei secoli gli spazi di pietra come i modi della socialità degli uomini: il testo della città appare a Crouzet-Pavan intessuto di una teatralità strutturale e consapevole che si esplica in una quotidiana e continuamente rinnovata scenografia urbana. Il «mito» della originalità veneziana in questa luce si rivela come una peculiare declinazione di un tratto costitutivo della civiltà urbana dell'Italia del Rinascimento, la capacità di rappresentare ritualmente attraverso gli spazi urbani e i loro usi la coscienza che una società costruisce di sé stessa.

-Isabella Lazzarini

L'identità dissimulata. Giudaizzanti iberici nell'Europa cristiana dell'età moderna, a cura di PIER CESARÈ JOLY ZORATTINI, Firenze: Leo S. Olschki Editore, 2000, p. 395.

A buon titolo il curatore può fregiarsi di aver concepito «questa miscellanea, la prima in Italia esplicitamente dedicata al fenomeno del Marranesimo» (p. 6). I saggi finora dedicati da studiosi italiani a questo tema, così complesso e di così grande fascino, sono infatti numerosi, ma sparsi in pubblicazioni di non sempre facile reperimento. Dalla raccolta in questione non ci si deve però aspettare una messa a punto definitiva, quanto piuttosto una ricchezza di spunti sia documentari che tematici da affiancare alle due recenti sintesi di R. Segre e A. Molho sui *conversos* iberici nel mondo italiano e mediterraneo dell'età moderna apparse nell'undicesimo tomo degli *Annali della Storia d'Italia* Einaudi. Semmai va detto che il volume *L'identità dissimulata* corona e completa l'edizione critica dei processi celebrati tra 1558 e 1734 dal Sant'Uffizio di Venezia contro giudaizzanti e cripto-giudei, pubblicata nel corso dell'ultimo ventennio dal medesimo curatore per la stessa collana editoriale. La continuità con quest'opera è visibile dal materiale documentario cui attingono molti dei contributi e dalle riflessioni che stanno alle spalle di questi lavori. Ma lo scenario delle vicende narrate è più ampio: gli undici saggi raccolti, di cui uno in lingua inglese e uno in portoghese, coprono l'arco cronologico che va dalla fine del quattrocento alla metà del seicento, con un'incursione nel periodo contemporaneo; inoltre, mentre lo sguardo è puntato sull'Europa meridionale,

e su alcuni centri italiani in particolare, l'orizzonte geografico si allarga necessariamente alle terre del Levante e dell'Europa settentrionale divenute patria d'elezione della diaspora sefardita.

In un panorama tanto vasto pare utile soffermarsi su almeno quattro grandi nuclei tematici e storiografici che percorrono il volume: 1. la fisionomia collettiva di un gruppo minoritario dai contorni mal definiti come quello dei nuovi cristiani; 2. la specifica natura religiosa di questa identità sempre in bilico; 3. il ruolo delle relazioni tra Papato e stati sovrani dell'Europa cattolica nella definizione delle politiche locali adottate nei confronti dei nuovi cristiani; 4. infine, un punto metodologico comune a molti saggi, quello del valore dello studio di biografie individuali come strumento euristico di fenomeni globali e il connesso dibattito sulla validità a questo scopo delle fonti notarili. Su ognuno di questi punti i diversi saggi forniscono dati fattuali e interpretativi di grande interesse e insieme sollevano alcuni interrogativi.

1. Il soggetto collettivo di questo volume sono quegli ebrei che, nel 1492 in Spagna e nel 1497 in Portogallo, furono costretti a convertirsi a forza al cattolicesimo oppure a lasciare le terre iberiche. Nelle parole introduttive del curatore, l'attenzione va «a quelli che, con atteggiamenti diversi e in situazioni diverse tentarono, e non di rado con successo, di far ritorno esplicitamente alla pratica della religione dei padri, dando così un contributo fondamentale alla rinascita dell'Ebraismo sefardita fuori di *Sefarad*» (p. 6). Il taglio proposto è dunque quello delineato fin dagli anni trenta dagli studi di C. Roth e incarnato da figure quali Isaac Cardoso, al cui passaggio dalla corte spagnola al ghetto italiano Y.H. Yerushalmi ha dedicato una monografia fondamentale. Eppure, il volume in questione ha il grande pregio di presentare una realtà molto più articolata e percorsi individuali non sempre lineari. Lo dimostra, sulla base di una documentazione in larga parte inedita, il densissimo saggio di L. Frattarelli Fischer (Cristiani nuovi e nuovi ebrei in Toscana fra cinque e seicento. Legittimazioni e percorsi individuali, p. 99-149). Per ben un secolo, circa tra metà cinque e metà seicento, fra i portoghesi presenti a Firenze, Pisa e Livorno troviamo sia ebrei che nuovi cristiani. E gli sforzi intrapresi dai granduchi di casa Medici per richiamare mercanti, dottori, medici e intellettuali si diressero per lo più a questi ultimi, pur nella consapevolezza che molti avrebbero fatto ritorno alla religione dei padri. Così, se nell'Europa della controriforma il termine 'portoghese', nelle rappresentazioni popolari e talora anche nelle fonti ufficiali, fu spesso sinonimo di 'ebreo', il caso toscano testimonia anche della permanenza di non pochi nuovi cristiani nell'osservanza cattolica, specie fra coloro che non vollero rinunciare al tenore di vita aristocratico e che grazie agli appoggi della corte medicea vennero occupando posti chiavi nell'apparato statale. Tra 1584 e 1631, per esempio, tra i giudici auditori di Rota a Firenze ci fu sempre un portoghese (ovviamente di fede cattolica). Numerosi indizi indicano come alcuni di questi portoghesi di primo rango seguissero pratiche cripto-giudaiche, ma solo nella seconda metà del seicento (e forse neppure completamente) queste ambiguità si dissiparono per ricompattarsi intorno all'identità ebraica. Interessante qui sarebbe stato un confronto con la realtà romana, non discussa nel volume, nella quale pure si riscontra una permanenza dei nuovi cristiani (per lo più spagnoli) nella nuova religione, forse legata a motivi diversi.

Siamo dunque di fronte ad un gruppo, quello dei conversos iberici, che si muoveva incessantemente, e non senza consapevolezza, a cavallo di confini incerti. Lo rivela il lessico che mal distingue tra il significato di termini come 'marrani', 'nuovi cristiani', 'giudaizzanti', *anusim*. La duplice identità degli esuli iberici era comunemente riconosciuta e accettata, tanto che questi non esitavano a presentarsi davanti a giudici e notai sia con il proprio nome cristiano che con il nuovo nome ebraico. A Livorno la doppia onomastica si trova frequentemente ancora a metà seicento ogni qualvolta un mercante dovesse scegliere di dichiararsi cristiano oppure ebreo a seconda della destinazione delle merci e dei viaggi da intraprendere (p. 143). Un ulteriore elemento di ambiguità derivava dall'incertezza circa l'origine geografica degli esuli - problema questo dalle forti implicazioni politiche, dato che i "levantini", in quanto provenienti dalle terre dell'impero ottomano dove l'ebraismo era religione riconosciuta, potevano in linea di principio essere accolti nei ghetti italiani, mentre i "ponentini", provenienti dalle regioni dove agli ebrei non era consentito risiedere, erano necessariamente degli apostati. I documenti notarili marchigiani esaminati da A. di Leone Leoni («Per una storia della Nazione portoghese ad Ancona e a Pesaro», p. 27-97) mostrano come negli anni trenta del cinquecento

i mercanti portoghesi di Ancona usassero ancora di frequente i loro nomi battesimali affiancati dall'appellativo "Hispanus" o "Hispanus de Portugallia", mentre i levantini facevano esclusivamente ricorso ai propri nomi ebraici. L'a. stesso ammette però le difficoltà nel distinguere tra i due gruppi.

2. Strettamente legato alla questione dell'identità collettiva è il problema della religiosità cripto-giudaica, tema che trova ampio spazio in questo volume, con particolare attenzione per la sua declinazione femminile. Contrariamente a quanto sostenuto da alcuni studiosi negli anni sessanta (B. Netanyahu e E. Rivkin), il marranesimo è qui considerato un fenomeno reale, seppur sfaccettato, non il prodotto della repressione e delle fonti inquisitoriali. La sua origine è legata alla politica della corona portoghese, che nel 1494 offrì accoglienza agli ebrei espulsi dai regni di Castiglia e Aragona, ma tre anni più tardi impose loro la conversione forzata. Tuttavia, ciò si accompagnò ad una certa tolleranza, almeno fin quando, nel 1536, venne istituita anche in Portogallo una moderna Inquisizione. Pertanto nel quarantennio compreso tra 1497 e 1536 si diffuse tra i convertiti lusitani il costume di osservare segretamente i precetti biblici. Al tempo stesso, proprio la segretezza produsse un certo scollamento dall'ortodossia, a cominciare dalla perdita di familiarità con la lingua ebraica, e insieme l'elaborazione di codici comportamentali specifici. Lo testimoniano a tutt'oggi, in alcune zone del paese, le pratiche seguite dai discendenti dei cripto-giudei rimasti fedeli a quella che essi chiamano "la nostra Legge", in contrapposizione tanto alla legge "antica" che a quella "moderna" (A. Zanardo, «Il cripto-giudaismo portoghese. Un'ipotesi antropologica», p. 347-366). Nel cinque e seicento i ghetti italiani e la stampa di testi ebraici in lingua spagnola, come illustra Ioly Zorattini («Derekh Teshuvah: la via del ritorno», p. 195-248), svolsero un ruolo essenziale nella ri-acculturazione tanto dei cripto-giudei quanto di coloro che fecero apertamente ritorno alla religione dei padri. Ciononostante non sempre il risultato fu completo. Negli ultimi decenni, molti studiosi (I.S. Révah, G. Nahon, Y. Kaplan *in primis*) si sono soffermati sulle specificità di questa religiosità ritrovata, chi parlando di un'eresia marrana come arte della simulazione e dissimulazione, chi sottolineando la modernità insita nella preminenza data all'identificazione interiore sull'osservanza esteriore. Fatto sta che, come ricorda S. Cusin («La "Kethubbà smarrita"». Un'istituzione marrana poco nota tra diritto pubblico e diritto privato», p. 281-295), il rabinato stesso, nei suoi, *responsa*, non fu concorde nel ritenere i marrani ebrei o cristiani — un problema che si presentava particolarmente acuto nei casi di alleanze matrimoniali. Lo confermano le posizioni divergenti registrate a Livorno e Pisa riguardo alla sorveglianza da esercitarsi da parte dei rabbini sull'osservanza degli ebrei iberici (Frattarelli Fischer, p. 146-149). L'esame dei processi inquisitoriali, poi, farebbe emergere un ruolo fondamentale delle donne marrane, più che degli uomini, come «attente custodi dei riti della loro antica religione» (M. Del Bianco Cortozzi, «"O señor guardara miña alma". Aspetti della religiosità femminile nei processi del S. Ufficio di Venezia», p. 249-279).

3. A monte della condizione dei nuovi cristiani nei diversi Stati cattolici della penisola italiana che li accolsero rimaneva sempre il nodo di ordine politico derivante dai rapporti tra autorità secolari e autorità pontificia, a partire dal ruolo esercitato dal tribunale dell'Inquisizione nelle diverse realtà locali. Le analisi qui proposte hanno il merito di affrontare la questione di là di schematismi, calandosi nel concreto delle diverse situazioni e delle specifiche contingenze: così nei contributi dedicati alle città maggiormente interessate dal fenomeno — Ancona e Pesaro, Firenze, Ferrara e Venezia —, cui si affianca un saggio di E. Azevedo Mea («A Inquisição portuguesa. Apontamentos para o seu estudo», p. 321-345) sull'operato dell'Inquisizione portoghese, che del fenomeno cripto-giudaico in Europa fu all'origine. A. Toaff rilegge la controversa figura di Rodrigo Borgia, papa Alessandro VI, gettando una luce molto positiva sulle iniziative prese da costui in favore degli esuli spagnoli («Alessandro VI, Inquisizione, ebrei e marrani. Un pontefice a Roma dinanzi all'espulsione del 1492», p. 15-25). I due casi più emblematici di protezione concessa ai nuovi cristiani, quello toscano e quello veneziano, sembrano d'altro canto aver risposto a considerazioni politiche tra loro differenti. Stando all'analisi di B. Ravid («Venice, Rome, and the reversion of new christians to judaism: a study in *Ragione di stato*», p. 151-193), Venezia non avrebbe mai apertamente ammesso di accogliere coloro che erano stati precedentemente battezzati, nonostante le note posizioni sar-

piane e la celebrata tolleranza della Serenissima, mentre avrebbe tacitamente sorvolato sul passato degli ebrei ponentini in nome della ragion di stato e della libertà di commercio. Così ancora nel 1629 il sessantenne Iosua Jesurum poté deporre davanti al Sant'Uffizio di Venezia dichiarandosi "hebreus Lusitanus" senza per questo incorrere in pericolo (Ioly Zorattini, p. 248). I Medici, invece, nonostante la loro maggior vicinanza al papato, intrapresero iniziative più audaci, quali i salvabondotti appositamente stilati per i conversos iberici a metà cinquecento e affidati a emissari granducali. Questi documenti reperiti da Frattarelli Fischer offrono nuovi elementi in linea anche con le recenti rivisitazioni di cui è fatta oggetto la politica di Cosimo I.

4. Da ultimo, si è detto, comune a molti saggi è l'approccio biografico, ricorrente nella storiografia di argomento ebraico ma non solo. Di Leone Leoni indaga sull'insediamento sefardita di Ancona e Pesaro antecedentemente alla costruzione del ghetto e alle persecuzioni avviate da Paolo IV, colmando così una lacuna storiografica e insieme offrendo una mappa delle reti parentali che legavano le due città marchigiane in primo luogo a Ferrara, ma anche al nord Europa. Lo stesso taglio biografico consente a B. Pullan («Lo "Shylock di Sheakespeare"». La testimonianza degli archivi di Venezia», p. 297-310), sulla scorta di nuovi documenti e dei processi del Sant'Uffizio, di sostenere che Gaspar Ribiera, figura di spicco tra i mercanti cripto-giudei residenti a Venezia fuori dal ghetto, abbia fornito al drammaturgo inglese una diretta fonte di ispirazione per il suo personaggio. A questo elegante saggio, che farà discutere storici e critici letterari, si affianca quello di C. Boccato («Risvolti familiari e attività d'impresa intorno al "marrano" Gaspar Ribiera», p. 311-320), che di Ribiera ricostruisce le vicende familiari e successorie a partire principalmente da fonti notarili. Sull'uso di questo tipo di documentazione per la storia ebraica il dibattito è aperto. Di Leone Leoni, in questa e in altre sedi, insiste polemicamente sul fatto che il rabbinato si opponeva al ricorso a notai cristiani e quindi sull'incompletezza di queste fonti per gli studiosi odierni: per esempio, pare che i mercanti ebrei anconetani, specie nei traffici con il Levante, non stipulassero atti notarili ma più spesso contratti privati redatti in ebraico, oggi per lo più perduti (p. 38). Anche Frattarelli Fischer menziona un precetto rabbinico che vietava agli ebrei di fare testamento davanti a notaio cristiano (p. 118); tuttavia la sua stessa ricerca è prova di come le fonti notarili consentano di approfondire e complicare le nostre conoscenze delle comunità ebraiche anche in Toscana, dove pure i testamenti ebraici stilati da notai cristiani sembrano essere meno numerosi rispetto, per esempio, al caso veneziano o torinese. Rimane dunque la questione dottrinale, che conviene però demandare al piano consuetudinario per non sottovalutare l'apporto che i documenti notarili possono offrire alla ricostruzione delle biografie individuali e collettive ebraiche, specie nel fitto intreccio di rapporti tra la società ebraica e cristiana. Una piccola nota va semmai fatta, proprio data l'importanza attribuita ai percorsi individuali, sulla compilazione dell'indice dei nomi di questo volume, nel quale una maggiore uniformità — senza andare a scapito della filologia — avrebbe messo a disposizione uno strumento per riscontri più agili.

Francesca Trivellato

JOHN TEDESCHI, Il giudice e l'eretico. Studi sull'Inquisizione romana, Milano, Vita e Pensiero, 1997, p. 458.

«È difficile immaginare un altro campo di indagine, nell'ambito dei moderni studi storici, in cui regni tanta incertezza e cui i principi guida sicuri siano così scarsi»: affrontare il tema dell'Inquisizione, evitando gli aspetti sensazionali e coinvolgimenti sul piano emotivo è impresa impervia; si tratta infatti di un fenomeno su cui a lungo hanno gravato forti pregiudiziali. La citazione di apertura (p. 29-30), tratta dal primo capitolo del libro di John Tedeschi e intitolato *Osservazioni preliminari sullo scrivere una storia dell'Inquisizione romana*, costituisce una delle motivazioni decisive per le quali l'autore confessa di essersi dedicato allo studio dell'Inquisizione romana fra sedicesimo e diciassettesimo secolo. Di qui il proposito di analizzare la documentazione nota e quella ancora inedita soprattutto dal punto di vista procedurale.