

QUESTIONE SEFARDITA E ANTISEMITISMO NELL'OTTOCENTO SPAGNOLO*

Alfonso Botti

Non c'è niente di più significativo di questo antisemitismo senza Ebrei, perché permette di studiare questa passione allo stato puro, mentre continua ad alimentarsi da sé, senza essere ravvivata dalla coscienza torbida degli uni e dal risentimento degli altri. In queste condizioni, essa diventa una sorta di atteggiamento rituale. L. Poliakov, *Storia dell'antisemitismo, II Da Maometto ai marrani*, Firenze, La Nuova Italia, 1991, p. 310.

L'antisemitismo ha avuto ricadute nefaste e alla fine distruttive sulla vita degli ebrei, sui singoli e sulle comunità e dunque vi è uno scontato intreccio che non può essere eluso. Ma studiare l'antisemitismo serve in primo luogo a capire coloro che l'hanno prodotto, non coloro che l'hanno subito. G. Miccoli, *Antisemitismo e ricerca storica*, in "Studi storici", 2000, n. 3, p. 607.

1. Due inglesi: Borrow e Disraeli

Si sa che i lettori europei della seconda metà del XIX secolo fondarono e alimentarono la propria immagine della Spagna sui libri di viaggio. Ed è risaputo che, tra questi, un posto considerevole fu occupato da *The Bible in Spain*, pubblicato nel 1843 a Londra da George Borrow¹. L'opera

* Queste pagine, per quanto lacunose e redatte in modo ancora provvisorio, aggiungono un ulteriore tassello alla ricerca sull'antisemitismo spagnolo contemporaneo nella quale sono da tempo impegnato. Anche se il titolo non lo esplicita, giungono grosso modo al 1875 e non esauriscono quindi la trattazione XIX secolo. Appartengono alla stessa ricerca, lasciando gli interventi più brevi e su aspetti più specifici, i seguenti contributi: A. Botti, *Sul riaffiorare di remote accuse. Appunti sull'omicidio rituale nell'antisemitismo spagnolo contemporaneo*, in "Spagna contemporanea", 1998, n. 14, pp. 105-130; Id., *Una fonte antisemita d'inizio Novecento. Florencio Alonso e la "dominazione ebraica"*, ivi, 1999, n. 15, pp. 121-146; Id., *Antisemitismo e resistenze cattoliche alla democratizzazione spagnola negli anni del Concilio Vaticano II*, in "Giornale di Storia contemporanea", 1999, n. 2,

ebbe un immediato e straordinario successo², tanto che l'edizione francese del 1845 avvenne sulla terza inglese³. In essa il noto venditore di Bibbie protestanti per conto della Società biblica britannica, faceva più volte riferimento agli ebrei occulti che avevano continuato a vivere e che vivevano all'epoca dei suoi viaggi e lunghi soggiorni nella penisola, dal 1836 al 1840. Gli episodi centrali da questo punto di vista, non sfuggiti, come si avrà modo di vedere, all'attenzione dei contemporanei e successivamente oggetto di significative discussioni, erano i colloqui con Abarbanel sulla strada di Talavera nell'XI capitolo e con l'anziano sacerdote ed ex inquisitore di Cordova che si legge nel XVII.

Borrow descrive l'intonazione della voce del viaggiatore verso Talavera tanto strana quanto il suo aspetto, il passo come arrogante e l'atteggiamento come indifferente nei suoi riguardi⁴. Quando ha modo di scrutarne il volto e la figura al chiarore della luna osserva che «aún se me aparecen a veces en sueños sus formas hercúleas y sus facciones desmesuradas»⁵. Il viaggiatore rivela poi senza difficoltà di essere un benestante *longanicerò*⁶ e di avere due mogli, anche se una, per le convenzioni vigenti, è costretto a chiamarla amica. Abarbanel racconta di avere ereditato dai propri nonni oro, argento e pietre preziose che ha nascosto sotto terra e delle quali ha visto sì e no la decima parte. «Tengo monedas de oro y de plata — precisa — ante-

pp. 115-143; Id., *L'antisemitismo spagnolo contemporaneo. Problemi e storiografia*, in "Italia contemporanea", 1999, n. 217, pp. 711-728; Id., *Le interpretazioni de El Cura de Monleón di Pío Baroja*, in "Spagna contemporanea", 2000, n. 18, pp. 141-153; mentre uno studio sull'antisemitismo negli anni della Seconda Repubblica è in corso di stampa in una pubblicazione che raccoglie gli atti del Seminario *Les racines chrétiennes de l'antisémitisme politique fin XIXe-XXe siècles* svoltosi presso l'École française di Roma il 28-29 gennaio 2000. Come i precedenti, anche questo testo viene presentato come anticipazione del volume in cui approderanno i risultati della ricerca.

1. G. Borrow, *The Bible in Spain or The journeys, adventures, and imprisonments of and Englishman in an attempt to circulate the Scriptures in the Peninsula*, London, John Murray, 1843, 3 voll.

2. Riferisce Manuel Azaña che solo nel primo anno si esaurirono sei edizioni di mille copie in tre volumi e una di dieci mila copie in due volumi. M. Azaña, *Nota preliminar*, in G. Borrow, *La Biblia en España*, Madrid, Alianza, 1983, p. 17. A questa edizione si riferiscono, salvo indicazione contraria, le citazioni che seguono.

3. G. Borrow, *La Bible en Espagne*, traduit de l'anglais sur la troisième édition, Paris, 1845.

4. G. Borrow, *La Biblia en España*, tr. di M. Azaña, Madrid, Alianza, 1983, p. 148.

5. *Ivi*, p. 149.

6. Da *longaniza*, insaccato, lungo e di piccolo diametro di carne di maiale macinata e condita. Il particolare è di notevole significato. È risaputo che gli ebrei convertiti erano soliti ostentare l'uso nella propria cucina della carne di suino a conferma, sul piano della dieta alimentare, della sincerità della propria conversione. Come si sa, non è escluso che l'abitudine di chiamare *marranos* (maiali) gli ebrei convertiti trovasse origine proprio in tale pratica.

riores al tiempo de Fernando el Maldito y Jezabel; también tengo sumas importantes dadas a préstamo». Però si fa passare per povero⁷. Vivrebbe volentieri a Toledo se non fosse guardato con sospetto. Borrow lascia volutamente le origini del viaggiatore avvolte nel mistero. Un mistero che fa aumentare la curiosità del lettore quando chiede ad Abarbanel se è conosciuto per ciò che realmente è. La risposta è che la gente sospetta e che quando entra in chiesa ad ascoltare la messa, lo guardano come per chiedergli «¿A qué vienes aquí?». Aggiunge che alcuni, a volte, incrociandolo per la strada, si fanno il segno della croce, ma che le autorità non lo importunano perché ha prestato loro dei soldi. Racconta di un arcivescovo che si era recato a casa di suo nonno in segno di devozione. A domanda risponde che tra il clero cattolico sono molti quelli come lui, «y no de rango inferior tan sólo»⁸. Per corroborare l'affermazione racconta poi di quattro dignitari ecclesiastici che una volta l'anno si recano a casa sua e, prese le necessarie precauzioni, si siedono per terra e bestemmiano. Alla successiva domanda di Borrow sul numero di quelli come lui nelle principali città spagnole, Abarbanel risponde che non sono molti, che preferiscono vivere nei paesi e che in poche province del paese vi sono più di venti famiglie, precisando che nessuno di loro è povero⁹. Nel colloquio la parola "ebreo" o "ebrei" non è mai impiegata¹⁰. Si allude solo a una imprecisata condizione.

Il secondo dialogo è ambientato in una locanda di Cordova dove Borrow incontra un ottuagenario prete carlista di un paese vicino, «de singular aspecto» e di statura quasi gigantesca, che si dice sia benestante ma che non paga l'alloggio (il locandiere lo difende: «saldría fiador suyo aunque fuese veinte veces más avaro de lo que parece»), che al suo paese alleva e vende colombe detenendo una sorta di monopolio nella zona. Il prete rivela di essere stato nella *Santa Casa* di Córdoba dai tredici anni (sic)¹¹

7. *Ivi*, p. 150.

8. *Ivi*, p. 151.

9. *Ivi*, p. 153. Si dirà più avanti del fondamento storico della presenza nell'episcopato e nel clero dei discendenti degli ebrei convertiti. Per quanto attiene, invece, all'episodio di blasfemia qui narrato, sarà bene ricordare che esso trova riscontri documentari, sia pure inquisitoriali, nei secoli precedenti. Sullo sfogo di Pedro Cazalla che si chiuse in una stanza con la moglie e un'altra persona «para gritar su cólera contra la Inquisición, contra el Imperador y la Emperatriz que la sostienen, contra la reina Isabel que la dejó como funesto don a España, y contra todos los andrajosos que viven en ella», riferisce sulla scorta di una dichiarazione del 1530, M. Bataillon, *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1966, pp. 181-182, (ed. orig. franc. 1937).

10. Così anche nell'edizione originale inglese, sopra citata, in cui il dialogo figura alle pp. 224-235 del primo volume.

11. Nell'edizione originale inglese: «From my *thirtieth* year until the time of the suppression of the only office in these afflicted kingdoms», p. 356. Il traduttore spagnolo ha evidentemente equivocado.

fino alla soppressione del Sant'Ufficio «en estos desventurados reinos». È quindi contrario alla sua soppressione. Dice di aver indovinato che Borrow «es de los nuestros» e che se anche si fa passare per inglese e luterano, ha «penetrado su verdadera condición». Nessun luterano — spiega poi l'anziano sacerdote — avrebbe un tale interesse per le cose della Chiesa e nessun inglese potrebbe parlare così bene il castigliano e il latino. «Creo que usted — ribadisce — es de los nuestros: un sacerdote misionero; y me confirmo en esta idea, sobre todo, porque lo veo a usted en frecuente conversación con los *gitanos*; parece que hace usted propaganda entre ellos»¹². Borrow s'informa sui tipi di delitti puniti dall'Inquisizione. Il prete risponde che i casi più numerosi riguardavano l'accusa di giudaismo, «sus brotes y ramificaciones son numerosos, no sólo por aquí, sino en toda España; lo más singular es que hasta en el clero descubríamos continuamente, casos de judaismo de ambas especies que, por obligación, teníamos que castigar»¹³. A una successiva domanda l'anziano sacerdote risponde di aver sempre distinto due tipi di ebraismo: quello nero e quello bianco. Precisa di considerare appartenente alla prima categoria l'osservanza della legge di Mosè e di annoverare nella seconda ogni genere di eresia, come il luteranesimo, la framassoneria e altre cose del genere. Borrow vuole ripetere il concetto, vuole cioè insistere ancora una volta sulla presenza di ebrei giudaizzanti tra le fila del clero cattolico. Per questo simula sorpresa, affermando che è quasi inconcepibile che nel clero vi siano ebrei che seguono in segreto i riti e le pratiche della legge antica, anche se — aggiunge, alludendo all'incontro con Abarbanel — «ya antes de ahora me han asegurado que el hecho es cierto». La replica del sacerdote è che nel clero c'è abbondante giudaismo, sia del nero che del bianco. Rievoca, allora, la perquisizione della casa di un ecclesiastico accusato di giudaismo nero, nella quale è stata rinvenuta, nascosta, una cassa di legno con tre antichissimi libri di devozione, scritti in ebraico e foderati di pelle nera di maiale. Scoperto, l'ecclesiastico non ha negato la colpa, ma se n'è vanagloriato attaccando il culto di Maria Santissima come grossolana idolatria¹⁴. Borrow chiede allora cosa pensi il prete dell'adorazione a Maria Santissima. La risposta è sorprendente: «Cualquiera que vaya a visitar mi iglesia, y la contemple [Maria Santissima] tal como ella está, *tan bonita, tan guapita* [il corsivo è del testo originale], tan bien vestida y gentil, con aquellos colores, blanco y carmín, tan lindos, no necesitará preguntar por qué se adora a María Santísima. Y, sobre todo, [...], eso es cosa de la Iglesia y forma parte importante de su sistema»¹⁵. Non contento dell'accusa rivol-

12. G. Borrow, *La Biblia en España*, cit., pp. 213-214.

13. *Ivi*, p. 214.

14. *Ivi*, p. 215.

15. G. Borrow, *La Biblia en España*, cit., pp. 216-217.

ta al clero cattolico, aggiunge quella di delitti carnali. Il prete riferisce infatti degli «actos de perversión practicados por algunos clérigos en apartados y lejanos *palomares*, en olivares y huertos; actos condenados, si no recuerdo mal, por San Pablo en su primera carta al Papa Sixto»¹⁶.

Con ebrei Borrow s'incontra e degli ebrei scrive anche in altri parti de *La Biblia en España*. Nel XVIII capitolo un contrabbandiere racconta di essere stato truffato da un ebreo a Lisbona¹⁷. Nel XXVIII l'inglese s'imbatte, nella piazza Mayor di Vigo, in una persona di «muy notable presencia» i cui «facciones eran de absoluta corrección». Il personaggio rivela che alla gente del posto non le garba averlo seduto vicino e di essere malvisto per il suo paese e la sua religione. Rivela di essere ebreo berbero e di essere nato molto molto all'interno, ai confini del deserto. Non vuole raccontare la propria storia. Dice comunque di essere un commerciante, di vivere in Portogallo e di non amare la gente dei paesi cattolici, specie quella della Spagna. Racconta di aver subito ingiustizie vergognose alla dogana, di essere stato deriso e chiamato ebreo. Osserva che gli ebrei sono maltrattati in tutti i paesi, meno in Inghilterra. Per questo ama gli inglesi — spiega —, prima di allontanarsi allorquando Borrow tenta di vendergli una delle sue Bibbie¹⁸. Dionisio il libraio di Siviglia (cap. XLIX) alla domanda di Borrow su come vada il proselitismo risponde che nei conventi, tra i pochi altri, vi sono degli ebrei vagabondi di Gibilterra o di Tangeri, che si sono convertiti e che ricevono in cambio una peseta al giorno per un anno dalle famiglie facoltose che, dietro sollecitazione dei preti, hanno fatto da padrine ai neofiti¹⁹. Con altri ebrei, Borrow parla a Gibilterra (cap. LII). Dapprima con Salomón, che pensa che Borrow sia un ebreo di Salamanca dove ha udito che rimangono alcune antiche famiglie di ebrei, così come a Tudela²⁰. Poi con Judas Lib, un ebreo polacco già conosciuto nel Baltico nel 1834, la cui famiglia di commercianti viveva a Gerusalemme prima che il padre sparisse nel corso di un viaggio. Lib racconta una lunga storia che serve a dire che vi sono ebrei dappertutto²¹. Altri due ebrei incontra sulla nave per Tangeri (cap. LIV)²². A Tangeri ne incontra un altro (cap. LVI), che per quanto di costituzione atletica, dai lunghi arti inferiori, dalla pelle scura come quella di un mulatto, dal volto grazioso come gli occhi, ha però «una expresión audaz y perversa» e «en su boca una desagradable mueca sensual»²³.

16. *Ivi*, p. 216.

17. *Ivi*, p. 218.

18. *Ivi*, pp. 326-328.

19. *Ivi*, p. 527.

20. *Ivi*, p. 560.

21. *Ivi*, pp. 564- 569.

22. *Ivi*, p. 577.

23. *Ivi*, p. 601.

Con alcuni particolari che non convincono (perché Abarbanel rivela le proprie ricchezze a uno sconosciuto?), con indubbi innesti di fantasia ed esagerazioni, gli incontri, se non tutto il contenuto dei dialoghi, risultano, se non reali, almeno verosimili. Non tradiva dubbi al riguardo, per esempio, un altro viaggiatore inglese nella penisola iberica, Richard Ford, nella lunga recensione che sulla “Edinburgh Review” del febbraio 1843 dedicava al libro, nella quale, tra l’altro, scriveva di come in quel tempo non si sapesse nulla dell’ebreo spagnolo e, meno che altrove, in Spagna, dove l’ebreo era disprezzato in termini indescrivibili²⁴. Anni dopo, Amador de los Ríos scriveva delle «romancescas fantasías de Jorge Barrow (sic) en su libro *The Bible in Spain*, relativas al judío de Talavera». In particolare riteneva poco giustificata l’affermazione secondo cui erano molti gli ebrei che a forza di denaro si erano guadagnati posti di rilievo nella società e nel clero. Nello stesso tempo, però, giudicava anche inverosimile pensare che gli ebrei fossero del tutto scomparsi dalla penisola. E riferiva delle voci raccolte dai viaggiatori nel Levante mediterraneo e sulle coste dell’Africa settentrionale presso gli ebrei di origine spagnola, che sostenevano di avere ancora parenti e correligionari al di là dello stretto²⁵. Menéndez y Pelayo, da parte sua, che considera Borrow uno sprovveduto e incolto quacchero, scriveva che in «Talavera uno de ellos [*dei gitani ai quali Borrow si accompagnava*] se hizo pasar por judío con nombre de Abarbanel, y le persuadió mil portentosas mentiras de tesoros ocultos, del gran número de judíos disimulados que había en España, de las más misteriosas reuniones que celebraban y del gran y temible poder que ejercían en la Iglesia y en el Estado»²⁶. Juan Valera, del pari scettico sulla veridicità dell’episodio, che travisava, attribuiva a Borrow, non si sa bene per quale motivo, la scoperta dell’esistenza di musulmani occulti²⁷. Mentre Gregorio Marañón si riferiva a Borrow come testimone «no muy digno de crédito, porque, aunque excelente observador, se dejaba llevar demasiado de lo pintoresco y, principalmente en estos problemas de raza exóticas, la gitana y otras». Proseguiva scrivendo che Borrow aveva raccontato «que en Talavera encontró a un hebreo, al cual llamó Abarbanel (es decir, el nombre ilustre de León Hebreo, cuyo libro tuvo tanta difusión e influencia en toda Europa,

24. Il testo della recensione è riprodotto in traduzione castigliana in A. Giménez Cruz, *¡Cosas de los ingleses! La España vivida y soñada en la correspondencia entre George Borrow y Richard Ford*, Madrid, Editorial Complutense, 1997, la cit. a p. 203.

25. J. Amador de los Ríos, *Historia social, política y religiosa de los judíos en España y Portugal*, Madrid, 1876, vol. III, pp. 557-558.

26. M. Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid, BAC, 1987, vol. II, p. 888 [ed.orig. 1882]

27. J. Valera, *Sobre el concepto que hay se forma de España*, in *Ensayos*, Segunda parte, Madrid, Biblioteca Nueva, 1928, p. 101 e anche in Id., *La revolución y la libertad religiosa en España*, in *Ensayos*, Segunda parte, Madrid, Biblioteca Nueva, 1928, p. 150.

y hasta en los místicos), el cual le refirió que había muchos de su raza que practicaban la religión, entre ellos gente de sotana y hasta algún obispo.» Per poi concludere che Borrow «era muy fantástico»²⁸.

In anni meno lontani, sull'episodio ha soffermato l'attenzione J. Caro Baroja, che dopo aver rievocato alcuni degli scettici commenti sopra riportati, ha sostenuto che effettivamente Borrow incontrò l'ebreo sulla strada di Talavera e che quanto dice può essere ricondotto a due cause: la visione esagerata dell'importanza del criptogiudaismo propria degli ebrei dell'epoca e l'attualizzazione, da parte di Abarbanel o dello stesso Borrow, di quanto era verità per i secoli precedenti. Insomma: Borrow, secondo Caro Baroja, esagererebbe, ma non inventerebbe nulla. Di più. Anche a proposito del vecchio prete carlista di Cordoba, osserva che «Borrow fantaseó poco al contar la historia del viejo inquisidor»²⁹. Del resto, della presenza dalla fine del XIV secolo nel seno della Chiesa spagnola di una «proporción notable de elementos venidos del judaismo», aveva scritto anche Marcel Bataillon, che si era chiesto: «¿No es natural que [la Chiesa] haya sufrido cierta influencia del genio judío, tan potente en la moral y en la religión?». Il grande ispanista francese osservava poi che c'era nell'episcopato, nel clero, negli ordini monastici, allo stesso modo che nella nobiltà, un grande numero di discendenti di ebrei, che professavano un cattolicesimo del tutto sincero. Nel quale tuttavia, non era da escludersi la possibilità, che l'ispirazione religiosa e morale dei profeti fosse rifiorita con inquietudini messianiche³⁰.

Ora, tornando a Borrow, la questione non è tanto quella di stabilire la veridicità del suo racconto e le dimensioni del fenomeno del criptogiudaismo nella prima metà del XIX secolo, quanto i motivi per i quali Borrow scrisse ciò che scrisse e quanto, direttamente o indirettamente, ciò che scrisse rivela. Il venditore di Bibbie inglese presenta il criptogiudaismo come fenomeno diffuso nella Spagna che attraversa in lungo e in largo. Ne esagera con tutta probabilità la consistenza e le dimensioni, ma il fenomeno esiste o per lo meno ne ha sentito parlare. Dagli stessi ebrei o proiettando sul presente la realtà del passato, come sostiene Caro Baroja? Comunque sia non si può escludere che Borrow capti preoccupazioni e sospetti diffusi nei riguardi degli ebrei. E che colga, trascriva e sia in qualche modo influenzato dai sentimenti di ostilità antiebrica che percepisce nella Spagna che percorre. Qualche anno prima, nella seconda delle sue *Letters from*

28. G. Marañón, *El Greco y Toledo*, Madrid, Espasa-Calpe, 1969 (3ª ed.), p.173.

29. J. Caro Baroja, *Los judíos en la España moderna y contemporánea*, Madrid, Arion, 1961, 3 voll. Si utilizza in questa sede la terza edizione: Madrid, Istmo, 1986, 3 voll., vol. III, pp. 164-168.

30. M. Bataillon, *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, cit., pp. 60-61.

Spain, Blanco White aveva richiamato l'attenzione del pubblico inglese sulla vigente preoccupazione per la purezza del sangue in Spagna e sul fatto che, come era testimoniato dal *Tizón de España*, non poche erano le famiglie nobiliari nelle cui vene scorreva sangue ebreo o moro³¹. D'altra parte, anche l'opinione di Ford, sopra ricordata, risulta convergente.

Per come ne tratteggia l'aspetto fisico e le caratteristiche morali, gli ebrei non escono bene dalle pagine di *La Biblia en España*. Il loro autore non ama gli ebrei. Ma ancor meno ama i carlisti, il fanatismo cattolico, i frati, il papa, i papisti e la Madonna. Per meglio colpire e ferire il clero cattolico, per meglio infierire su quanti ostacolano la vendita delle sue Bibbie, il venditore non trova di meglio che far pullulare il clero spagnolo di increduli, di blasfemi e di discendenti di ebrei convertiti che giudaizzano. Anticattolicesimo ed antiebraismo procedono di pari passo. Neppure è da escludere, poi, che Borrow capisca la psicologia degli spagnoli e capisca che per essere efficace contro il clero cattolico deve muovere accuse pesanti. Quale migliore di quella di svelare che tra le sua fila si annidano i più irriducibili nemici della Chiesa cattolica e di Cristo? Borrow ritiene l'antisemitismo un'arma ideologicamente efficace ai fini del proselitismo.

Da questo punto di vista, *La Biblia en España*, non dice solo del suo autore, ma anche della Spagna della prima metà del XIX secolo. E non lo dice solo ai lettori inglesi, americani e francesi dell'opera. Anche se in Spagna verrà tradotta quasi ottant'anni dopo da Manuel Azaña³², non è inverosimile pensare che ad essa ebbe accesso, fin dall'epoca della sua pubblicazione, almeno una parte della classe colta e un discreto numero di intellettuali spagnoli. In che misura non è dato sapere, ma anche il libro di Borrow contribuì a richiamare alla mente degli spagnoli una questione rimossa eppure latente: la questione ebraica.

Da lontano, sempre negli stessi anni, la rilanciava, sia pure in modo diverso, un altro inglese. Nel 1844 Benjamin Disraeli pubblicava

31. Redatte nel 1821, le prime dieci *Lettere* erano state pubblicate lo stesso anno su "The New Monthly Magazine". Erano poi uscite in volume l'anno successivo e in una nuova edizione nel 1825. Si utilizza in questa sede la prima edizione spagnola della notissima opera di José Blanco White, *Cartas de España*, Madrid, Alianza, 1972, pp. 55-56. Il *Tizón de España*, il cui vero titolo era *Tizón de la nobleza española*, era un memoriale redatto nel 1560 dal cardinale Francisco Mendoza y Bovadilla per Filippo II. Essendo stato negato l'accesso ad un ordine militare per una presunta macchia del sangue a un nipote del cardinale, questi denunciava al re la presenza di sangue ebreo in gran parte della nobiltà spagnola. Assai popolare nel XVII secolo, il *Tizón* ebbe varie edizioni nel XIX secolo: tra le altre venne pubblicato a Madrid nel 1849 e a Barcellona nel 1880.

32. G. Borrow, *La Biblia en España o viajes aventuras y prisiones de un inglés en su intento de difundir las Escrituras por la Península*, tr. di M. Azaña, Madrid, Jiménez Fraud Editor, 1921, 3 voll.

*Coningsby or the new generation*³³, il primo romanzo di una triologia nella quale il futuro Lord Beaconsfield esponeva la propria concezione del mondo e, nello stesso tempo, il proprio programma politico. Il personaggio di Sidonia era l'alter-ego dell'autore. Era figlio di un uomo d'affari nato in Spagna e arricchitosi durante la guerra d'Indipendenza, che aveva lasciato la penisola iberica dopo Waterloo, quando era già diventato uno dei più grandi capitalisti europei, per trasferirsi a Londra, dove aveva pubblicamente professato il proprio ebraismo. Religione che era stata della sua famiglia sin dai tempi più remoti, nonostante avesse questa dato alla Chiesa spagnola molti ecclesiastici e persino un arcivescovo di Toledo. Sidonia aveva avuto per precettore Rebello, ex gesuita, liberale poi costretto all'esilio, indi membro delle Corti spagnole, «ma sempre ebreo credente»³⁴. Disraeli scriveva che all'espulsione del 1492 si doveva la decadenza spagnola, che molte nobili famiglie spagnole erano di origine ebraica, che i primi gesuiti erano ebrei e che gli ebrei esercitavano una notevole influenza in Europa. Il romanzo di Disraeli riveste grande importanza anche per altri motivi. Sidonia svela ai due giovani aristocratici inglesi (Coningsby e Tancred) i segreti della supremazia semitica. In altre parole fa l'apologia della superiorità ebraica, esprimendo una concezione razzista secondo cui i semiti sono l'aristocrazia della natura. Diventerà uno dei testi di riferimento dell'antisemitismo di ogni dove, non escluso quello spagnolo³⁵.

Anche Disraeli, come Borrow, insiste dunque sulla rilevanza e sulla "durata" del criptogiudaismo. Una convergenza che non è sfuggita a Caro

33. B. Disraeli, *Coningsby or the new generation*, London, 1844. Anche in questo caso, tra i primi a richiamare l'attenzione su *Coningsby* e il suo autore, J. Caro Baroja, *Los Judíos en la España...*, cit., vol. III, pp. 169-171.

34. Dall'ostilità manifestata da Ignazio di Loyola verso gli statuti di pulizia del sangue e dal fatto che alcuni dei suoi primi seguaci erano ebrei convertiti (tra i quali il secondo generale della Compagnia, Diego Lainez) deriva l'accostamento tra ebrei e gesuiti, presente in alcuni testi antisemiti e nella mentalità popolare. Vi si soffermano, tra gli altri: A. Sicroff, *Les controverses des statuts de "pureté de sang" en Espagne du XV au XVII siècle*, Paris, Marcel Dicher, 1960, pp. 27-290; J. Caro Baroja, *Los Judíos en la España...*, cit., vol. II, pp. 247-253.

35. Sulla stesa linea anche il XXIV capitolo del successivo *Lord George Bentinck* (1851), apologetico degli ebrei. Ha scritto la Arendt che Disraeli «produsse quasi automaticamente l'intero bagaglio di teorie sull'organizzazione e influenza ebraica che di solito si trovano nelle forme più perverse di antisemitismo» (H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Milano, Comunità, 1999, p. 99), che le sue opinioni razziali furono «il frutto della specifica secolarizzazione degli ebrei assimilati» (*Ivi*, p. 103) e che in *Coningsby* «abbandonò il sogno di un impero ebraico e tracciò un fantasioso quadro del mondo, in cui il denaro ebraico decide dell'ascesa e della rovina di dinastie e imperi e domina sovrano sulla diplomazia» (*Ivi*, p. 105). Cfr. anche L. Poliakov, *Storia dell'antisemitismo*, III, *Da Voltaire a Wagner*, cit., pp. 376-387. Di riferimenti a Disraeli, e specificatamente a *Coningsby*, è disseminata la letteratura antisemita spagnola.

Baroja, secondo cui il punto di vista di Disraeli e quello dell'ebreo di Borrow «son curiosamente paralelos». Aggiungendo che *Conigsby* è «de todas formas, un año posterior al del propagandista biblico...»³⁶. Punti sospensivi che sembrano alludere a una possibile influenza del libro di Borrow su Disraeli.

2. Due spagnoli: José Amador de los Ríos e Adolfo de Castro

Prima della metà del secolo, il tema della presenza degli ebrei nella storia spagnola affiora anche sul piano degli studi. Sul numero del 17 novembre 1845 della “Revista literaria *El Español*” diretta da Francisco Navarro Viloslada, José Amador de los Ríos inizia a pubblicare sull'argomento una serie di dieci articoli³⁷ che riunirà poi nel 1848, assieme ad altri due studi, nel volume *Estudios históricos, políticos y literarios sobre los judíos de España*³⁸.

Essendo i due testi sostanzialmente uguali, si farà di seguito riferimento all'edizione del 1848, non prima però di aver segnalato l'unica significativa variazione che alcuni sondaggi sinottici hanno portato ad affiorare rispetto alla precedente. A proposito della lettera dei rabbini della Castiglia agli ebrei di Costantinopoli (lo stesso documento che altri fonti attribuiscono alla comunità ebraica di Arles³⁹) e della risposta di questi ultimi, nella versione del 1845 scrive: «Faltos de valor y de consejos, recurrieron

36. J. Caro Baroja, *Los judíos en la España...*, cit., III, p. 171.

37. J. Amador de los Ríos, *De los judíos en España*, in “Revista literaria de *El Español*”, 1845, n. 25, 17 novembre, pp. 1-5; n. 26, pp.4-8; n. 27, pp.3-9; n. 28, pp. 1-6; n. 30, pp. 4-9; n. 32, pp. 1-8; n. 34, pp. 1-6; n. 36, pp. 1-6; n. 37, pp. 1-7; n. 38, pp. 5-9. Da segnalare, per meglio precisare l'orientamento della rivista, la pubblicazione, di poco successiva, de *El judío errante*, in “La Revista literaria de *El Español*”, 1846, n. 7, pp. 400-406; n. 8, pp. 419-422.

38. J. Amador de los Ríos, *Estudios históricos, políticos y literarios sobre los judíos de España*, Madrid, Imprenta de D.M. Díaz y Cop, 1848.

39. Secondo Norman Chon la Lettera degli ebrei di Arles e la risposta degli ebrei di Costantinopoli venne pubblicata nel 1880 sulla “Revue des études juives”, per essere poi riproposta nel primo capitolo del testo antisemita di Chabauty, *Les juifs nos maîtres*, Paris-Bruxelles-Genève, 1882. Cohn non ne nega l'autenticità. Scrive che si tratta di documenti che risalgono al XVI secolo, che sono probabilmente scritti in spagnolo per canzonare i marrani che si erano convertiti al cattolicesimo ed erano accusati di essere rimasti ebrei. Che fosse uno scherzo sarebbe dimostrato dal fatto che la prima lettera è firmata Chamor, che in ebreo vuol dire asino. Cfr. N. Cohn, *Warrat for genocide*, London, Eyre & Spottiswoode, 1967, pp. 44-47 (tr. it. *Licenza per un genocidio*, Torino, Einaudi, 1969, pp. 23-25). Aveva contestato l'autenticità del documento I. Loeb, *La correspondance des juifs d'Espagne avec ceux de Constantinople*, in “Revue des études juives”, 15, 1887, pp. 262-279. È appena il caso di ricordare che il documento ricorre con grande frequenza nella letteratura antisemita, sul piano internazionale e anche in Spagna.

en medio de sus angustias a sus *hermanos* de Constantinopla...»⁴⁰, mentre in quella del 1848 aggiunge l'inciso: «Faltos de valor y de consejos, recurrieron en medio de su angustia, *en opinión de algunos historiadores*, a sus *hermanos* de Constantinopla»⁴¹, precisando all'interno di una lunga nota che si tratta di uno scritto raccolto da Andrés de Burriel e del quale esistevano diverse versioni, «pues que no les damos intero crédito»⁴². A distanza di tre anni, era dunque con maggiori cautele che Amador de los Ríos si accostava al documento.

Nell'introduzione al volume del 1848 Amador de los Ríos scrive che la razza ebraica è errante per realizzare quanto previsto dalle Sacre Scritture⁴³, che ha sofferto sempre l'amara sorte che in espiazione dei suoi crimini le aveva riservato il cielo⁴⁴. Precisa che scopo dell'opera è la storia e l'influenza degli ebrei in Spagna, un abbozzo della letteratura ebraica in castigliano e dei suoi principali autori in Spagna e, dopo l'espulsione, altrove e anche nella penisola.

Come si diceva, il volume raccoglie tre studi distinti. Il primo, dal titolo *Reseña histórico-política*, riunisce gli articoli già apparsi sulla "Revista literaria de *El Español*" ed è una storia degli ebrei nella penisola fin dai tempi più remoti, del loro contributo culturale ed economico, delle persecuzioni alle quali furono sottoposti⁴⁵. A proposito della conquista saracena vi si legge che «numerosos pueblos y ciudades, que hubieran costado mucha sangre a los sarracenos, fueron puestos en sus manos por los hebreos con siniestra y mañosas artes». Insomma: tradirono e furono ingrati⁴⁶. Amador vi giustifica l'espulsione del 1492 perché senza unità religiosa non poteva darsi quella politica e, per la stessa ragione, anche l'Inquisizione⁴⁷. Tratta anche delle conseguenze, sostenendo che quelle economiche furono pesanti e che i re cattolici sbagliarono: «He aquí que nosotros no creemos, juzgando por tanto digna de censura, bajo este aspecto, la conducta observada con los judíos por aquellos esclarecidos soberanos. Con la expulsión de los hebreos se echaban de los dominios españoles las verdaderas fuentes del bienestar de los pueblos: el comercio y la industria sufrieron, pues, un golpe mortal, bien que menos sensible para la segunda, que con la reciente conquista de Granada recibía para Castilla

40. J. Amador de los Ríos, *De los judíos en España*, in "Revista literaria de *El Español*", 1845, n. 38, p. 5.

41. J. Amador de los Ríos, *Estudios...*, cit., pp. 203.

42. *Ivi*, p. 204.

43. *Ivi*, p. IX.

44. *Ivi*, p. X.

45. *Ivi*, pp. 3-222.

46. Cfr. Id., *De los judíos...*, cit., n. 25, p. 5; Id., *Estudios...*, cit. p. 20.

47. J. Amador de los Ríos, *Estudios...*, cit., pp. 162-163, 170-171 e diffusamente alle pp. 176-200.

nuevos cultivadores»⁴⁸. Scrive poi che i re cattolici furono ingrati nei riguardi degli ebrei e che non tennero conto delle conseguenze della loro espulsione per gli interessi dello Stato⁴⁹.

Tralasciando il secondo e il terzo studio⁵⁰, nelle conclusioni di quest'ultimo, dal titolo *Observaciones generales sobre el estado de los judíos desde principios del siglo XVIII hasta nuestros días*, Amador de los Ríos fa una panoramica sul posto che gli ebrei occupano in vari paesi europei e dei diritti di cui godono. La sua previsione è che essi non riusciranno a costituire una nazione indipendente. La loro dispersione e condizione, a suo avviso, non dipende dagli uomini, perché è «la consumación de las profecias, el cumplimiento de la palabra de Dios; y en vano pugnaré el pueblo deicida por substraerse a aquel inmutable decreto. Se arrastrará por el mundo, ostentando un forzado cosmopolitismo, cuyas raíces no profundizan en su pecho, vivirá a merced de las demás naciones, y como en la edad media, trocará el fruto de sus tareas científicas y comerciales por algunos privilegios y derechos, tan precarios como la necesidad que los dispensa o los vende. Esta es la suerte que a pesar de todos los esfuerzos, de todos los triunfos alcanzados por los israelitas, está reservada a tal pueblo»⁵¹. Continua dicendo che dove ci sono tumulti in Europa lì gli ebrei ne sono fatti bersaglio, che gli ebrei non possono vivere in piena indipendenza e con una propria rappresentanza. Pur tuttavia, il giudizio conclusivo è che gli ebrei spagnoli non meritano l'odio di cui sono oggetto e la loro produzione letteraria l'indifferenza che la circonda.

Gli *Estudios* fissano uno stadio di transizione nell'atteggiamento del loro autore nei confronti degli ebrei. Come se l'accostarsi a tale materia, il suo studio, portasse lentamente Amador de los Ríos a confliggere con i giudizi correnti e i pregiudizi ereditati. Di qui le caratteristiche del testo, che presenta tratti tra loro contraddittori: vi si nota una preoccupazione scientifica, storica, per la ricostruzione e un certo equilibrio nei giudizi; vi traspirano sentimenti di simpatia nei riguardi degli ebrei e, allo stesso tempo, i segni del tradizionale impianto interpretativo dell'antigiudaismo cristiano, corroborato da una aggettivazione conforme (popolo deicida, ecc.). Un testo di transizione, come si diceva, che testimonia la volontà di superare i tradizionali pregiudizi e allo stesso tempo la presenza di sentimenti di ostilità antiebraica nella Spagna di quegli anni.

Gli *Estudios* vedono la luce, come si è detto, nel 1848, un anno dopo la pubblicazione, a Cadice, della *Historia de los judíos en España* di Adolfo

48. *Ivi*, pp. 186-189, la cit. a p. 189.

49. *Ivi*, p. 193, ma anche il riassunto conclusivo alle pp. 214-222.

50. Rispettivamente *Escritores rabínico-españoles*, *ivi*, pp. 223-464 e *Escritores judíos posteriores a su expulsión de España*, *ivi*, pp. 465-655.

51. *Ivi*, p. 651.

de Castro⁵². Per questa ragione, nella nota al lettore che apre gli *Estudios*, Amador de los Ríos si cautela. Rivendica, infatti, l'originalità del proprio lavoro ricordando che vi stanno alla base gli articoli usciti in precedenza sulla "Revista literaria *El Español*". Adombra, insomma, il sospetto che sia stato Castro a trarre spunto da quegli articoli⁵³. Senza escludere questa possibilità, è certo che il libro di Castro, dal punto di vista che qui interessa, contiene posizioni diverse e giudizi più netti. Castro considera che la storia degli ebrei in Spagna sia stata studiata e narrata con enormi reticenze, prima per il timore dei Re cattolici e dopo la loro morte «por el odio que bebieron en los pechos de sus madres contra todo lo perteneciente a la nación ebrea»⁵⁴. Rivela fin da subito, in questo modo, sia pure senza precisare l'estensione nel tempo di tale odio, la presenza di sentimenti di ostilità antiebraica. Da essi lo scrittore liberale andaluso prende nettamente le distanze. Scrive così che ancor prima dell'espulsione furono le persecuzioni antiebraiche a minare l'economia spagnola. «De haberse retraído de traficar los judíos, — precisa — nació la ruina de todo el comercio que había antes en los reinos de Castilla»⁵⁵. A suo avviso le difficoltà economiche nascevano «de los inconsiderados medios de que se sirvieron tan contra razón y justicia los monarcas y pueblos para convertir al cristianismo a los muchos judíos que en estas tierras moraban»⁵⁶. Siccome l'ostentazione della ricchezza destava i rancori della popolazione, gli ebrei finirono per nasconderla e lasciarla inutilizzata. Fatto che, assieme ad altre misure antiebraiche, concorse a impoverire il paese. Castro interpreta anche l'Inquisizione sotto il profilo economico. Sostiene infatti che essa si abbatté contro i conversi più ricchi per depredarne legalmente le ricchezze⁵⁷. Prevedendo che il modo di giudicare l'operato di Fernando V e dell'Inquisizione lo avrebbe esposto all'accusa di essere un cattivo spagnolo, scrive di aver solo stigmatizzato gli errori che hanno macchiato la

52. Adolfo de Castro, *Historia de los judíos en España: desde los tiempos de su establecimiento hasta principios del presente siglo*, Cádiz, Imp. de la Revista Medica, 1847. Il libro venne tradotto in inglese dal Rev. Edward D.G.M. Kirwan e pubblicato a Cambridge (Metcalle and Palmer), con il titolo *The history of the jews in Spain*, nel 1851. Del volume esiste una recente ristampa: Valencia, Librería "París-Valencia", 1992. Sul personaggio, cfr. Y. Vallejo Márquez, *Adolfo Castro (1823-1898): su tiempo, su vida y su obra*, Cádiz, Fundación Municipal de Cultura, Cátedra "Adolfo de Castro", 1997; M. Ravina Martín, *Bibliófilo y erudito. Vida y obra de Adolfo de Castro (1823-1898)*, Cádiz, Universidad de Cádiz-Servicio de Publicaciones, 1999.

53. J. Amador de los Ríos, *Estudios históricos, políticos y literarios sobre los judíos de España*, Madrid, Imprenta de D.M. Díaz y Cop, 1848, [pp.VI-VII].

54. A. de Castro, *Historia de los judíos en España*, cit., p. 8.

55. *Ivi*, p. 100.

56. *Ivi*, p. 101.

57. *Ivi*, p. 110.

storia della patria. Replica cioè anticipatamente alle accuse di scarso patriottismo, rivendicando un patriottismo diverso. E domanda: «¿los míseros judíos que por sus desdichas desde el año 70 de la era cristiana estaban avecinados en estas tierras, no eran españoles también como nosotros? ¿El ser de diversa religión que los reyes y la mayor parte del pueblo, les podía quitar la patria?»⁵⁸.

Il passo e gli interrogativi rivestono notevole importanza. Castro mostra di essere consapevole del nesso che esiste tra ricostruzione della storia patria, storiografia, e patriottismo. Sa che è costume diffuso e prevalente misurare il patriottismo con il parametro dell'adesione a una certa visione della storia spagnola che fa coincidere la sua grandezza con i momenti algidi del cattolicesimo e della Chiesa e, di contro, la decadenza con l'allontanamento dall'insegnamento del magistero ecclesiastico. Intuisce anche che i giudizi sull'apporto ebraico alla formazione della Spagna moderna, sull'Inquisizione, sull'espulsione del 1492 e sulle sue conseguenze sul piano economico e culturale, sono altrettanti nodi per quella storia patria che in Spagna conosce proprio nello stesso periodo gli albori. Vi si ritornerà più avanti, ma è bene fissare subito la centralità di una questione finora trascurata dagli storici della storia della nazione spagnola intesa nella moderna accezione.

Per Castro, anche le ragioni dell'espulsione furono di natura economica. Non potendo Fernando estinguere il debito contratto con i ricchi ebrei che avevano finanziato la conquista di Granada, si vide costretto ad espellerli. La decisione fu presa quindi più per tornaconto economico che per motivi religiosi. Attribuisce in definitiva la responsabilità dell'editto a Fernando, mentre lascia più sullo sfondo il ruolo di Isabella⁵⁹. Le conseguenze furono disastrose sul piano economico, specie per il commercio, anche per la scarsa propensione degli spagnoli ai lavori manuali e alle attività pratiche. «Los españoles — scrive — ni eran mercaderes ni fabricantes y así de nada aprovechaban las inmensas sumas de plata y oro que traían de América para el reparo de España; porque no servían de otra cosa que para aumentar la riqueza de los reinos extraños»⁶⁰. Per poi ribadire alle conclusioni del ragionamento: «Tales fueron los frutos que cogió España de la expulsión de los judíos, y venida e asiento de los comerciantes extranjeros en la Península. ¿De qué nos servían las riquezas del Nuevo Mundo, si mientras por una parte las conquistábamos, por otra no hacíamos más que servirles de puente para pasar los reinos extraños? [...] ¿Qué aprovechaba a España la grandeza exterior de ser señora de tanto mundo, si para sustentarla estaba pobrísima y miserable, y todos sus naturales aba-

58. *Ivi*, p. 124.

59. *Ivi*, p. 134.

60. *Ivi*, p. 166.

tidos»⁶¹. Già verso le conclusioni Castro reitera che l'Inquisizione, istaurata per sradicare il giudaismo, fallì nel suo scopo, dal momento che in Spagna il giudaismo rimase fino all'abolizione del tribunale⁶².

Nel 1852 Castro pubblica un'opera dal titolo *Exámen filosófico de las principales causas de la decadencia de España*⁶³. In essa l'autore compie una requisitoria dell'operato dei Re cattolici. Definisce l'espulsione come «delito político», «bárbaro edicto» e come «una ofensa de las leyes del reino»⁶⁴; aggiusta il tiro attribuendo le principali responsabilità dell'editto al «fanatismo que tocaba en los límites de la locura» di Isabella⁶⁵. Insiste, in particolare, sui guasti prodotti dall'intolleranza religiosa, indicata quale principale causa della successiva decadenza. Forse si è sottovalutata l'importanza dello scrittore andaluso, autore tra l'altro anche di una storia dei protestati spagnoli e delle loro persecuzioni⁶⁶, la cui opera complessivamente considerata offrì una gran quantità di spunti alla polemica liberale.

Gli studi di José Amador de los Ríos e di Adolfo de Castro testimoniano certamente — come ha scritto Caro Baroja — che negli anni Quaranta del secolo scorso la questione ebraica entra in una fase degna di essere messa in rilievo, ma la successiva affermazione del grande studioso basco, secondo cui gli eruditi cominciarono allora a parlare degli ebrei come tema di ricerca storica e senza ostilità⁶⁷, dopo aver esaminato la prosa di Amador de los Ríos, ha bisogno di essere quanto meno sfumata. Sfuggono poi a Caro Baroja i molteplici nessi che uniscono l'interesse del ceto intellettuale per questo nuovo oggetto con la concomitante nascita della storia della nazione. A questo argomento è dedicato uno dei successivi paragrafi. Prima affrontare questo nodo, infatti, è preferibile fare preliminarmente il punto sui termini della questione ebraica qual è possibile ricostruire attraverso la storiografia ed esaminare poi le distinte manifestazioni di ostilità antiebraica, attingendo in questo caso alle fonti dirette.

61. *Ivi*, pp. 169-170.

62. *Ivi*, pp. 209, 221, 224.

63. A. de Castro, *Exámen filosófico de las principales causas de la decadencia de España*, Cádiz, Imprenta de Francisco Pantoja, 1852. L'opera venne tradotta in inglese l'anno seguente con il titolo *History of religious intolerance in Spain*, London, William and Frederick G. Cash, 1853.

64. *Ivi*, p. 18.

65. *Ivi*, p. 22.

66. A. de Castro, *Historia de los protestantes españoles y de su persecución por Felipe II*, Cádiz, Imp. de la Revista Médica, 1851; poi tradotta in olandese e qualche anno dopo in tedesco: *Geschiedenis der spaansche protestanten en van humme vervolging door Filips II*, Amsterdam, P.N. van Kampen, 1854; *Geschichte der spanischen Protestanten und ihrer durch Philipp II*, Francoforte, M.J.D. Sauerländer, 1866.

67. J. Caro Baroja, *Los Judíos en la España...*, cit. vol. III, p. 203.

3. *Questione ebraica in Spagna fino alla metà del XIX secolo e un po' oltre*

Ovvio che la questione ebraica si presenti in Spagna, dove gli ebrei, in senso religioso e pubblico, in carne e ossa, non vi sono (o quasi⁶⁸) dai tempi dell'espulsione, non come problema di affrancamento e di diritti, ma come problema di eventuale presenza e quindi di riammissione, cioè di ritorno. Essa riveste in Spagna, quindi, un preciso segno di distinzione e una peculiarità: riammissione, ritorno e possibile presenza riguardano sempre (o quasi) i discendenti degli antichi abitanti di *Sefarad*. Per questo motivo la questione ebraica è, in Spagna, eminentemente questione sefardita.

Il problema della riammissione nel territorio del regno degli ebrei era affiorato, sia pure del tutto episodicamente, ben prima di varcare la soglia convenzionale dell'età contemporanea. La prima idea al rispetto era stata, a quanto pare, del Conte duca di Olivares che aveva accarezzato il progetto di rimpatriare i sefarditi di Salonico per ragioni economiche⁶⁹. E qualcosa del genere era venuto in mente alcuni decenni dopo, durante il regno di Carlo II, a Manuel de Lira che aveva proposto di consentire a ebrei e protestanti l'ingresso nell'America spagnola⁷⁰. Ma un dibattito vero e proprio, con quasi certezza il primo al riguardo, si produsse in Spagna solo nel 1797, allorquando, il 21 marzo, il re Carlo IV e il Consiglio dei ministri affrontarono, su proposta di Pedro Varela, il problema dell'eventuale invito da rivolgere ad alcuni ebrei olandesi di insediarsi in Spagna per collaborare al superamento della grave crisi economica. La proposta fu respinta e cinque anni più tardi, nel 1802, il re reiterò, attraverso un decreto, la proibizione agli ebrei di entrare nel paese⁷¹.

Nel frattempo, non bisogna dimenticare che il tribunale della Santa Inquisizione aveva continuato a operare, celebrando l'ultimo processo contro un eretico giudaizzante nel 1799, mentre le voci sulla presenza di ebrei occulti nel territorio del paese erano tutt'altro che spente⁷².

68. Si rende ragione dell'avverbio, in riferimento alla comunità di ebrei convertiti di Palma de Mallorca, ai sefarditi che vivevano nel protettorato spagnolo del Marocco e alle minuscole comunità di Siviglia, Madrid e Barcellona, in A. Botti, *L'antisemitismo spagnolo contemporaneo. Problemi e storiografia*, cit., pp. 722-726.

69. Vi accennano A. de Castro, *Historia de los judíos en España*, cit., pp. 219-220, poi J. Amador de los Ríos, *Historia social, política y religiosa de los judíos en España y Portugal*, cit., vol. III, p. 548; indi M. Menéndez Pelayo, *Historia de los eterodoxos españoles*, cit., vol. II, p. 205.

70. Vi accenna M. Menéndez Pelayo, *ibidem*.

71. Il primo a parlarne è J. Amador de los Ríos, *Historia social, política y religiosa de los judíos en España y Portugal*, cit., vol. III, pp. 552-554, da cui lo riprende, tra gli altri, H. Avni, *España, Franco y los judíos*, Madrid, Altalena, 1982, pp. 5-6.

72. Su quello che probabilmente fu l'ultimo processo dell'Inquisizione per cripto giudaismo, cfr. J. Caro Baroja, *Los Judíos en la España...*, cit. vol. III, pp. 157-160. Circa la presenza ebraica in Spagna, lo studioso basco si riferisce alle testimonianze di George

Entrambi gli aspetti pongono un problema di continuità che, per quanto irrisolto dal punto di vista storico, non può essere taciuto. Se, come vedremo, uno dei motivi ricorrenti dell'antisemitismo spagnolo fa leva sull'espulsione del 1492 e sulla minaccia rappresentata dai *conversos* per la loro potenziale eterodossia religiosa e, di conseguenza, per la loro inaffidabilità dal punto di vista patriottico, nazionale e nazionalistico, non è irrilevante stabilire che profondità nel tempo presenti il fenomeno e la memoria di atteggiamenti antiebraici non meramente ideologici, ma dotati di quella operatività che l'Inquisizione seppe garantire loro. Anche se da altre fonti storiografiche si apprende che nei quarant'anni che separano il 1780 dal 1820 su cinque mila casi presi in considerazione dai tribunali della Santa Inquisizione solo 16 riguardarono accuse di giudaismo⁷³, non si può non sottolineare il fatto che si trattava di fenomeni relativamente recenti, la cui memoria restava ancora viva.

Nelle Corti di Cadice si discusse del Tribunale della Santa Inquisizione e se ne decretò, il 22 febbraio 1813, la soppressione con 90 voti a favore e 60 contro. Nessuno mise in discussione l'unità cattolica e la maggioranza dei deputati ritenne superata la funzione del Tribunale per l'assenza di ebrei e la sparizione del fenomeno del *criptojudaismo*. Il Tribunale venne comunque successivamente ripristinato il 21 luglio 1814 da Fernando VII tornato sul trono, che il 16 luglio 1816 promulgò un decreto con il quale si davano severe istruzioni circa l'ingresso nel territorio spagnolo di ebrei.

Per quanto riguarda gli statuti di pulizia del sangue, le Corti gaditane, il 17 agosto 1811, esentarono dal presentare la certificazione coloro che volevano essere ammessi nei collegi di terra e di mare. Anche in questo caso fu Fernando VII che tornò a ripristinarli il 19 gennaio 1824. E se è vero che le Costituzioni del 1837, 1845 e 1857 affermarono che tutti gli spagnoli potevano accedere agli impieghi pubblici, la soppressione esplicita e definitiva degli statuti avvenne solo con la legge del 13 maggio 1865⁷⁴.

Barrow, dello scrittore Juan Valera e dello storico ebreo inglese Fredric David Mocatta (*Ivi.* pp. 161-193). Per determinare quale fu l'accoglienza del lavoro di Caro Baroja, può essere utile segnalare almeno le seguenti recensioni: H. Beinart, *Judíos y conversos después de la expulsión de 1492*, in "Hispania", 1964, n. 94, pp. 293-301; lo stesso Caro Baroja vi accenna nell'Epilogo all'edizione del 1986, III, pp. 301-304.

73. H.C. Lea, *A History of the Inquisition of Spain*, London, Macmillan, 1922, vol. III, p. 311; C. Roth, *Los judíos secretos. Historia de los Marranos*, Madrid, Altalena, 1979, p. 243; H. Avni, *España, Franco y los judíos*, cit., p. 6.

74. Cfr. J. Caro Baroja, *Los Judíos en la España...*, cit., vol. III, pp. 178-191; I. González García, *Las Cortes de Cádiz y el problema judío*, in "El Olivo", 1990, n. 14, pp. 147-167. Più in generale, sul dibattito religioso alle Cortes gaditane, anche se non si sofferma sulla questione ebraica, cfr. E. La Parra, *El primer liberalismo español y la Iglesia. Las cortes de Cádiz*, Alicante, Instituto de Cultura Juan Gil-Albert, 1895.

Dal dibattito del 1797 si dovette attendere la richiesta avanzata nel 1854 dal rabbino ebreo-tedesco Ludwig Philippon di una legge che abrogasse il decreto d'espulsione del 1492. La proposta venne sostenuta da varie comunità ebraiche francesi e britanniche, fu accolta favorevolmente dagli ambienti liberali e di essa si occupò anche la stampa più aperta del paese. Una qualche eco se ne ebbe anche nelle Cortes, che tuttavia con il voto del 20 febbraio del 1855 ribadirono la confessionalità dello Stato, pur introducendo il rispetto per gli altri culti religiosi professati dagli spagnoli e dai non spagnoli (art. 14 della Costituzione del 1856, non promulgata). La precisa proposta del rabbino, relativa all'abrogazione dell'Editto, venne però respinta dalla commissione preposta⁷⁵.

4. *L'affiorare di un nuovo antisemitismo e la resistenza degli stereotipi tradizionali*

A Caro Baroja è da attribuire il merito di aver colto, registrato e messo in risalto anche le prime identificazioni, di cui si conserva traccia in Spagna, dell'ebreo «con el protestante, con el masón, con el hombre de ideas liberales y tendencia anticlerical»⁷⁶. Le colloca cronologicamente tra la seconda metà del XVIII secolo e gli inizi del XIX, e, anche se lo studioso basco non utilizza il termine, si tratta del lento emergere del nuovo antisemitismo, politico e moderno.

Le tracce di questa identificazione sono però alquanto labili. Ferrer Benimeli cita fuggacemente l'episodio di un portoghese di nome Josef Rignn, residente a Málaga, che nel 1791 sarebbe stato «espontaneado de judaísmo y francmasón» dal Tribunale dell'Inquisizione di Granada⁷⁷. Caro Baroja ricorda che Robert Southey scrive che il ministro di Carlo IV, Mariano Luis de Urquijo, in un colloquio con il Duca del Infantado avvenuto nell'aprile del 1808 avrebbe manifestato la convinzione che in Spagna ci fossero molte persone che avevano adottato i principi della Rivoluzione francese e che un considerevole numero di uomini di lettere,

75. J. Amador de los Ríos, *Historia social...*, cit., vol. III, pp. 560-565, 850-851; M. Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, cit., vol. III, p. 649; J. Caro Baroja, *Los Judíos en la España...*, cit., vol. III, p. 206; H. Avni, *España, Franco y los judíos*, cit., pp. 7-8. Da mettere forse in relazione con il clima determinato dall'iniziativa del rabbino Philippon è la pubblicazione del libello antisemita *La sinagoga balear ó Historia de los judíos de Mallorca* (Valencia, Imp. De la Regeneración Tipográfica, 1857) di Juan de la Puerta Vizcaíno.

76. J. Caro Baroja, *Los Judíos en la España...*, cit., vol. III, p. 174.

77. J.A. Ferrer Benimeli, *Judaismo y masonería. Del peligro jacobino de Barruel al complot sionista de Iso Protocolos. El contubernio ebreo-masónico*, in AA. VV., *Los judíos*, Vitoria-Gasteiz, Fundación Sancho el Sabio, [1992], p. 332.

di protestanti e di ebrei vedevano con piacere l'estinzione della dinastia dei Borbone⁷⁸. Più avanti riporta la testimonianza di Gregorio González Arraz, secondo cui la plebe avrebbe gridato «¡Muera el picaro judío!» quando venne giustiziato Juan Martín el Empecinado⁷⁹. Altre testimonianze poggiano su basi documentarie più aleatorie. È questo il caso del verso improvvisato da un poeta basco-navarro che nel 1830, di fronte al fallito tentativo di esiliati liberali capeggiati dal generale Mina di penetrare in Spagna, avrebbe accusato i componenti della spedizione di essere «judíos y sastres [*sarti*] protestantes»⁸⁰.

Nel frattempo, la restaurazione dell'assolutismo nel 1823, con l'entrata sul territorio spagnolo dei Centomila figli di San Luigi, aveva accentuato negli ambienti antiliberali l'identificazione tra liberali e giudaizzanti⁸¹. Proprio quell'anno, chiusasi l'esperienza del *Trienio liberal*, sulla "Gaceta de Madrid" appariva un articolo che descriveva le strette relazioni tra la massoneria e il giudaismo⁸². Che esso fosse la traduzione di un libello da poco pubblicato in Portogallo e poi ripreso nel n. 197 della "Gaceta de Lisboa" dello stesso anno, non ha qui sovrachia importanza. Ciò che conta è la sua pubblicazione e presumibile circolazione in Spagna.

El *Masonismo* — vi si leggeva nelle prime righe — es el *Judaismo* enmascarado. Por consiguiente todos los Judíos son Masones o liberales por naturaleza.

Sin embargo hay muchos individuos que sin ser Judíos son Masones por los motivos que indicaremos más adelante. Si el *Masonismo* equivale al Judaísmo, el fin político de Masones y Judíos no puede ser otro que el establecerse en cuerpo de nación, a pesar del anatema que los condenó hasta el fin de los siglos a vivir errantes y vagabundos por entre todas las naciones, sin patria, Rey ni ley.

Siendo el fin *político* de los Masones o Judíos el restablecimiento de su nación, solo puede ser el *religioso* restablecer la ley de Moisés o Judáica, y por consecuencia el templo de Salomón que simbólicamente la representa⁸³.

Seguiva una sorta di dimostrazione del teorema, essenzialmente basato sulle corrispondenze simboliche e lessicali. Particolare significato rivestiva la quattordicesima delle ventidue motivazioni offerte, laddove si

78. *Ivi*, p. 173, dove si cita R. Southey, *Histoire de la guerre de la péninsule sous Napoleon*, I, Paris, 1828, 214-216.

79. *Ivi*, p. 188, dove si citano le *Memorias del alcalde de Roa*, di Don Gregorio González Arraz, (1788-1840), pp. 37, 54.

80. *Ivi*, pp. 175-176, dove si riprende l'episodio dal romanzo dello zio, Pio Baroja, *Los caudillos de 1830*, Madrid, 1918, p. 220.

81. Cenni in questo senso, sempre in J. Caro Baroja, *Los Judíos en la España...*, cit., pp. 188, 192, 193.

82. J.L. Coelho Monteiro, *El Masonismo desmascarado*, in "Gaceta de Madrid", 1823, n. 81, 20 settembre, pp. 304-306.

83. *Ivi*, p. 304.

spiegava che essendo la guerra dichiarata dai massoni ai troni e all'altare al fine di ristabilire il trono degli ebrei e la ricostruzione del tempio di Salomone, per raggiungere lo scopo occorreva abbattere dapprima tutti gli altri troni e annichilire tutti gli altari, in particolare quello del Redentore, «que siendo quien los sostiene, han de hallar mayores obstáculos para conseguir sus depravados y locos intentos, que consisten en reducir al mundo a una sola ley y a un solo rebaño, como quieren los Judíos; donde se ve que la cruda guerra al trono y al altar es solo lo que puede facilitar aquel fin»⁸⁴. Il testo passava poi a rispondere alla principale obiezione che poteva essere mossa a quanto precedentemente esposto. Com'era possibile che molti massoni non fossero ebrei? La spiegazione era individuata nell'oscurità in cui erano tenuti gli appartenenti ai gradi inferiori, che solo una volta giunti al grado di *maestro* si rendevano conto di essere stati ciechi strumenti dell'elevazione e la grandezza degli ebrei. Di qui la quantità di abbandoni e l'approdo dei transfughi, che per aver definitivamente perso i riferimenti religiosi e morali non potevano fare ritorno all'ovile, a nuove società, indicate nei carbonari in Italia, i *Jardineros* in Portogallo e nei *Comuneros* in Spagna. Nelle conclusioni, dopo aver ribadito che il fine dei massoni, così come quello degli ebrei, era «el restablecimiento del trono y del altar judáico», l'autore del testo, che si firmava Josef Luis Coelho Monteiro, sostituto nella Real Accademia di Oporto, esortava i portoghesi ad abominare «esta mortífera asociación», i massoni dei gradi inferiori al pentimento e alla presa di distanze dalla «depravada compañía de los malditos Judíos»⁸⁵.

Negli anni successivi, l'ostilità antiliberalista si unì a quella antiebraica, trovando quale bersaglio Juan Álvarez Mendizábal (1790-1853), «el último judío español famoso, de los que nacieron aún durante el Antiguo Régimen» come ha scritto Caro Baroja⁸⁶. Inviso alla reggente Maria Cristina a quanto pare proprio perché ebreo e ai carlisti anche per gli aiuti economici che i Rothschild avrebbero fornito al governo impegnato nella dispendiosa guerra civile contro i seguaci di don Carlos, Mendizábal fu oggetto di campagne di stampa virulente in cui non si perdeva occasione per sottolineare la sua origine. Il politico liberale di ascendenza ebraica era l'artefice, con la legge del 19 febbraio 1836, della *desamortización* dei beni ecclesiastici e comunali di mano morta: per le consistenti forze sociali e politiche legate all'*Ancién régime* i conti non potevano tornare meglio. Una testimonianza la offriva l'avventuriero scozzese Carlos Federico

84. *Ivi*, p. 305.

85. *Ivi*, p. 306.

86. J. Caro Baroja, *Los Judíos en la España...*, cit., vol. III, p. 201. Secondo lo stesso studioso, nella prima metà del secolo, anche per altri politici spagnoli di minore rilevanza essere caratterizzati come ebrei era pratica diffusa tra i loro nemici (p. 202).

Henningsen, combattente agli ordini del condottiero carlista Zumalacárregui durante la prima guerra carlista, che scriveva:

la gente ha sido mantenida tanto tiempo en la ignorancia de los hechos por las intrigas de la Bolsa y los judíos confederados, sus jefes los Rothschild y los Mendizábal, que, como chacales y cuervos se alimentaban con los cadáveres putrefactos donde ha habido batalla, que como Byron tan apropiadamente expresó, “stand afresh to cut from nations heart their pound of flesh!”, que ya es hora de que se enteren del estado real de las cosas⁸⁷.

La polemica antisemita contro Mendizábal sarebbe proseguita ben oltre la morte del politico⁸⁸, fino a trasformarsi in uno dei luoghi di continuo ritorno. Non è da pensare, comunque, che le nuove modalità di esplicitazione dell'odio antiebraico sopperissero al logoramento di quelle tradizionali o che le sostituissero. Le accuse più grossolane e trite, infatti, permanevano ed erano destinate a durare ancora per qualche tempo.

Nel 1826 il magistrato spagnolo Juan Sempere y Guarinos aveva pubblicato in francese, nell'esilio parigino, *Considerations sur les causes de la grandeur et de la décadence de la monarchie espagnole*⁸⁹. In esso l'anziano magistrato guardava con simpatia agli ebrei spagnoli, prendendo le

87. C.F. Henningsen, *Zumalacárregui. Campaña de doce meses por las Provincias Vascongadas y Navarra*, tr. de Román Oyarzum, Buenos Aires y México, Espasa-Calpe Argentina, 2ª ed., 1947, pp. 23-24. L'ed. originale è London, 1836. La citazione è tratta da A. Wilhelmsen, *La formación del pensamiento político del carlismo (1810-1875)*, Madrid, Actas, 1995, p. 249. Per un esempio delle campagne di stampa contro Mendizábal, anche in quanto ebreo, cfr. “El Mundo”, 13 marzo 1839. Sui rapporti di Mendizábal con i Rothschild, racconta Yahuda, nei suoi ricordi, che per costruire nel 1846 il tratto ferroviario Irún-Toledo, il governo, cercando all'estero risorse finanziarie che non aveva, finì per seguire i consigli di Mendizábal, all'epoca a Parigi, di rivolgersi a Salomón R. Rothschild. Il quale accettò di finanziare la costruzione della ferrovia e, a quanto pare, fu presente alla solenne inaugurazione della stazione di Toledo. Cfr. A.S. Yahuda, *Mis recuerdos de España*, in “Raíces”, 1994, n. 19, pp. 45-46. Sul fondatore della dinastia di banchieri e finanzieri, cfr. almeno A. Elon, *Il grande Meyer Amschel, dal ghetto di Francoforte a banchiere dei re*, Milano, Mondadori, 1999.

88. Il 9 luglio 1869, ad esempio, “La Revolución” di Alicante pubblicava un pamphlet neocattolico (cioè integrista) nel quale si citava «el judío Mendizábal» come «el autor de los asesinatos de julio de 1834, y el más fino ladrón, como todos los judíos, que robó los bienes de la Iglesia para llenar sus faltriqueras». Citato in A. Mira Abad, *Actitudes religiosas y modernización social. La prensa alicantina del Sexenio Democrático (1868-1973)*, Alicante, Universidad de Alicante, 1999, pp. 136-137.

89. J. Sempere y Guarinos, *Considerations sur les causes de la grandeur et de la décadence de la monarchie espagnole*, Paris, 1826. Seguo però l'edizione con traduzione, studio preliminare e note di Juan Rico Giménez, Alicante, Instituto de cultura “J. Gil Albert”, 1998. Sul personaggio, cfr. J. Rico Giménez, *De la ilustración al liberalismo*, Alicante, Universidad de Alicante, 1997.

distanze dalle accuse infamanti lanciate nei loro riguardi. Riferendosi al XV secolo scriveva infatti: «¿Cómo no se había de creer fácilmente en los crímenes que se les imputaba? Quines estaban persuadidos de que los judíos tenían rabo, ¿podían dudar de todo lo que se decía contra ellos? La creencia de que los judíos tienen rabo subsiste todavía entre el vulgo español»⁹⁰.

Non sappiamo se alcuni strati della popolazione spagnola credevano effettivamente, e ancora negli anni Venti del XIX secolo, che gli ebrei avessero la coda. Ciò che sappiamo è che anche nei due decenni successivi la raffigurazione degli ebrei con la coda fu una delle modalità attraverso le quali si espresse l'ostilità antiebraica. Ne fece le spese proprio Mendizábal, che alcuni caricaturisti coevi non infrequentemente raffiguravano con la coda, secondo un costume che — a detta di Caro Baroja — era ancora in uso all'inizio degli anni quaranta del XIX secolo⁹¹. Ma anche dopo, almeno per qualche tempo, le cose non cambiarono. Vediamone una testimonianza letteraria.

Nel maggio del 1849 iniziava la pubblicazione a puntate su "El Heraldo" di Madrid de *La Gaviota* di Fernán Caballero, opera che dava la fama alla sua autrice, Cecilia Böhl de Faber (1796-1877), figlia del famoso folklorista e ispanista tedesco, un protestante convertito al cattolicesimo del quale, come non infrequentemente avveniva per i converti, aveva assunto la difesa degli aspetti più tradizionalisti. E anche le posizioni della figlia furono irriducibilmente intransigenti sul piano religioso e antiliberali su quello politico. *La Gaviota* sembrò all'inizio come un'opera *costumbrista*, ma la critica successiva vi ha concordemente trovato il primo esempio di romanzo realista. Se la preoccupazione dell'autrice era quella di rappresentare la Spagna e gli spagnoli come erano, occorre tenerne conto anche a proposito dell'episodio e del dialogo con cui si apre il romanzo.

Una mattina di ottobre del 1838, un uomo che sembra già vecchio, ma che ha solo 26 anni, si perde mentre cerca di raggiungere il mare. Si chiama Fritz Stein, è un chirurgo tedesco che ha combattuto nell'esercito di Isabella contro i carlisti in Navarra. L'uomo giunge nottetempo alla porta di un convento in condizioni pietose. Bussa e, in preda a deliri febbrili, cade svenuto. L'assistono due donne, una giovane (Dolores) e una con più anni (la zia María) e un vecchio frate (p. Gabriel). I tre trasportano Stein all'interno e dopo averlo spogliato lo mettono a letto. Stein viene curato dalla zia María e dal frate. Mentre è ancora privo di sensi fervono le congetture sull'identità dello strano forestiero. Scartata l'ipotesi che sia un militare (non ha armi) e un contrabbandiere (non ha merci, né denaro), cercano di sco-

90. *Ivi*, p. 83.

91. J. Caro Baroja, *Los Judío en la España...*, cit., vol. III, p. 201.

primo l'identità dai libri che reca con sé. Ma, sconcertato, p. Gabriel non riesce a decifrarne il titolo. I caratteri gli sembrano ebraici. Al che:

¡Hebreo! — exclamó la tía María — ¡Virgen Santa! ¿Si será judío?

E al rinvenimento di Stein, che proferisce qualche parola in tedesco:

¡Dios nos asista! — exclamó la anciana —. Pero no, si fuera judío, ¿no le habríamos visto el rabo cuando le desnudamos?

E alla risposta del frate che il priore aveva detto che quella della coda degli ebrei era una fandonia e che gli ebrei non avevano quella cosa, María replica:

desde la maldita Constitución todo se vuelve cambios y mudanzas. Esa gente que gobierna en lugar del rey no quiere que haya nada de lo que antes hubo; y por esto no han querido que los judíos tengan rabo, y toda la vida lo han tenido, como el diablo. Si el padre prior dijo lo contrario, le obligaron a ello, como le obligaron a decir, en la misa, Rey constitucional⁹².

5. La “scoperta” dei sefarditi nelle cronache della guerra d’Africa (1859-60)

Con le rare eccezioni che si sono in precedenza segnalate, gli spagnoli hanno incontrato fin qui gli ebrei praticamente solo sulla carta. Gli ebrei di carta sono stati, a seconda dei casi e delle posizioni, o rievocati o immaginati. E neppure si deve esagerare la loro presenza, per così dire, cartacea. Varie testimonianze, storiche e storiografiche, coincidono nell’indurre a ritenere che dall’espulsione alla metà dell’Ottocento, la questione degli ebrei e, in particolare dei sefarditi, fosse come rimossa. Negli anni Venti del XIX secolo, Heinrich Heine, cercando fonti per il suo *Rabbi de Bacherach*, osservava che gli spagnoli non scrivevano sugli ebrei⁹³. Ancora nel 1873, in un testo occasionato dalla pubblicazione di un volume delle *Obras escogidas de filósofos* nella Biblioteca de Autores Españoles preceduto da un’introduzione di Adolfo de Castro, Juan Valera,

92. Fernán Caballero [Cecilia Böhl de Faber], *La Gaviota* in *Obras*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1961, vol. I, p. 12. Sul romanzo cfr. Fernán Caballero, *La gaviota, con un estudio preliminar y bibliografía...*, Barcelona, Bruguera, 1968. Un cenno all’eco dell’opinione popolare circa la coda degli ebrei nel romanzo in questione in J. Caro Baroja, *Los Judíos en la España...*, cit., vol. III, p. 201.

93. Lo ricorda N. Rehrmann, *Historia, Literatura, Identidad: El rescubrimiento de moros y sefardíes en la literatura española del siglo XIX y principios del XX siglo*, in “Raíces”, 1998, n. 36, p. 37.

dopo aver fatto notare che mentre in Francia e Germania si pubblicavano, commentavano e traducevano le opere degli ebrei spagnoli, osservava che in Spagna «poco se habla de ellas. Se diría que cuando los expulsamos los quisimos expulsar para siempre y borrar hasta su memoria de entre nosotros»⁹⁴. Espulsi per sempre e cancellata la loro memoria, dunque⁹⁵.

Restando agli ebrei di carta è stato recentemente osservato che il primo impulso, la prima riscoperta degli ebrei spagnoli, avvenne dall'esterno, ad opera della letteratura romantica e che all'inizio gli ebrei vennero generalmente rappresentati come cattivi, mentre i mori erano di norma buoni. A questo proposito, nello stesso contesto si cita un racconto di Mariano José de Larra, *El doncel de Don Enrique el Doliente* che ripete la contrapposizione tra l'innocente moro e il vecchio miserabile ebreo, e (oltre ad Heine e al ruolo precursore di Adolfo de Castro) Gustavo Adolfo Bécquer⁹⁶, del quale ci si occuperà più avanti.

A ridosso del primo, eminentemente cartaceo, avvenne un secondo incontro, questa volta con ebrei in carne e ossa, per giunta sefarditi, nel corso della guerra d'Africa del 1859-60⁹⁷. Nella considerevole letteratura

94. J. Valera, *De la filosofía española*, in *Obras completas*, vol. II, Madrid, Aguilar, 1961, p. 1563.

95. Tra coloro i quali hanno recentemente insistito su tale assenza, cfr. P. Díaz-Mas, *Los Sefardíes. Historia. Lengua y cultura*, Barcelona, Riopiedras, 1993, dove si legge che dall'espulsione all'Ottocento la Spagna ignora praticamente i sefarditi, p. 187; N. Rehrmann, *Historia, Literatura, Identidad: El rescubrimiento de moros y sefardíes en la literatura española del siglo XIX y principios del XX siglo*, cit., pp. 35-43, un buon lavoro che presenta però l'inconveniente di essere poco attento alle edizioni originali dei libri che esamina e quindi alla cronologia, correndo il rischio di ingenerare qualche confusione nel lettore meno attento.

96. N. Rehrmann, *Historia, Literatura, Identidad: El rescubrimiento de moros y sefardíes en la literatura española del siglo XIX y principios del XX siglo*, cit., pp. 38-39.

97. Alcuni cenni sulla guerra servono a meglio collocare gli episodi di cui si parla nelle corrispondenze e nei libri ad essa dedicati. Il 10-11 agosto 1859 i marocchini attaccarono una postazione spagnola vicino alla frontiera nei pressi di Ceuta la Vieja. Il governo spagnolo esigette riparazioni. Nei giorni successivi si verificarono incidenti con sparatorie. Dopo infruttuosi negoziati, che occuparono tutto il mese di settembre e buona parte di ottobre, il 22 ottobre 1859 la Spagna dichiarò guerra al Marocco. Il presidente del consiglio era O'Donnell. La battaglia di Tetuán si svolse il 4 febbraio 1860 e il 6 la città viene occupata. Il 25 marzo si firmò un preaccordo di pace e il 26 aprile il Trattato di pace tra Spagna e Marocco. Le truppe spagnole di cui era prevista la partenza, abbandonano Tetuán il 7 maggio 1860. Vi rimane una nutrita guarnigione che evacuò la città il 2 maggio 1862. Tra gli altri, cfr. T. García Figueras, *Recuerdos centenarios de una guerra romántica. la guerra de África de nuestros abuelos (1859-60)*, Madrid, Csic, 1961; V. Morales Lezcano, *El colonialismo hispanofrancés en Marruecos (1898-1827)*, Madrid, Siglo XXI, 1976, pp. 93-108; A. Carrasco González, *1859: el año de la guerra de África. Justificación y propaganda*, in "Aportes", 1998, n. 2, pp. 27-40, mentre sul reincontro tra spagnoli e sefarditi in occasione della campagna d'Africa, cfr. I. González, *El retorno de los judíos*, Madrid, Nerea, 1991, pp. 67-82.

(ma una specifica ricerca sarebbe da condurre anche sul piano iconografico⁹⁸) alla quale essa dette vita, una letteratura composta anzitutto dalle cronache degli inviati al seguito delle truppe, non infrequentemente raccolte poi in volumi, alcuni dei quali raggiunsero notevole diffusione, un posto considerevole è occupato dalla descrizione e dal commento delle sembianze, degli usi e dei costumi delle comunità sefardite con le quali gli spagnoli s'imbattono. Se, come si è detto, la loro storia ed esistenza era stata rimossa dalla coscienza collettiva del paese, il loro incontro fu una sorta di scoperta. Ovvio allora cercare di ricostruire, attraverso quei racconti e le impressioni dei loro autori, quale fu la percezione che gli spagnoli del tempo ebbero degli ebrei.

In una cronaca datata Tetuan 25 febbraio, ad esempio, si legge: «Hoy debo consignar mis observaciones acerca de una raza, aun menos digna, si bien mas astuta, en todas partes extranjera, humillada y envilecida, interesada y avara por istinto, insegura y falsa, si bien de sencilla apariencia y lenguaje insinuate y espresivo»⁹⁹. Nelle sue cronache dall'accampamento spagnolo, Rafael del Castillo, dopo aver descritto le 16 Sinagoge di Melilla¹⁰⁰, si riferisce agli ebrei come a un tipo degenerato moralmente, «que no conserva mas que la belleza típica de su raza y su religión»¹⁰¹. Non mancano certo pagine di prosa oggettiva, curiosa, non offensiva, quali quelle del naturalista andaluso Fernando Amor, che con discrezione introduce un tema, quello delle donne sefardite, la cui bellezza dovette colpire molto l'immaginazione dei soldati spagnoli e dei corrispondenti al loro seguito¹⁰². O pagine stravaganti, come quelle di Evaristo Ventosa che dopo

98. Gli artisti da prendere in considerazione sono anzitutto il più rappresentativo di essi, Mariano José María Bernardo Fortuny y Carbó (1838-1874), poi José Vallejo y Galeazo (1821-1882) autore di un *Atlas histórico y topográfico de la Guerra de África*, indi Joaquín Domínguez Bequer e Carlos María Esquivel.

99. E. Castelar, F. de Paula Canalejas, G. Cruzada Villamil, M. Morayta, *Crónica de la guerra de África*, Madrid, Imprenta de V. Matute y B. Compagni, 1859, pp. 175-176.

100. R. del Castillo, *España y Marruecos. Historia de la guerra de África*, Cádiz, Imp.de la Revista Médica, 1859, pp. 322-325.

101. *Ivi*, p. 323.

102. F. Amor, *Recuerdos de un viaje a Marruecos*, Sevilla, Imprenta de La Andalucía, 1859. L'autore era un professore di storia naturale di Cordoba. Il libro è la cronaca di un viaggio compiuto dal 19 luglio all'8 agosto del 1859. A Tangeri si fece guidare da un giovane ebreo di nome Abraham che gli fece anche da interprete (p. 19). Il libro contiene una breve descrizione del cimitero ebraico e dei riti del sabato (p. 24). Quanto alle donne sefardite vi si legge: «Las judías de Tánger son por lo general hermosas, de blanca tez, ojos grandes, negros y rasgados, pobladas cejas, negras y largas pestañas, nariz afilada, cabello abundante y abultado pecho. Tan precoz es su desarrollo, que he visto niñas de once años con todas las caracteres de la muger formada. Realzan su belleza en las solteras, la elegante sencillez del traje, y en las casadas jóvenes, la magestad de sus ropas, y sobre todo la riqueza oriental de sus prendidos. Todas, lo mismo que los hombres, hablan el idioma español, puede

aver scritto del «tonillo ridicolo de sus rezos» nelle Sinagoghe nel primo volume di *Españoles y Maroquíes*¹⁰³, dedica tutto il capitolo XLII del secondo¹⁰⁴ agli ebrei dall'espulsione al presente. Vi si legge:

Bajo el reinado de la primera Isabel fueron los judíos expulsados de España como perros, como cosas hediondas, por medio de un rigor inusitado y nunca visto: bajo el reinado de Isabel II son acogidos en este mismo suelo como hombres, pero como hombres desgraciados y dignos por consiguiente de las mayores consideraciones y desvelos, dejando como letra muerta la pragmática por la cual fueron expulsados¹⁰⁵.

Ventosa riassume poi la legislazione antiebraica spagnola medievale. Indi riproduce una lettera senza data, ma con molta probabilità della fine del 1859, di B. Lindo, rispettabile e ricco banchiere ebreo di origine spagnola residente a Londra, a Leopoldo O'Donnell. In essa, prendendo spunto dal fatto che gli ebrei fuggiti da Tetuan hanno potuto accedere ai porti spagnoli, chiede la reale protezione e la possibilità che gli ebrei possano stabilirsi in Spagna¹⁰⁶. Il tono di Ventosa è generalmente filoebraico, e l'autore si esprime reiteratamente contro l'Inquisizione e l'intolleranza. Ciò nondimeno vi si legge anche che «los judíos son recelosos, avaros, desconfiados y cobardes, y no tienen mas amigos que los de su relijión». Quantifica infine la presenza ebraica in oltre 12 mila 700 unità, corrispondenti alla la sesta parte della popolazione¹⁰⁷.

visitárselas; son amables en su trato y reciben con graciosa sonrisa las galantes frases que se les dirigen» (pp. 25-26). Il 25 luglio entra a Tetuan e fa visita al vice console spagnolo che è un ebreo, come il suo segretario, rispettivamente Abraham Hasam e Salomon Lasry (p. 43). Il 26 gira per la città. La sua guida è ancora una volta un giovane ebreo, questa volta di nome Jacobo Coen (p. 45). Scrive che la città è divisa in due zone. Quella mora, più estesa, e quella ebrea. Nel pomeriggio del 28 visita le Sinagoghe. Ne descrive una, poi si sofferma sulla cerimonia che si svolge in una casa ebrea (pp. 63-65). Il 29 viene presentato a una giovane e ricca ebrea appena sposata. Ne descrive con dovizia di particolari l'abbigliamento lussuoso (pp. 69-72). Il 31 si reca a colazione a casa di un ebreo e si fa raccontare come si svolge il matrimonio e il battesimo dei figli (p. 78-81). Tornato a Tangeri, scrive che delle 15 mila anime, una terza parte è composta da ebrei. Esce di casa «para presenciar una práctica de los hebreos tan curiosa como útil a la salubridad pública. El degüello de las reses para el abastecimiento de carnes de las mismas familias judías» (pp. 108-109).

103. E. Ventosa, *Españoles y Maroquíes. Historia de la guerra de África*, Barcelona, Librería de Salvador Manero, 1859, 2 voll., I, pp. 26-27.

104. *Ivi*, II, pp. 662-672.

105. *Ivi*, II, pp. 663-664.

106. *Ivi*, II, pp. 666-667.

107. *Ivi*, II, p. 735. Conferma l'eccentricità del personaggio l'inno alla legge del progresso che scioglie in un'opera successiva dal titolo *La regeneración de España*, Barcelona, Librería de Salvador Manero, 1860. Vi si legge che i neo cattolici (cioè, gli integralisti, nel linguaggio del tempo) hanno fatto il possibile per attribuire alla guerra d'Africa un signifi-

I ricordi della campagna d’Africa del poeta, accademico e politico Gaspar Núñez de Arce (1832-1903) ribaltano gli stereotipi su mori ed ebrei. Avendo i mori saccheggiato le case degli ebrei la notte precedente l’entrata delle truppe spagnole a Tetuan, Núñez de Arce scrive: «En Tetuan pude ver con espanto los dolorosos resultados de la opresión, del despotismo y de la iniquidad de los fuertes. Allí, en la desgraciada raza judáica, tan abyecta, tan humilde, tan postrada; pero en cuya fisionomía se observaban todavía las huellas de un gran pueblo, pude estudiar las consecuencias de la humillación que la vieja, del poder que oprime y de la maldición que la aisla, haciéndola falsa, baja, desconfiada, cobarde, interesada, falaz y codiciosa; y en la población mahometana, tan atrasada, tan ignorante, tan bárbara...»¹⁰⁸. L’autore compie ricerche sui costumi dei discendenti degli ebrei e dei *moriscos* espulsi dalla Spagna e, percorse le vie della città, commenta: «No prodría facilmente expresar el efecto que produjo en mi, la vista de estos desgraciados hijos de Abrham, que al cabo de más de trecientos años de destierro, todavía guardan con religioso respeto el idioma que hablaron sus padres en los fértiles llanos de Castilla y en los escabrosos montes de Aragon¹⁰⁹». Dopo essersi soffermato sui mori e le loro donne, descrive un funerale ebraico, l’abbigliamento degli ebrei, la sinagoga e le cerimonie religiose¹¹⁰. Ciò nonostante non può esimersi da osservare che «Entre sus muchas malas cualidades, no sé si innatas en ellos ó hijas de la opresión salvaje en que viven, tienen los hebreos una buena; la fé en sus creencias, tan inquebrantable en sus corazones, como el anatema que les sigue de región y de clima en clima»¹¹¹. Concetto che riafferma poco piú sotto in questi termini: «En el corazón de esta degenerada familia hebrea, tan baja, tan abyecta, tan cobarde, tan pobre de sentimientos ele-

cato religioso (p. 129). E, già verso le conclusioni: «En otros tiempos, los judíos sobre todo, eran mirados con particular horror: espulsados del reino, ni podían volver, ni tenían derecho si eran hallados a sacar de España mas que su equipage, y hoy son recibidos en palmas por el pueblo, cuando sus negocios comerciales o industriales los traen a España, y la reina católica los invita a sus bailes y saraos. Díganlo Weisveiller establecido en Madrid durante muchos años como representante de Rothschild, y Pereyra, el Fundador del crédito moviliario, a quien obsequió grandemente el católico ayuntamiento de Bilbao en 1856, a pesar de ser judío. Y si esto sucede en España ¿qué no sucederá en los países que marchan al frente del progreso?» (p. 370). Un libro antiassolutista e anticarlista, quello di Ventosa, nel quale c’è di tutto, persino un inno alla federazione europea. Un libro esagerato come il suo autore e spregiudicatamente ottimista circa la futura condizione degli ebrei. Un manifesto per la riforma del mondo e la rigenerazione della Spagna al suo interno. Un simpatico rigenerazionista, precoce e *ante litteram*.

108. G. Núñez de Arce, *Recuerdos de la campaña de África*, Madrid, Imprenta a cargo de José M. Rosés, 1860, p. 112.

109. *Ivi*, p. 114.

110. *Ivi*, pp. 125-127.

111. *Ivi*, pp. 127-129.

vados, hay, sin embargo, una cuerda que vibra siempre, sonora y admirable; la fé está unida á su espíritu como aliento á la vida. La Providencia parece como que la fortaleció en su alma, para que no se extinguieran nunca; para que no pudieran asimilarse con las demás naciones; para que siempre tuviese sobre quien recaer la tremenda, pero merecida maldición que los ha esparcido por la faz de la tierra como el viento esparce el humo por el espacio y las arenas por el desierto»¹¹².

Gli atteggiamenti di completo rispetto sono abbastanza rari. Anche le cronache che si presentano come tendenzialmente oggettive o che aspirano ad esserlo sono incrinata e inquinate dal riemergere dei tradizionali pregiudizi antiebraici, quali sono percepibili dal lessico e dall'aggettivazione. Nel complesso, è questa la norma in questo tipo di letteratura¹¹³, anche quando conosce impennate liriche. Il *pathos* patriottico che muove il marchese di Molins (1812-1889), letterato, politico e diplomatico, a riunire nel *Romancero de la Guerra de África*¹¹⁴ vari componimenti non meno patriottici, oltre che pervasi da uno spirito religioso degno del migliore stile nazionalcattolico, conferma il dato. In uno di essi si può leggere:

Mas templada y más modesta
En palabra y en acciones,
Contrasta con la airada turba

112. *Ivi*, pp. 128-129. Il testo venne poi riproposto con il titolo *Recuerdos de la Guerra de África*, in un volume miscellaneo di diversi anni dopo, attorno al 1855, assieme ad altri scritti (pp. 129-299)

113. Oltre a quelli espressamente considerati nel testo, si è esaminato anche il volume di Antonio Ros de Olano, *Episodios militares*, Madrid, Imprenta de Miguel Ginesta, 1884, le cui pagine sulla guerra d'Africa, salvo sviste, non contengono apprezzamenti sui sefarditi (pp. 131-255). Non si è avuto modo, invece, di prendere visione del volume di Carlos de Iriarte, *Souvenirs du Maroc*, mentre, dello stesso autore, si è esaminato *Recuerdos de la guerra de África. Bajo la tienda* (traducción de M.C.C., Barcelona, B. Casellá editor, s.a.) nel quale si descrive l'ingresso delle truppe spagnole a Tetuan e si narra del saccheggio delle case degli ebrei perpetrato dai mori la notte precedente attraverso il racconto che ne fanno gli stessi ebrei l'indomani. Vi si legge: «la mayor parte de las mujeres iban medio desnudas; con esa exageración propia de la raza judía, se arrojaban al pie de nuestros caballos, besaban los estribos...» e tendevano le mani verso i soldati dicendo che era stato loro rubato tutto (p. 139). Questo racconto è per molti versi simile a quello del quale ci si occuperà tra poco di Alarcón al quale, non è da escludere Iriarte se sia ispirato, con in più Alarcón come personaggio (del resto Iriarte appare nella narrazione di Alarcón). Non ho avuto ancora modo di leggere, invece, T. García Figueras, *Recuerdos centenarios de una guerra romántica*, Madrid, CSIC, 1961 e D. Monedero Ordóñez, *Episodios militares del Ejército de África*, Burgos, Suc. de Arnao, 1892.

114. Marqués de Molins [Mariano Roca de Togores], *El romancero de la guerra de África*, Madrid, Imprenta y Estereotipia de M. Rivadeneyra, 1860. Raccoglie componimenti in versi di vari autori, tra i quali José Amador de los Ríos, Antonio Flores, Antonio Alcalá Galiano, Manuel Tamayo y Baus, ecc.

De Jacob la errante prole.
Si mas cuerdos los judíos,
No son por eso mejores:
No es fácil que en un pueblo avaro
Llama de entusiasmo asome;
Pero admira verle en lucha
Con su denigrado nombre,
Su misterioso destino
Siguiendo tenaz é inmoble.

Rota su gigante historia,
Sin paz, sin tregua, sin norte,
Esa nación desgraciada
De un polo á otro corre,
Como Ashavero, su emblema,
Sufriendo el castigo enorme
Que por sus pasadas culpas
La providencia le impone.
Ludibrio y víctima á veces
Del rincon donde se acoge,
Hoy en Marruecos se muestra
Abyecto, taimado y pobre,
Por temor de sus verdugos
Escondiendo el pan que come.

Los sultanes del Mogreb,
Cual tiranos opresores,
Le despojan y le humillan;
Y ¿cómo es dable que broten
Sentimientos generosos
De pechos donde se esconden
Con las iras del esclavo
Del avaro los temores?
Indiferente el hebreo
A los árabes blasones,
No ve arriesgado en la lucha
Mas que el oro de sus cofres.
Acaso acentos del alma,
De esos que solo Dios oye,
Le hacen das secreto culto
De Castilla á los leones,
Porque ve llegar con ellos
la paz, el amparo, el órden,
Y no teme que el cristiano
A su hogar sagrado toque,
Ni con afrentas le humille,
Ni con los tributos le agobie.
Mira un sol que se levanta,

Y otro sol que ya traspone,
 Y está bien clara la senda
 Del interés que le absorbe.
 No hay temor que el israelita
 Su astuta máscara arroje;
 Que su intento y su norma
 Ir del que impera á remolque:
 Hoy con el moro escarnece
 A los fieros invasores,
 Hoy á los cristianos culpa...
 Mañana serán sus dioses.¹¹⁵

L'opera più nota, per certi versi paradigmatica del genere, che contò il maggiore numero di edizioni e quindi più letta, all'epoca e anche in seguito, fu senza dubbio il *Diario de un testigo de la Guerra de África* di Pedro Antonio de Alarcón¹¹⁶. È bene quindi dedicarle l'attenzione che merita. Dopo l'ingresso delle truppe spagnole a Tetuán e l'accostarsi ai militari di alcuni ebrei che si presentano come amici¹¹⁷, Alarcón tradisce un'iniziale sorpresa e curiosità all'apparire di

algunas flácas y pálidas mujeres o endeblés y afeminados mancebos, vestidos con raros trajes de vivísimos colores... Eran judíos. Hallabanse apostados en los huecos de las puertas y en las esquinas de las calles para saludarnos al paso.

“¡Bien venidos!” “¡Bien venidos!” “¡Viva la reina de España!” “¡Viva los señores!”, gritaban en castellano aquellas gentes, pero con un acento particular, enteramente distinto del de todas nuestras provincias.

Y, diciendo así, las mujeres agitaban sus delantos y los mancebos echaban por el aire unos gorrillos negros como solídeos, que apenas les tapaban la coronilla, y unas y otros, se metían entre los pies de los caballos para cogernos las manos o besarnos las piernas, con una falsa sonrisa en los labios y marchitos los ojos de tanto llorar...

Tanto sus figuras, como su actitud, como el alarde que hacían de hablar el español nos repugnaron desde luego profundamente. Yo les comparé con el anciano

115. Leopoldo Augusto de Cueto, *Romance XVI*, in Marqués de Molins, *El romancero de la guerra de África*, cit., pp. 245-247.

116. P.A. de Alarcón, *Diario de un testigo de la Guerra de África*, Madrid, Ediciones del Centro, 1974. È questa l'edizione che più fedelmente riprende il testo originale del 1859 ed è pertanto ad essa che di seguito ci si attiene. Il libro raccoglie 60 corrispondenze di guerra in forma epistolare inviate e pubblicate su “El Museo universal”. Vent'anni dopo vennero rimaneggiate per essere inserite nelle *Obras Completas* che si pubblicarono nel 1880. Si contano almeno 11 edizioni della *Obras completas* presso la Libreria Victoriano Suárez di Madrid e tre per le Ediciones Fax sempre di Madrid. Pedro Antonio de Alarcón (1833-1891), di Granada, era stato seminarista prima di diventare fervente rivoluzionario. Animò da “El Látigo” (1855) campagne contro la monarchia e l'esercito. Con l'inizio della guerra in Marocco si convertì al patriottismo.

117. *Ivi*, p. 346.

moro que acabábamos de encontrar y formulé en seguida la profunda diferencia que hay entre raza y raza. ¡Cuánta dignidad en el agareno! ¡Qué miserable abyección en el israelita!

Al principio creí que aquellas palabras españolas las habían aprendido la víspera para saludarnos... Luego supe que era ya su habla habitual. De cualquier modo, la alegría que siempre causa escuchar el habla patria en país extranjero se eclipsaba entonces a la sola consideración de las viles personas que se producían en nuestra lengua... Y con todo, aquello tenía su peculiar encanto: halagaba nuestra vanidad de vencedores y fortalecía en nuestro corazón el respecto a nosotros mismos¹¹⁸.

Il testo ha notevole significato. Alarcón vede per la prima volta degli ebrei e lascia capire a chiare lettere che ne riceve un'impressione sgradevole. Gli ebrei si fanno incontro ai soldati spagnoli in modo festoso, esprimendosi in castigliano, sia pure segnato da un accento particolare. Alarcón, però, trova falsi i loro sorrisi e la precedente sensazione si trasforma in ripugnanza. Prova ripugnanza per il loro aspetto, il loro atteggiamento e per lo slancio con cui si esprimono in spagnolo. La comparazione (di cui sappiamo) scatta spontanea: quanta differenza tra la dignità del moro e l'abiezione dell'israelita! Alarcón ignorava che i sefarditi avessero continuato ad utilizzare il castigliano. E con candore lo rivela. La sua è allora una scoperta. Anziché rallegrarsi come egli stesso riconosce sarebbe normale quando si trovano lontano dalla propria patria persone che parlano la stessa lingua, ne resta disgustato. Considera infatti quasi un oltraggio che persone così vili si esprimano nella stessa lingua degli spagnoli. Non lo scrive, ma la contrapposizione tra la viltà degli uni e la nobiltà degli altri, è sottintesa. E da ciò trae motivo di piacevole meraviglia: nel rafforzamento, attraverso l'implicito confronto, della propria vanità di vincitori e nel rafforzamento del rispetto di sé stessi. Come dire: il rispetto di sé attraverso i disprezzo degli altri.

In questa prima descrizione non affiora nessuna delle tradizionali pregiudiziali religiose antiebraiche. Ciò che traspare è puro odio di razza per gli ebrei in quanto tali. Un odio radicato e profondo, che non cerca giustificazioni o motivazioni, neppure nella storia spagnola di secoli lontani.

Dopo qualche cenno alle donne ebreo, alla bellezza di alcune, all'abitudine di andare discinte dalla cintola in su e al loro dissimulare una povertà che non doveva corrispondere all'effettiva condizione economica, Alarcón ammette: «La raza judía era tal como yo la sospechaba, como la tenía en la imaginación, como la había leído en Shakespeare y otros poetas»¹¹⁹. I suoi pregiudizi sono quindi alimentati dagli stereotipi trasmessi dalla letteratura.

118. *Ivi*, p. 354.

119. *Ivi*, p. 355.

Descrive poi l'episodio che vede un bambino ebreo essere di volta in volta redarguito e corretto da una bambina della stesso gruppo, quando inneggia dapprima alla regina inglese, poi a quella francese e infine a quella spagnola. Un dialogo che, a suo avviso, gli rivela l'intera storia e il carattere degli ebrei. E introduce la seguente riflessione:

¡He aquí el pueblo hebreo retrato por sí mismo! Helo ahí al servicio del primer recién llegado. Helo “sin rey ni Roque”, como se dice vulgarmente. Pueblo que no es pueblo, raza parásita, grey desheredada y maldita, cambia de patria y de señor a cada momento y ninguno es, sin embargo, su señor, ninguna su patria. La misma nación que posee a estos miserables, que los alberga, que los domina, reniega de ellos con noble indignación, mientras que ellos aclaman con igual indiferencia, gratuita y espontáneamente, como si no pudiesen vivir sin amo y sin verdugo, al rey de España, que al rey de Inglaterra, al rey de Francia, que al emperador de Marruecos. Esta conciencia de su destino no puede menos de ser providencial!¹²⁰

Da notare che, anche in questa circostanza, a parte i cenni alla maledizione e alla provvidenza, tutto il discorso è imbastito prescindendo da motivazioni di ordine religioso.

Descrive con enfasi, come fosse un grande affresco murale, la folla che si accalca, distinguendovi le «venerables cabezas de ancianos israelitas, verdaderas cabezas de patriarcas, llenas de una majestad que contrasta con la vileza de sus pensamientos»¹²¹. E, avvicinandosi all'arco della *Judería*, scopre una lunga via popolata di teste e di migliaia di «ojos ávidos»¹²².

Gli ebrei mostrano agli spagnoli i segni delle violenze subite dai mori. Si prostrano al vincitore e lo supplicano. I soldati spagnoli, benevoli, si tolgono il pane di bocca per aiutarli. Alarcón non manca di riferire poche pagine dopo che se gli ebrei erano stati derubati, essi a loro volta non avevano mancato di rifarsi alle spese dei mori in fuga da Tetuán. Descrive a questo proposito le file di ebrei che ritornano alla *judería* carichi di oggetti e suppellettili sottratte dalle case dei mori. «¡Ah, hipócritas isralitas!»¹²³, esclama. E continua:

a poco que se medite en la actualidad de cada una de las tres razas que acaban de reunirse en esta ciudad, encontraremos que los cristianos tienen por qué enorgullecerse y dar gracias a Dios, que tan grandes los ha hecho en comparación de los musulmanes e israelitas¹²⁴

120. *Ivi*, p. 356.

121. *Ivi*, p. 357.

122. *Ivi*, p. 358.

123. *Ivi*, p. 368.

124. *Ibidem*

Scrive poi che a Tetuán si è prodotto l'incontro dei tre popoli biblici, per mettere a confronto le rispettive condotte, l'efficacia dei propri principi religiosi, dell'ordine d'importanza che i tre popoli hanno raggiunto sulla terra.

El decrepito hebraísmo arrastra una vida inútil, parásita, miserable, adherido, por decirlo así, al más réprobo y vicioso de los hijos, al que más se ha apartado del espíritu y la letra del Antiguo Testamento, al mahometismo, en fin, que parte con él la más triste inhabilitación social y que, como él, está, proscrito de la historia, en cuya marcha providencial ni el uno ni el otro tendrán ya influencia alguna aunque durasen siglos y siglos y sus tribus se multiplicasen como la fatídica langosta¹²⁵.

Lo spettacolo che maomettani ed ebrei offrono rende ragione della superiorità del cristianesimo. Per quanto concerne gli ebrei, poi,

Por haber cerrado sus ojos a la misma luz, vive el judío proscrito y deseredado, sin patria ni bandera, en grupos accidentales que nunca constituirán un pueblo, en aquella "menor edad" sin esperanza a que relegan nuestras leyes al decrepito incapacitado, al criminal infame, al prodigo demente¹²⁶.

È dunque per motivi religiosi che gli ebrei vivono nella condizione di precarietà in cui si trovano. Fin qui in ombra, la tradizionale polemica antiebraica cristiana emerge nella prosa dello scrittore nell'ambito di una comparazione che la rende particolarmente significativa.

Alarcón va in giro per le strade di Tetuán con l'aiuto di una guida ebrea di nome Jacob («¡qué grandes nombres para tan pequeños seres!», non perde l'occasione di esclamare¹²⁷), che descrive come contento per la mancia ricevuta, immaginandolo avido di ottenere la successiva. Nella *judería* vede case ammobiliate alla spagnola e dimore di benestanti arredate senza unità di stile, trovando ciò «proprio de su vil cosmopolitismo y de la nulidad histórica y social que representan en todas partes¹²⁸». Scrive che l'ebreo come tutti i veri avari, è prodigo con se stesso e non si lascia mancare né gli indumenti di gran prezzo, né le gioie, né l'ostentazione della propria dimora¹²⁹. Lascia intendere che per le violenze subite dai mori, gli ebrei si lamentano troppo. Si lascia trascinare in varie loro dimore per osservare la razza e la famiglia israelita, per studiare i loro costumi e magari vedere qualche bella donna. Si sofferma allora con dovizia di particola-

125. *Ibidem*

126. *Ivi*, p. 369.

126. *Ivi*, p. 373.

128. *Ivi*, p. 374.

129. *Ibidem*

ri su uno dei molti quadri domestici che ha avuto modo di osservare, la casa e la famiglia di Moisés, trovandone spunto per entrare nel tema dei tipi fisici. Premesso che «la raza israelita es bella», inizia dagli uomini:

Verdad es que en los hombres la cobardía y la avaricia privan de toda belleza a las fisionomías, dándoles un aire de vil astucia y malvada penetración, pero fuerza reconocer al mismo tiempo que los adolescentes son por lo general esbeltos, gallardos y de facciones expresivas, mientras que los ancianos presentan tipos de la majestad tan venerable como no se ve en ningún otro pueblo. Con todo, yo declaro también que estas mismas figuras dignas o gallardas, que estos mismos rostros dulces o severos, carecen de vigor y de energía y ostentan en sus menores gestos toda la degradación de sus almas¹³⁰.

Ma è alle donne che vuole arrivare, per stabilire una volta per tutte se sia vero o no che esse sono all'altezza della fama di cui erano circondate prima che i soldati spagnoli le vedessero. Esordisce sull'argomento scrivendo che «resulta que si en la raza judía queda un resto de vergüenza [*cioè pudore*], de orgullo y de decoro humano es en las hembras»¹³¹. E precisa di non essere sviato dalla propria abituale benevolenza verso il sesso debole cuando trova «en el semblante de las israelitas más dignidad, más grandeza y más elevación que en de sus padres, hermanos y maridos»¹³². Si dilunga poi in una descrizione dai toni vivi delle donne in generale e delle quattro figlie di Moisés¹³³. Varie pagine più avanti, prendendo parte alla riunione di alcune delle più belle e facoltose ebreë, rimane colpito dalla straordinaria bellezza della diciassettenne Tamo, sposa del ricchissimo, e naturalmente avaro, sessantenne Samuel. Chi avrebbe mai detto che quell'ebreo immondo era sposato con la regina della *judería*?, esclama¹³⁴. Madre già di due figli, Alarcón descrive l'abbigliamento elegante e sobrio di Tamo, il profilo scultoreo, i capelli di seta, la carnagione delicata, la perfezione del corpo, gli attraenti e vigili occhi neri, la bocca a forma di bacio e la scarsa propensione al sorriso.

Si fuese española, yo atribuiría su aire soñador y dolorido a penas sufridas en su orgullo, en sus ensueños de adolescente o en su dignidad de mujer al verse enlazada con un ser tan despreciable. Pero Tamo es hebrea... y su mirada melancólica, su aire lánguido y majestuoso y el timbre de su acento, dulce como los trinos más graves del ruiseñor, no pasan de ser fenómenos físicos, puramente materiales, debidos quizá a la circunstancia de estar criando, a secretos vicios o a desgracias vulgarísimas ocurridas en sus intereses pecuniarios¹³⁵.

130. *Ivi*, p. 376.

131. *Ivi*, p. 377.

132. *Ibidem*

133. *Ivi*, pp. 377-382.

134. *Ivi*, p. 435.

135. *Ibidem*

Il razzismo antisemita, poiché di questo si tratta, di Alarcón, tocca qui il suo culmine. Se fosse spagnola, la sua tristezza dipenderebbe dall'orgoglio ferito, dalla dignità di donna calpestata. Però Tamo è ebrea... e la sua malinconia non può essere che un fenomeno fisico, puramente materiale, dovuto magari alla circostanza di stare allattando, a vizi segreti o a volgarissime disgrazie capitate ai suoi interessi pecuniari. Insomma: non può avere niente di spirituale. Può essere solo impasto di fisicità, materialità e interessi economici. A proposito del nome, osserva: «*T'amo*, in italiano, significa 'te amo', como todo el mundo sabe. La bella israelita tenía por nombre la más tierna frase del más dulce idioma». E commenta tra sé e sé che si tratta di un'altra ingannevole apparenza, come quella della bellezza della giovane donna, che non racchiude nulla che sia figlio del sentimento, trovandone motivo per trarre un sospiro di sollievo all'idea delle «virgenes cristianas, que, como no esperan ser madres del Mesías, hacen de la pureza la auréola de su juventud e el alma de sus encantos»¹³⁶.

6. Gustavo Adolfo Bécquer

Un paio di anni prima della campagna d'Africa, interpretando quella passione per il passato e il recupero delle sue vestigia, specie se appartenenti all'età di mezzo, propria del clima romantico del quale sarebbe destinato a rimanere uno dei principali rappresentanti, Gustavo Adolfo Bécquer (1836-1870) aveva iniziato a pubblicare in fascicoli una *Historia de los templos de España* (1857)¹³⁷. Un'impresa editoriale destinata ad arrestarsi a questo primo volume, che contò sul patrocinio reale, dei vescovi e alla quale si associò quel Juan de la Puerta Vizcaíno, già segnalato come autore di un libello antisemita sugli ebrei baleari. In essa, trattando delle chiese di Toledo, Bécquer aveva introdotto le pagine dedicate alla chiesa di Santa María la Blanca (ex Sinagoga) con un breve profilo della storia degli ebrei in Spagna¹³⁸, soffermandosi anche sull'altra ex Sinagoga, la chiesa di

136. *Ivi*, p. 436.

137. G.A. Bécquer, *Historia de los templos de España*, in *Obras Completas*, Madrid, Turner, 1995, vol. I, pp. 639-950.

138. *Ivi*, pp. 787-790, 800. Vi si legge che gli ebrei erano presenti nella penisola quanto meno dall'inizio del IV secolo. E che Toledo, capitale della ricchezza e del commercio, «debió naturalmente atraer las miradas de una raza esencialmente mercantil y que veía en la posesión del oro el único lenitivo a los sinsabores de una vida de vejaciones y desprecios». Poche righe dopo è scritto che gli ebrei favorirono la conquista araba di Toledo (p. 788). La stessa interpretazione, ripresa da Lucas de Tuy, è esposta più avanti, a proposito della basilica di Santa Leocadia (p. 745). Sul cronista medievale e la sua opera, cfr. la tesi dottorale di O. Valdés García, *El "Chronicon Mundi" de Lucas de Tuy*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1999 e M. Lawrence Hollas, *Lucas of TÚy and thirteenth century León*, Michigan, Ann Arbor, 1990.

Nuestra Señora del Tránsito¹³⁹. Nella stessa opera Bécquer si era riferito alla leggenda del *Cristo de la Luz*. Ambientata nel 555, durante il regno di Atanagildo, narrava di due ebrei che si erano scagliati con atti di vandalismo contro l'immagine di Gesù che si trovava nell'eremo del Cristo de la Luz. Caduta al suolo, l'effigie aveva iniziato a sanguinare. Gli ebrei l'avevano allora portata presso le proprie dimore e seppellita in una stalla. I cristiani avevano però scoperto l'accaduto seguendo le tracce di sangue lasciate dall'immagine durante il tragitto. E quando erano giunti alla stalla era apparso loro il Cristo. Concludeva la leggenda che il sangue raccolto in un'ampolla aveva fatto in seguito numerosi miracoli, anche dopo che gli invidiosi ebrei, per estinguere la devozione, avevano cosperso di veleno i piedi di Cristo, per avvelenare chi li baciava¹⁴⁰.

Quando non era possibile riesumare le leggende di cui la cultura romantica era avida, si provvedeva a dare un'aura leggendaria alla creazione letteraria. E il passato degli ebrei nella penisola, avvolto com'era dal mistero nel quale lo lasciava il disinteresse della ricerca storica, allora appena incipiente, offriva più di uno spunto al riguardo.

C'era a quei tempi a Siviglia, dove Bécquer era nato, una piccola comunità sefardita insediata nel popolare quartiere di *Lumbreras*. I suoi membri vestivano in modo orientale e la popolazione li prendeva per mori, senza che essi facessero nulla per smentirlo. Stando a quanto scrive Cansinos-Asséns, furono costretti a rivelarsi come ebrei solo alcuni anni dopo, quando in occasione della guerra coloniale degli anni Ottanta, furono presi a sassate dei ragazzini del posto, che dovettero pensare di contribuire in questo modo alle sorti della patria. Ricorsero allora a un comunicato sulla stampa locale, chiedendo che erano ebrei¹⁴¹. Non sappiamo se tale contiguità, con i suoi risvolti esotici, esercitò una qualche influenza su Bécquer, che, comunque sia, anche se ne tenne conto, non dovette considerarla appagante dal punto di vista dell'ispirazione e si diede a rincorrere il paese alla ricerca di leggende, scegliendo Toledo quale «cuartier general de sus incursiones románticas»¹⁴². Infatti, proprio a Toledo lo scrittore ambienta il breve racconto che alcuni anni dopo pubblicava sulle pagine de "El Contemporáneo" di Madrid del 24 marzo 1864 con il titolo *La Rosa de pasión*. In esso racconta la leggenda delle origini di questo fiore che per i cristiani simbolizza la passione di Cristo. Nel caso specifico quella di una giovinetta ebrea, Sara Levi, sacri-

139. *Ivi*, pp. 801-808.

140. *Ivi*, pp. 784-786.

141. R. Cansinos-Asséns, *Los judíos en la literatura española*, Buenos Aires, Culumna, 1937, pp. 53-54. Sul personaggio, cfr. A. Linares, *Fortuna y fracaso de Rafael Cansinos-Asséns*, Sevilla, Librería Padilla, 1978; F. Fuentes Florido, *Rafael Cansinos Asséns (novelista, poeta, crítico, ensayista y traductor)*, Madrid, Fundación Juan March, 1979; R. Oteo Sans, *Cansinos-Asséns: entre modernismo y la vanguardia*, Alicante, Aguaclara, 1996.

142. R. Cansinos-Asséns, *Los judíos en la literatura española*, cit., p. 55.

ficata dal padre Daniel, una notte del Venerdì santo, come punizione per essersi innamorata di un cristiano e in sua sostituzione. È quindi, come ha scritto Cansinos-Asséns, «el recuerdo vivo y doloroso de un crimen ritual, perpetrado por los judíos»¹⁴³. Bécquer vi cita, infatti, il caso del Niño de la Guardia¹⁴⁴. Nel racconto descrive Daniel Levi dal punto di vista morale come «rencoroso y vengativo como todos los de su raza, pero más que ninguno engañador e hipócrita»; come un uomo ricco e che ciò nonostante passava tutto il giorno «acurrucado en el sombrío portal de su vivienda, componiendo y aderezando cadenillas de metal, cintos viejos o guarniciones rotas, con las que traía un gran tráfico entre los truhanes del Zocodover, las revendedoras del Postigo y los escuderos pobres». Era poi un codardo, che odiava i cristiani anche se si mostrava ossequioso nei loro confronti. Aveva sempre un sorriso sulle labbra, che «había llegado a hacerse proverbial en toda Toledo». Per quanto concerne l'aspetto fisico, «sus labios delgados y hundidos se dilataban a la sombra de su nariz desmesurada y corva como el pico de un aquilucho, y aunque de sus ojos pequeños, verdes, redondos y casi ocultos entre las espesas cejas, brotaba una cispa de mal reprimida cólera, seguía impasible golpeando con su martillito de hierro ...»¹⁴⁵.

La figlia prediletta, la sedicenne Sara viene descritta come un prodigio di bellezza, dai grandi occhi, dalle labbra incendiate e rosse, dalla pelle bianca e trasparente come l'alabastro. Quando Daniel scopre che Sara è innamorata di un cristiano pensa di ucciderlo con un omicidio rituale la notte del Venerdì santo, quando gli ebrei che vivono a Toledo attraversano il Tajo e si riuniscono lontano da occhi indiscreti. Il racconto segue Sara che attraversato il fiume giunge sul luogo della riunione dove vede «Daniel, que ya no sonreía; Daniel, que no era ya el viejo débil y humilde, sino que, antes bien, respirando cólera de sus pequeños y redondos ojos, parecía animado del espíritu de la venganza, rodeado de una multitud como él, ávida de saciar su sed de odio en uno de los enemigos de su religión»¹⁴⁶. Vede altresì gli strumenti del martirio: una pesante croce, una corona di spine ed enormi chiodi di ferro.

Una idea espantosa — prosegue Bécquer — cruzò por su mente: recordó que a los de su raza los habían acusado más de una vez de misteriosos crímenes; recordó vagamente la aterradora historia del *Niño Crucificado*, que ella hasta entonces había creído una grosera calumnia inventada por el vulgo para apostrofar y zaherir a los hebreos¹⁴⁷.

143. *Ivi*, p. 56.

144. G.A. Bécquer, *La rosa de Pasión*, in Id., *Leyendas*, Madrid, Cátedra, 1986, p. 368. Sull'accusa del sangue nel contesto spagnolo contemporaneo, cfr. A. Botti, *Sul riaffiorare di remote accuse*, cit.

145. G.A. Bécquer, *La rosa de pasión*, cit., p. 364.

146. *Ivi*, p. 371.

147. *Ibidem*.

A questo punto, tra lo stupore degli astanti, Sara esce all'improvviso allo scoperto annunciando che la vittima predestinata non verrà perché lei lo ha avvertito. E al padre che grida di non riconoscerla più come figlia, rivela con queste parole la già avvenuta conversione:

he encontrado otro padre, un padre todo amor para los suyos, un padre a quien vosotros clavasteis en una afrentosa cruz y que murió en ella por redimirnos, abriéndonos para una eternidad las puertas del cielo. No; ya no soy vuestra hija, porque soy cristiana y me avergüenzo de mi origen¹⁴⁸.

Colto da raptus il padre la trascina per i capelli ai piedi della croce e incita i presenti a fare giustizia dell'infame. Da quel giorno, nessuno vide più Sara. Si racconta — conclude Bécquer — che alcuni anni più tardi un pastore portò all'arcivescovo un fiore sconosciuto che aveva trovato tra i ruderi della chiesa dove si era svolto il macabro rituale la notte di quel Venerdì santo. Scavando poi sotto quei ruderi, si rinvenne lo scheletro di una donna, che divenne da allora oggetto di venerazione.

Indulgente, Cansinos-Asséns fa leva sulle ragioni dell'arte e, privilegiando sui contenuti ideologici, sostiene che Bécquer non è un antisemita, come non lo è Shakespeare nel suo *Mercante di Venezia*¹⁴⁹. Un altro critico ha osservato che la traiettoria percorsa da Sara raffigura la Settimana santa, che l'amore rappresenta il fattore della conversione religiosa e l'elemento che induce al martirio. Prendendo sulla croce il posto della persona che era inizialmente destinata ad essere uccisa, Sara si sacrificerebbe per amore¹⁵⁰. Posizioni dello scrittore e resa estetica del racconto a parte, è difficile non vedere ne *La rosa de pasión* anche la ripresa e una sorta di conferma, per quanto letteraria, dell'antica accusa del sangue. Come non tenerne conto? Tanto più che essa socializzava attraverso il veicolo letterario e quindi presso i ceti sociali dotati di una certa cultura, sentimenti anti giudaici che nel mondo popolare erano ben radicati e che la Chiesa cattolica si incaricava di mantenere vivi.

Il tema della raffigurazione degli ebrei nella liturgia, nella predicazione e nelle manifestazioni esteriori del culto¹⁵¹, meriterebbe una ricerca specifica. A proposito di queste ultime, si pensi in particolare, alla raffigurazione degli ebrei nelle processioni, come si sa espressione tipica della peculiare religiosità popolare spagnola, e negli altri riti della Settimana Santa. Così come, sul versante popolare già più secolarizzato, varrebbe la

148. *Ivi*, p. 372.

149. Cansinos-Asséns, *op.cit.*, p. 56.

150. P. Izquierdo, *Introducción*, in G.A. Bécquer, *Leyendas*, cit., p. 87.

151. Per utili indicazioni al rispetto, sia pure su di un piano più generale, cfr. M. Paiano, *Il dibattito sui riflessi dell'antisemitismo nella liturgia cattolica*, in "Studi storici", 2000, n. 3, pp. 647-710.

pena di soffermare l'attenzione sul ruolo attribuito agli ebrei nelle feste dei *Moros y cristianos* del Levante spagnolo. Basti, in questa sede, un solo affondo relativo all'omelittica.

Il presbitero Manuel Sánchez pubblicava, sempre nel 1864, un testo per aiutare i preti nella predicazione dal titolo *Sermones de Cuaresma y Semana Santa*. Nel sermone del mercoledì della seconda settimana di quaresima, si legge:

Fijad un poco vuestra consideración en lo que ha ocurrido a todos los adversarios del catolicismo. Los judíos persiguieron hasta la muerte a Jesús, y nunca han cesado de hacer impía guerra al nombre de Cristo. ¿Dónde están hoy los judíos? No forman pueblo; no tienen templo ni leyes; únicamente son un cúmulo inmenso de escombros y ruínas. Están vencidos, están humillados; la degradación universal ha llovido sobre ellos. La sangre de Jesús cae gota a gota sobre su cabeza¹⁵².

7. Rivoluzione del 1868

Approfittando del clima di apertura verso la tolleranza dei culti non cattolici e dei proclami favorevoli alla libertà religiosa dei circoli liberali, alla caduta di Isabella II, alcuni esponenti ebrei di spicco sul piano internazionale tornarono alla carica presso le nuove autorità spagnole per chiedere il superamento dell'Editto del 1492. In tal senso scrisse al generale Prim, Haim Guedalla, inflente membro della comunità ispano portoghese di Londra. E un appello analogo rivolsero i rappresentanti delle comunità ebraiche di Bordeaux e Bayonne. A questi ultimi, Francisco Serrano, capo del governo provvisorio, faceva sapere il 1° dicembre 1868 che volendo la rivoluzione concedere la libertà religiosa assieme agli altri diritti umani, gli ebrei potevano considerare superato l'Editto e fare ritorno in Spagna¹⁵³.

I propositi e le aspirazioni di liberalizzazione anche in materia religiosa erano destinati a trovare la propria naturale sede di discussione nelle Corti costituenti che si inaugurarono l'11 febbraio 1869, in particolare dopo la presentazione, il 30 dello stesso mese, del progetto di Costituzione. Nel dibattito costituente la questione ebraica affiorò appena. Ciò nonostante risuonarono cenni di virulento antisemitismo. In primo luogo nell'intervento del 12 aprile 1869 di Vicente Manterola, che attribuì all'eccessivo fanatismo con cui gli ebrei seguivano le proprie leggi le violenze di cui erano stati fatti oggetto. Il canonico faceva poi riferimento agli orrendi crimini compiuti dagli ebrei, con esplicita menzione al *Niño de la*

152. M. Sánchez, *Sermones de Cuaresma y Semana Santa*, Madrid, Imp. de la Regeneración, 1864, p. 82.

153. H. Avni, *España, Franco y los judíos*, cit, pp. 9-10, 221.

Guardia; criticava la tesi sostenuta da Castelar secondo cui l'espulsione degli ebrei e dei mori aveva danneggiato il commercio e l'industria; respingeva l'accusa, rivolta alla Chiesa, di aver perseguitato gli ebrei¹⁵⁴. Poi nel corso del dibattito sugli articoli 20 e 21 del progetto costituzionale, relativi alla confessionalità dello Stato e alla tolleranza dei culti non cattolici, nell'intervento con cui Diaz Caneja il 4 maggio 1869 difese la Chiesa dall'accusa di essere stata intollerante con l'Inquisizione e l'espulsione degli ebrei. Pur riconoscendo la mancanza di dati storici per emettere un giudizio fondato, Diaz Caneja non esitava a dire: «Es sabido, señores, que los judíos eran los dueños de toda riqueza, que explotaban a los católicos, y les sacaban lo que tenían con estafas y fraudes; conducta constante que hoy mismo les atrae la aversión de los pueblos donde se hallan establecidos. En medio, pues, de aquel desórden introducido por ellos, fueron expulsados de España»¹⁵⁵. Il giorno successivo intervenne nuovamente Emilio Castelar con un discorso che chiamava più volte in causa Manterola quale rappresentante delle posizioni ecclesiastiche nelle Cortes, ma nel quale di ebrei si parlava appena per condannare la loro espulsione dalla Romania¹⁵⁶. Così come non vi accennava Manterola nella successiva replica, incentrata sul *Sillabo* e il rifiuto di ogni apertura verso la libertà religiosa¹⁵⁷.

Come si sa, la Costituzione del 1869, stabiliva all'art. 21 che la Nazione s'impegnava a mantenere il culto e i ministri della religione cattolica. Pur senza dichiararlo solennemente, ribadiva quindi la confessionalità dello Stato. Garantiva comunque a tutti gli stranieri residenti in Spagna, senza

154. Non mi è stato possibile reperire il tomo corrispondente del *Diarios de Sesiones de las Cortes Constituyentes*. Utilizzo pertanto il testo dell'intervento di Manterola, pubblicato assieme a quello di Castelar, con il titolo *Dios en el Sinaí. Los judíos en la dialéctica parlamentaria de la jornada del 12/4/1869*, in "Raíces", 1999, n. 40, pp. 39-44. Per le notizie biografiche sul canonico carlista Vicente de Manterola (1833-1891), cfr. A. Botti, *Sul riaffiorare di remote accuse*, cit., p. 113. È appena il caso di ricordare che l'intervento di Castelar fu uno dei discorsi di più alto profilo della storia parlamentare spagnola, nonostante fosse inficiato da citazioni inesatte e dalla presenza di alcuni svarioni che non mancarono di essere prontamente stigmatizzati dal campo avverso. A questo proposito cfr. Marqués de Pidal, *Las citas históricas del Sr. Castelar*, Madrid, Imp. Estrada, 1869 e, per il commento di qualche anno dopo, cfr. M. Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, cit., vol. II, pp. 979-980. Castelar aveva precedentemente manifestato sentimenti di simpatia per il popolo ebraico nel discorso pronunciato il 13 maggio 1861 all'Ateneo di Madrid, dal titolo *Debate sobre la idea de progreso*. Vi accenna M.L. Ortega, *Figuras ibéricas: el doctor Pulido*, Madrid, Editorial Ibero-Africano-Americana, 1922, p. 267.

155. *Diarios de Sesiones de las Cortes Constituyentes*, Madrid, Imprenta de J.A. García, 1870, t. III, p. 1620.

156. *Diarios de Sesiones de las Cortes Constituyentes*, cit., 1870, t. III, pp. 1639-1646.

157. *Ivi*, pp. 1646-1648. Per il dibattito sulla questione religiosa alle Cortes costituenti del 1869, cfr. S. Petschen, *Iglesia-Estado. Un cambio político. Las Constituyentes de 1869*, Madrid, Taurus, 1975.

ulteriori limitazioni se non quelle delle regole universali della morale e del diritto, l'esercizio pubblico o privato di qualunque altro culto. Estendeva agli spagnoli che professavano una religione diversa da quella cattolica quanto stabilito per gli stranieri residenti in Spagna.

Vedendovi la fine dell'unità cattolica, l'episcopato e il clero aguzzarono le armi della critica, mentre i settori carlisti si accingevano a passare nuovamente alla critica delle armi. La presunta fine dell'unità cattolica rimase al centro del dibattito e dello scontro politico dei mesi e degli anni successivi, nel corso dei quali la questione ebraica trovò in varie occasioni modo di fare capolino.

Nel saggio storico dal titolo *La Revolución y la libertad religiosa en España*, Juan Valera tesseva un grande elogio della libertà religiosa sancita dalle Corti costituenti del 1869 che non reputava un pericolo per il cattolicesimo e la Chiesa spagnola. Allo stesso tempo considerava "comica" l'idea di attrarre nel paese gli stranieri facendo leva sulla libertà di culto, «y se presta a las burlas, — aggiungeva — sobre todo cuando se trata de que vengan los judíos para que concurran a nuestra prosperidad y a nuestra riqueza. Si lo que necesitamos es de gente laboriosa, dada a los trabajos mecánicos o industriales, los judíos son quienes menos falta nos hacen. Son inteligentes y pocos trabajadores, menos trabajadores que nosotros, menos aptos para cualquier faena material; acaparan y atraen a sí la riqueza pero no la crean. Son grandes músicos, poetas, filósofos y banqueros, pero no fabricantes y agricultores». Sulla base di queste parole non sembra possibile sostenere, come pure è stato fatto¹⁵⁸, che Valera fosse contrario al ritorno in Spagna dei sefarditi. La convinzione che lo scrittore manifestava era che dal loro rientro il paese non avrebbe tratto giovamenti sul piano economico. Vero è, di contro, che pur con questa precisazione, Valera emetteva un giudizio, che ricalcava un pregiudizio diffuso in quel tempo sulla improduttività degli ebrei. Da cattivo profeta, poi, Valera scriveva poco più avanti che «No es probable, es casi imposible, que aun volviendo a España la más espantosa reacción, pudiera ya destruir la libertad religiosa que le hemos dado. El dios término del progreso no retrocede, en realidad, sino sólo en apariencia. Conquista tan esencial, como la que hemos hecho no se pierde ya nunca»¹⁵⁹.

Qualche anno dopo, Amador de los Ríos, nella sua opera più importante, avrebbe giudicato positivamente l'articolo 21 della Costituzione del '69, considerandolo soddisfacente per gli ebrei¹⁶⁰. Che comunque, come

158. Così I. González, *La cuestión judía y los orígenes del sionismo (1881-1905). España ante el problema judío*, Madrid, Editorial de la Universidad Complutense, 1988, p. 388.

159. J. Valera, *La Revolución y la libertad religiosa en España*, Madrid, 1869, ora in *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1958, vol. III, pp. 780-812, la cit a p. 796.

160. J. Amador de los Ríos, *Historia social, política y religiosa de los judíos en España y Portugal*, cit., vol. III, p. 562.

non mancava di riconoscere lo stesso studioso, non sortì effetti degni di rilievo per quanto concerne la cittadinanza dei sefarditi, dal momento che furono solo 16 gli ebrei ad ottenere la nazionalità spagnola dal 1869 al 1876¹⁶¹.

Se si è indugiato su un dibattito costituzionale nel quale la questione degli ebrei appare appena, è per sottolineare che, ancora incipiente, essa e i primi sintomi di un antisemitismo che raggiunge le sedi istituzionali, hanno modo di manifestarsi a ridosso di una crisi rivoluzionaria che sarà poi anche istituzionale con la breve esperienza repubblicana del 1873. In secondo luogo perché se si segue per qualche anno l'attività dei principali protagonisti del dibattito costituzionale sulla libertà religiosa, Manterola e Castelar, ci si rende conto di come essi rappresentano le due opposte posizioni nei riguardi degli ebrei.

Nel 1871 veniva pubblicata l'edizione spagnola del volume di L. Rupert, *La Iglesia y la Sinagoga*¹⁶², un classico dell'antisemitismo cristiano contemporaneo. L'autore della traduzione castigliana era proprio Vicente de Manterola che firmava anche l'introduzione nella quale si legge che le ultime Cortes costituenti avevano fatto l'apologia della Sinagoga e della nazione deicida, macchiata di una serie vera di crimini nefandi¹⁶³.

Nel 1872 Castelar pubblicava in *Recuerdos de Italia* un capitolo dedicato al ghetto di Roma¹⁶⁴. Dal ghetto romano prendeva in verità solo lo spunto per parlare degli ebrei nel passato e dei loro discendenti nel presente spagnolo. «En Roma — scriveva — hay contra ellos la misma repugnancia que en Mallorca contra los Chuetas. En este tiempo de tolerancia religiosa, de instituciones democráticas, hemos visto expulsados de público baile mallorquín, dos ciudadanos por pertenecer á la raza de los chuetas, es decir, por descender de judíos»¹⁶⁵. Scriveva di non aver mai visto tanto amor patrio come negli ebrei spagnoli. Raccontava dell'incontro a Firenze con una coppia di sefarditi che, con suo grande stupore, parlava-

161. *Ivi*, vol. III, pp. 567-568. Allo stesso riguardo resta più nel vago J. Caro Barja, *Los Judíos en la España...*, cit., vol. III, pp. 209-210, secondo il quale non furono molti gli ebrei che fecero ritorno o che andarono a vivere in Spagna a seguito dell'introduzione della tolleranza religiosa.

162. L. Rupert, *La Iglesia y la Sinagoga*, Vitoria, Mateo Sanz y Gómez, 1871. Il libro sarà divulgato a partire dal 1881, in fascicoli, da "La Cruz" (Madrid), la principale pubblicazione ecclesiastica dell'epoca. Com'è noto, Rupert era con tutta probabilità uno pseudonimo dietro il quale non si sa chi si celasse. Il libro rilanciava con forza l'accusa del sangue, scagliandosi, tra gli altri, contro Massimo D'Azeglio che aveva sostenuto che gli omicidi rituali non erano che favole e calunnie.

163. *Ivi*, p. V.

164. E. Castelar, *Recuerdos de Italia*, Madrid, Imprenta de T. Fortanet, 1872. Il capitolo in questione, intitolato *El Gueto*, alle pp. 318-341.

165. *Ivi*, p. 327.

no in castigliano. Trattava poi degli atteggiamenti ostili agli ebrei e dell'antisemitismo che giudicava come uno dei prodotti dell'intolleranza e del fanatismo religioso, senza cogliere, almeno esplicitamente, le sue implicazioni politiche. Vi stigmatizzava a più riprese l'espulsione del 1492, lasciando pagine emozionate e sincere sulla libertà religiosa e la tolleranza. Leggendole, non ci si stupisce che chi negli anni successivi si pose con forza il problema di ricucire la frattura del 1492 con la diaspora sefardita e si batté per il loro rientro in Spagna, prendesse le mosse proprio da Castelar. Ci si riferisce, naturalmente, ad Ángel Pulido e ai suoi seguaci.

8. *La Nazione contesa: espulsione e decadenza nella nuova storia della nazione spagnola*

Facciamo un passo in dietro. Se, come si è visto, la questione ebraica inizia ad affacciarsi nel dibattito culturale spagnolo attorno alla metà del secolo XIX anche attraverso l'avvio degli studi sulla storia degli ebrei nella penisola, non pare che questo fenomeno sia stato finora adeguatamente contestualizzato, colte alcune concomitanze, né valutate le sue implicazioni.

Facciamone un altro. Si conosce il valore fondativo della guerra d'Indipendenza e della Costituzione di Cadice per la nascita della Nazione spagnola in senso moderno. E si sa che, almeno da una parte, la guerra antinapoleonica fu ideologicamente interpretata da una letteratura controrivoluzionaria e ultratradizionalista che rinverdì l'epopea della Riconquista contro gli infedeli, il ruolo dei Re Cattolici nella costruzione dell'unità nazionale e di Filippo II nella lotta contro l'eresia. Una letteratura che, con parallelismi evidenti o impliciti, attualizzò il passato e, con quello che si direbbe oggi un uso politico della storia, disegnò i confini dell'autenticamente nazionale a scapito delle presenze ritenute spurie e antinazionali: i mori, gli ebrei, gli eretici e tutti i latordi di un pensiero in vario modo considerato eterodosso. I padri Vélez e Alvarado (noto, quest'ultimo, come il *Filósofo Rancio*) difesero a spada tratta l'espulsione di ebrei e *moriscos*, tessendo le lodi dell'Inquisizione, mentre José Clemente Carnicero accusò gli ebrei di essere stati inosservanti delle leggi e traditori¹⁶⁶.

Negli ambienti liberali furono invece i libri sull'Inquisizione di Juan Antonio Llorente ad esercitare una notevole influenza, anche per le nume-

166. J.R. Aymes, *Les interprétations du passé espagnol au cours de la première moitié du XIX siècle: les grandes controverses et le traitement des communautés tenues pour apatrides*, in *Nations en quête de passé. La Péninsule ibérique (XIX-XX siècles)*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2000, pp. 33-54.

rose edizioni¹⁶⁷. Non a caso Juderías indica proprio in Llorente uno degli snodi fondamentali della *leyenda negra*¹⁶⁸, trovandovi l'antecedente più immediato nella polemica illuminista contro la Spagna nera e inquisitoriale. E una qualche influenza dovette esercitare anche il libro di A. Duverine, *Cuadro histórico de los abusos y espíritu de reforma política en España*, tradotto e pubblicato in Spagna nel 1840, che proponeva una lettura liberale della storia spagnola dai tempi di Carlo V al 1838-39, sciogliendo un inno contro l'assolutismo e a favore dei regimi costituzionali¹⁶⁹. Qualche anno dopo, tra il 1844 e il 1846, Antonio Alcalá Galiano (1789-1865) pubblicava la versione spagnola dell'opera di Dunham. Vi si legge, nel terzo tomo, che i cristiani delle città commerciali costiere avevano vissuto «en amistoso trato con los israelitas, y veían que la industria de España iba a recibir un golpe mortal con el que hería a aquellos desdichados», mentre ai re cattolici era attribuito un «equivocado y excesivo celo religioso»¹⁷⁰. Più perfidi e crudeli, di contro, erano definiti i mori che si accanivano contro gli ebrei che cercavano di portare in salvo i propri beni¹⁷¹.

Era dunque in questo contesto culturale, segnato da divisioni ideologiche profonde anche sull'interpretazione del passato spagnolo, che s'inserivano gli studi di Amador de los Ríos e soprattutto di Adolfo de Castro sugli ebrei. Non a caso Pedro Sáinz Rodríguez vede in quest'ultimo l'an-

167. Juan Antonio Llorente (1756-1823), segretario generale del Tribunale dell'Inquisizione dal 1789 al 1793, schierato con i francesi dopo il loro arrivo nella penisola (1808), *afrancesado*, partecipò all'assemblea di Bayona e fu uno dei consiglieri di José Bonaparte. Gli vennero affidati gli archivi dell'Inquisizione. Le sue opere principali sull'Inquisizione sono: *Memoria histórica... acerca del tribunal de la Inquisición* (1812), *Anales de la Inquisición de España* (1812-1813) e la più famosa e utilizzata *Historia crítica de la Inquisición de España* (1822, ma l'edizione orig. francese risale al 1817). L'opera venne ripubblicata nel 1835, 1836, 1870 e 1890. Su di lui, cfr. E. de la Lama Cereceda, *J. A. Llorente, u ideal de burguesía. Su vida y su obra hasta el exilio en Francia (1756-1813)*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1991.

168. J. Juderías, *La leyenda negra*, Madrid, Editora Nacional, 1974, pp. 306-307 (ed. orig.: Madrid, 1914). Cfr. anche R. García Cárcel, *La leyenda negra. Historia y opinión*, Madrid, Alianza, 1992, p. 166.

169. A. Duverine, *Cuadro histórico de los abusos y espíritu de reforma política en España*, trad. por J. Jener, Madrid, Boix, 1840. Vi si legge nelle ultime pagine: «Desde que se sometió la península al centro del primer rey católico, esta unidad de impulso fue una causa inmediata de decadencia; desde entonces el despotismo y la intolerancia religiosa entendieronse para la ruina del estado» (p. 313).

170. *Historia de España desde los tiempos primitivos hasta la mayoría de la Reina Doña Isabel II, redactada y anotada con arreglo a la que escribió en inglés el doctor Dunham*, Madrid, Imprenta de la Sociedad literaria y tipográfica, 7 voll., 1844-1846, vol. III, p. 169. L'edizione originale di Samuel Astly Dunham era uscita a New York nel 1844 in 5 voll.

171. *Ivi*, p. 170.

tipicatore di Castelar nel sostenere la tesi del nesso tra Inquisizione e successiva decadenza¹⁷².

Spunti e motivi per una riflessione convergente venivano, prima e dopo la metà del secolo, dall'orientalismo europeo, francese in particolare, dalla sua ricaduta nel contesto spagnolo e dalla nascita di un arabismo autoctono. Gli studi sull'Islam iberico e, in particolare, su el-Ándalus, portarono infatti a fissare l'attenzione sul contributo dei mori alla formazione della Spagna medievale e moderna, sull'espulsione dei *moriscos* e sue conseguenze sul piano economico in frequente parallelismo con l'apporto degli ebrei, la loro espulsione e le sue conseguenze. Anche a proposito dei mori e dei *moriscos*, poi, la posta in gioco della polemica politica, del dibattito culturale e storiografico finiva per essere costituito dal perimetro dell'autenticamente nazionale, cioè spagnolo. Mori, *moriscos* ed ebrei erano spagnoli come gli altri? O la diversità religiosa ne segnava anche l'alterità sul piano nazionale?¹⁷³.

Insomma: il grande dibattito che percorre l'Ottocento spagnolo sull'Inquisizione, contrapponendo i liberali, i rivoluzionari e poi i democratici, ai reazionari, cattolici integralisti e carlisti, riguardava, a volte esplicitamente, in modo indiretto o implicito in altre occasioni, anche gli ebrei, il loro ruolo nella penisola e le conseguenze della loro espulsione. Era questo, in definitiva, uno dei modi attraverso i quali la questione ebraica veniva ad essere presente nella storia culturale spagnola e uno dei luoghi di emersione di sentimenti di ostilità antiebraica. Forse la modalità peculiare del caso spagnolo. Fin dagli albori, la nazione spagnola, se la si considera sotto il profilo della costruzione ideologico-culturale, nasceva contesa. Non meno politico era infatti l'uso della storia nella ricostruzione del passato di *afrancesados*, liberali e progressisti, per i quali erano stati il fanatismo cristiano e la prepotenza ecclesiastica a minare e a segnare in modo durevole la costituenda nazione.

La storia della storiografia non ha finora affrontato il nodo dei possibili nessi tra l'affiorare di una specifica letteratura sull'Islam iberico, sugli ebrei spagnoli e la più generale ripresa degli studi storici che contraddistingue il periodo. Una ripresa che — questo sì che è stato posto in rilievo — si configura come una sorta di nazionalizzazione del passato al fine di legittimare la nazione spagnola presente, come nuova storia nazionale, la cui socializzazione contribuisce alla nazionalizzazione degli spagnoli¹⁷⁴.

172. Cfr. P. Sáinz Rodríguez, *Evolución de las ideas sobre la decadencia española y otros estudios de crítica literaria*, Madrid, Rialp, 1962, pp. 74-75.

173. G. Martínez Gros, *L'Historiographie des minorités dans l'Espagne des années 1860*, in *Nations en quête de passé. La Péninsule ibérique (XIX-XX siècles)*, cit., pp. 55-71.

174. P. Cirujano Marín, T. Elorriaga Planes, J.S. Pérez Garzón, *Historiografía y Nacionalismo español (1834-1868)*, Madrid, Csic, 1985, in particolare pp. 71 e ss.

Oltre all'evidente sincronia, è possibile stabilire anche una relazione? In altre parole: esistono dei nessi tra la nascente storiografia sugli ebrei spagnoli e la più generale ripresa degli studi storiografici dalla metà del secolo? Che posto ha la storia degli ebrei spagnoli nella nascente storiografia nazionale spagnola?

La storia nazionale non poteva prescindere da alcuni nodi del passato, quali il ruolo degli ebrei nella Spagna medievale e la loro influenza culturale, religiosa, sociale ed economica; le cause dell'espulsione e il giudizio sulla stessa; le sue conseguenze, specie sul piano economico e quindi le cause della decadenza; il ruolo e giudizio su *conversos*, Inquisizione e statuti di pulizia del sangue. Vi erano poi anche altri aspetti del passato spagnolo per i quali, sia pure in modo più mediato, gli ebrei entravano in gioco. Gli *alumbrados* o *iluministas* contavano molti conversi tra le loro fila¹⁷⁵. Lo stesso dicasi a proposito delle *Comunidades* della Castiglia e delle *germanías* valenziane, o per lo meno sarà questa una delle interpretazioni più correnti¹⁷⁶. E su queste influenze o presenze di conversi o *cristianos nuevos* si

175. «El iluminismo, que será el enemigo íntimo de la ortodoxia española durante todo el siglo XVI, no es monopolio de esos conversos, pero tiene entre ellos algunos de sus más activos propagadores». E ancora: «Nada más significativo que ver el iluminismo haciendo su aparición entre los franciscanos, algunos de los cuales son de ascendencia judía»; M. Bataillon, *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, cit., p. 61.

176. In questo caso, se ho ben capito, Bataillon sosterrà il contrario: e cioè che *Comunidades* e *Germanías* non sono prodotto dei *conversos* ma dello spirito xenofobo. M. Bataillon, *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, cit., pp. 109, 155-156, 216, 224. Tra le primissime fonti sulle *Comunidades* di Castiglia, la storia redatta dal sacerdote secolare ed erasmista Juan Maldonado, *De motu Hispaniae*, stampata a Roma nel 1572, poi tradotta dal latino da José Quevedo e pubblicata a Madrid nel 1840 con il titolo *El movimiento de los comuneros de España, o sea historia de la revolución conocida con el nombre de las Comunidades de Castilla*. Si tratta delle rivolte e del movimento rivoluzionario che si produce in Castiglia nel 1520-1521 e a Valencia e Mallorca tra il 1519 e il 1523, all'epoca di Carlo V. Esse hanno un carattere eminentemente urbano, si sviluppano nelle regioni più avanzate, popolate e sviluppate del paese, hanno per protagonista la classe media, la piccola e media borghesia. È in definitiva un conflitto che annuncia la modernità. Nel XVI secolo la responsabilità del movimento venne attribuita ai conversi. Esistono fonti coeve esplicite su questo punto e tra i *comuneros* vi furono effettivamente dei conversi. Non a caso il movimento scoppiò in alcune città in cui esistevano importanti comunità di conversi (Valladolid, Segovia, Madrid, Toledo). Gli studiosi che confermano questa interpretazione sono, tra gli altri, Juan Ignacio Gutiérrez Nieto (*Las comunidades como movimiento antiseñorial: la formación del Bando Realista en la Guerra Civil Castellana de 1520-1521*, Barcelona, Planeta, 1973); Gregorio Marañón (*El Greco y Toledo*, Madrid, Espasa-Calpe, 1969, 3ª ed., pp. 170-171). Di contro, José Antonio Maravall (*Las comunidades de Castilla. Una primera revolución moderna*, Madrid, Revista de Occidente, 1963) è contrario all'identificazione tra movimento comunero e conversi. Costituisce un punto di riferimento fondamentale in materia, lo studio dell'ispanista francese J. Pérez, *La Révolution des "Comunidades" de Castilla, 1520-1521* (Bordeaux,

costruirà o alimenterà l'idea degli ebrei come elementi o fattori di ogni perturbazione: uno dei motivi più ricorrenti nell'antisemitismo moderno. Il problema, così enucleato, meriterebbe una ricostruzione storiografica attenta, con dovizia di particolari. In sua mancanza, alcune considerazioni aggiuntive e qualche sondaggio, servono a meglio suffragare l'ipotesi.

La storia nazionale che si affermava come necessità per la borghesia e le classi colte attorno alla metà del secolo, aveva di fronte il compito di realizzare una duplice nazionalizzazione. Doveva nazionalizzare gli spagnoli attraverso la socializzazione di una lettura del passato condivisa. Ma prima ancora doveva porsi sul piano di nazionalizzare, per dire così, la storiografia. Circolavano infatti opere di autori stranieri, ai quali veniva imputata la riproposizione di stereotipi ritenuti antispannoli. Occorreva che gli spagnoli si riappropriassero della propria storia anzitutto scrivendola. Cánovas del Castillo lo avrebbe enunciato nelle primissime pagine della *Historia de la decadencia de España* nel 1854: «No nos hemos fiado nunca de las versiones extranjeras, porque, hemos querido hacer un libro español y para España, que era lo que hacía falta»¹⁷⁷. Non potendo partire da zero, occorreva individuare una solida base di partenza, una fonte storiografica autoctona. La *Historia general de España* del padre Mariana (1536-1624), servì allo scopo.

A partire dal 1848 la riprese, nel senso che la ripropose con qualche correzione, integrazione e aggiustamento, aggiornata fino «a nuestros días», Eduardo Chao (1821-1887)¹⁷⁸. In essa la trattazione della presenza degli

Institut d'études ibériques et ibéro-américaines, 1970; tr. sp. Madrid, Siglo XXI, 1977), di cui esiste una versione sintetica, aggiornata e divulgativa alla quale si fa qui riferimento. In essa Pérez sostiene che la presenza dei *conversos* pur essendo certa e significativa non fu determinante, dal momento che molti conversi lottarono nel fronte opposto e perché altre città, in cui pure era forte la presenza dei conversi, come Burgos e Sevilla, rimasero fedeli al potere reale. «En resumidas cuentas, — scrive — me parece difícil mantener la tesis de que los conversos fueron la causa del movimiento comunero o que desempeñaron un papel determinante en la rebelión» (J. Pérez, *Los comuneros*, Madrid, Historia 16, 1999, p. 140). In modo più ravvicinato è da osservare che Pérez ricorda che a Toledo i *comuneros* parlarono con insistenza di convertire le città castigliane in città libere a somiglianza di Genova e delle repubbliche italiane (*Ivi*, p. 34). Ciò è di particolare interesse rispetto all'accusa agli ebrei di essere fattori di disgregazione. Allo stesso tempo è da tenere presente che i liberali spagnoli del XIX secolo fecero una lettura politica del movimento *comuneros* vedendo in esso un movimento nazionale e riformatore contro le ingerenze straniere (la corte fiamminga di Carlo V): una sorta di antecedente del movimento liberale e nei *comuneros* dei precursori dei liberali. La tradizione liberale, non a caso, fa risalire al 1521 l'inizio della decadenza spagnola (*Ivi*, pp. 164-168).

177. A. Cánovas del Castillo, *Historia de la Decadencia de España desde el advenimiento al trono de Felipe II hasta la muerte de Carlos II*, Madrid, 1854; 2ª ed.: Madrid, J. Ruiz, 1910, p. 3.

178. *Historia general de España, la compuesta, enmendada y añadida por el padre Mariana, con la continuación de Miniana, completada por el conde de Toreno y la de nuestros días por Eduardo Chao*, Madrid, Gaspar y Roig, 1848-1851, 5 voll.

ebrei e dei musulmani ha scarso rilievo. Le violenze antiebraiche medievali meritano solo un cenno¹⁷⁹, mentre la convivenza tra cristiani, ebrei e mori, si legge il giudizio seguente:

a causa de la grande libertad de los años pasados, y por andar Moros u Judíos mezclados con los cristianos en todo género de conversación y trato, muchas cosas andaban en el reino estragadas. Era forzoso con aquella libertad que algunos cristianos quedasen inficionados: mucho más, dejada la religión que de su voluntad abrazaron convertidos del judaismo, de nuevo apostan y se tornaban a su antigua superstición, daño que en Sevilla más que en otra parte prevaleció¹⁸⁰.

L'opera risulta asettica sull'Espulsione, che viene quantificata nel numero di 170 mila famiglie, in seguito alla quale «una muchedumbre innumerable desta nación — vi si legge — se embarcase en diversos puertos: unos pasaron a Africa, otros a Italia, y muchos también a las provincias de levante, do sus descendientes hasta el día de hoy conservan el lenguaje castellano, y usan dél en el trato común»¹⁸¹. Mentre sulle conversioni vi si legge: «Verdad es que muchos dellos por no privarse de la patria, y por no vender en aquella ocasión sus bienes a menos precios se bautizaban, algunos con llaneza, otros por acomodarse con el tiempo y valerse de la máscara de la religión cristiana; los cuales en breve descubrieron lo que eran, y volvieron a sus mañas como gente que son compuesta de falsedad y de engaño»¹⁸².

Sempre ispirata al Mariana, ma culturalmente più solida e destinata a durare nel tempo, fu la successiva operazione storiografica avviata e portata avanti negli anni da Modesto Lafuente (1806-1866) con la sua *Historia general de España desde los tiempos primitivos hasta nuestros días*¹⁸³ iniziata a pubblicarsi nel 1850. Cattolico con una visione provvidenzialista della storia, Lafuente sarà deputato progressista alle Cortes nel 1854-56, poi per la Unión liberal¹⁸⁴. L'opera segna una svolta: fino a quel momento i punti di riferimento erano stati il p. Mariana, i suoi suoi seguaci e continuatori, le traduzioni di autori stranieri. Dal 1850 in poi sarà Modesto Lafuente il nuovo punto di riferimento. La sua opera conosce svariate edizioni e verrà continuata da Juan Valera. Costituisce il punto di decollo della

179. *Ivi*, vol. II, p. 306.

180. *Ivi*, vol. II, p. 578.

181. *Ivi*, vol. II, p. 643.

182. *Ibid.*

183. M. Lafuente, *Historia general de España desde los tiempos primitivos hasta nuestros días*, Madrid, Establ. tipogr. de Mellado, 1850-1867, 30 voll. Di seguito si utilizza l'edizione Barcellona, Montaner y Simon, 1887-1890, 25 voll.

184. Su di lui cfr. C. Pérez Bustamante, *Don Modesto Lafuente y su Historia general de España*, Madrid, Instituto de España, 1967.

storia nazionale spagnola: è, infatti, la prima storia nazionale che la borghesia legge e che ha diffusione nazionale.

Lafuente mette in luce il contributo degli ebrei alla vita economica in termini complessivamente positivi¹⁸⁵, definisce «dura y cruel medida» l'espulsione¹⁸⁶. Si sofferma sull'atteggiamento ostile del clero nei loro confronti, riduce i battesimi a casi isolati e il numero di quelli che abbandonarono il paese a 170-180 mila individui. Aggiunge che la loro partenza depauperò il paese dal punto di vista socio-economico, perché se ne andava «una clase numerosa, que se distinguía por su actividad, por su destreza y por su inteligencia para el ejercicio de las artes, de la industria y del comercio». Scrive che gli ebrei portarono con sé «la verdadera riqueza, que era su industria y su actividad e inteligencia mercantil»¹⁸⁷. Secondo Lafuente, i re cattolici non espulsero gli ebrei per impossessarsi delle loro ricchezze. Rimprovera loro soltanto l'ingratitude, dal momento che gli ebrei avevano contribuito alla guerra di Granada¹⁸⁸. I re cattolici (ma Lafuente salva Isabella) operarono al riguardo sotto la spinta degli inquisitori e in considerazione dell'ostilità popolare nei riguardi degli ebrei¹⁸⁹. Comunque sia, conclude, l'espulsione fu «un golpe mortal que obstruyó en España estas fuentes de la riqueza pública para que fuesen a fecundad otros climas y a engrandecer extrañas regiones»¹⁹⁰. E aggiunge che «era una consecuencia de antipatías seculares y odios envejecidos; estaba en las ideas exageradas de la época, y vino a ser útil bajo el aspecto de la unidad religiosa tan necesaria para afianzar la unidad política»¹⁹¹. In questo modo se non giustifica, in qualche modo ritiene necessario il provvedimento per rafforzare l'unità politica. Lafuente colloca la decadenza già nel regno di Carlo V e poi nell'epoca di Felipe II. A suo avviso la Spagna si dissangua per l'espulsione dei *moriscos*, l'abbandono dell'industria, per le migrazioni in America, per l'incapacità di far fruttare le enormi ricchezze del continente americano, per difendere la fede cattolica. Da mettere in rilievo uno spunto, ripreso da Adolfo de Castro, che poi sarà sviluppato e reso una chiave interpretativa "forte" da Américo Castro: «La circunstancia y la costumbre de ver ejercidas las profesiones y oficios de artesanos, fabricantes y mercaderes, principalmente por los árabes, moros y judíos, hacía que los naturales del país que blasonaban de cristianos viejos las desdeñaran más, y las miraran como

185. M. Lafuente, *Historia general de España desde los tiempos primitivos hasta nuestros días*, cit., vol. VI, p. 307.

186. *Ivi*, 1888, vol. VII, p. 24.

187. *Ivi*, vol. VII, p. 30.

188. *Ivi*, vol. VII, p. 31.

189. *Ivi*, vol. VII, p. 32.

190. *Ivi*, vol. VII, p. 30.

191. *Ivi*, vol. VII, p. 32.

ocupación nada noble y hasta como deshonrosa para ellos y para sus familias»¹⁹².

Con tutto ciò, Lafuente paga un pesante tributo alla visione già consolidata e si mostra subalterno al paradigma interpretativo cattolico tradizionale su una questione decisiva: considera la conquista di Granada non solo sotto il profilo dell'unificazione territoriale, ma come «otro triunfo más elevado; el triunfo de una idea civilizadora, que ha venido atravesando el espacio de muchos siglos, pugnando por vencer el mentido fulgor de otra idea que aspiraba a dominar el mundo. La idea religiosa que armó el brazo de Pelayo, el principio religioso que puso la espada en la mano de Fernando V»¹⁹³.

Anche Cánovas del Castillo nella sua già citata *Historia de la Decadencia de España*, giustificava in qualche modo l'intolleranza religiosa, allorché osservava che «Los más de nuestros historiadores han hablado de la exageración del principio religioso en España con escaso juicio. Hija legítima era de nuestra patria semejante exageración, si ya no es que digamos que fué su madre. Ni podía ser de otra suerte»¹⁹⁴. A suo avviso l'espulsione degli ebrei era solo una concausa della successiva decadenza «sacando aquéllos del reino oro y plata en abundancia y perdiéndose en éstos mucha gente laboriosa y útil»¹⁹⁵, mentre attribuiva un ruolo letale al dissanguamento economico provocato dalla scoperta dell'America.

Da parte sua il politico liberale F. Martínez de la Rosa (1787-1862) offriva una versione edificante e trionfalistica della conquista di Granada: «y una vez afianzada su independencia con la total expulsión de los infieles, formaba la nación un solo cuerpo, robusto, lleno de vida, aparejado y dispuesto a las más difíciles empresas»¹⁹⁶. La sua era un'opera apologetica dei re cattolici, che, in cambio, riservava aspre critiche a Carlo V e più ancora di Felipe II.

Nel 1878 Joaquín Sánchez de Toca, conservatore e più volte ministro, pubblicava sulla "Revista contemporánea" uno studio sulla decadenza¹⁹⁷. Vi rivalutava l'età di Filippo II. Collocava l'avvio della decadenza all'inizio del XVII. Vedeva nella monarchia e nella religione alla base dell'uni-

192. *Ivi*, vol. XI, p. 16. Cfr. con: «Il cristiano spagnolo si ostinò nella sua incapacità a produrre ricchezze materiali — per il bene o per il male della sua esistenza — e contemplò e subì impassibile il lavoro produttivo dell'ebreo (e del moro), come in seguito confidò nella manna aurea che le Indie facevnao piovere su di lui.» A. Castro, *La Spagna nella sua realtà storica*, Milano, Garzanti, 1995, p. 452.

193. *Ivi*, vol. VIII, p. 5.

194. A. Cánovas del Castillo, *Historia de la Decadencia española*, cit., (2ª ed.) p. 11.

195. *Ivi*, ed. del 1992, p. 44.

196. F. Martínez de la Rosa, *Bosquejo histórico de la política de España desde los tiempos de los Reyes Católicos hasta nuestros días*, Madrid, Rivadeneyra, 1857, I, p. 5.

197. J. Sánchez de Toca, *Como vino la decadencia en España*, in "Revista contemporánea", 1878, t. XV, pp. 304-334, pp. 435-463; t. XVI, pp. 22-47, 145-172, 358-369, 395-431.

tà nazionale e nell'Inquisizione uno strumento alimentato dall'avversione popolare contro gli ebrei¹⁹⁸. Descriveva gli ebrei come perturbatori, autori di «desmanes y abusos [...] que daban lugar a incesantes y sangrientas colisiones en las ciudades»¹⁹⁹. La decadenza, dunque non dipendeva dall'espulsione. Deplorava persino che gli spagnoli non si dedicassero ad alcune specifiche attività, ma senza dire che erano quelle tradizionalmente esercitate da ebrei e mori.

In definitiva, nella prospettiva “nazionalista” di ricostruire la storia della nazione spagnola di cui Modesto Lafuente era il rappresentante più autorevole e influente, gli assi della riflessione erano rappresentati dall'origine ed evoluzione della nazione spagnola e dai fattori che avevano accelerato o rallentato il processo di unificazione nei secoli. In questa ottica, anche gli autori liberali, sottolineavano il ruolo dell'unificazione religiosa quale motore della successiva integrazione nazionale. Così — è stato scritto — gli storici lamentavano i pregiudizi occasionati dall'espulsione degli ebrei, ma la giustificavano sull'altare dell'unità cattolica. A proposito degli ebrei spagnoli, la linea di demarcazione tra liberali e antiliberali era tutt'altro che netta²⁰⁰.

9. *Genealogia iberica del complotto ebreo-massonico: i primi snodi*

Nel periodo compreso tra la Rivoluzione francese e le Corti di Cadice, la teoria del complotto massonico, che trova in Augustin De Barruel il primo e principale rappresentante, si diffuse anche in Spagna²⁰¹. Ben prima

198. *Ivi*, t. XV, p. 326.

199. *Ivi*, t. XV, p. 319.

200. P. Cirujano Marín, T. Elorriaga Planes, J.S. Pérez Garzón, *Historiografía y Nacionalismo español (1834-1868)*, Madrid, Csic, 1985, pp. 92-93. Nella stessa direzione, J.-R. Aymes che scrive «On comprend dès lors pourquoi les prises de position sur le problème juif ou/et morisque transcendent le clivage libéralisme/conservatisme...», J.-R. Aymes, *Les interprétations du passé espagnol...*, cit., p. 50. Oltre a quanto già segnalato sulla storiografia del periodo, cfr. R. García Cárcel, *La leyenda negra. Historia y opinión*, cit., pp. 171-184; A. Morales Moya, *Historia de la historiografía española*, in *Enciclopedia de Historia de España*, VII. *Fuentes, Indices*, Madrid, Alianza, 1993, pp. 583-684. Più specificatamente sui temi qui in esame, cfr. la tesi di laurea di Maria Chiara Campi, *L'espulsione degli ebrei e la decadenza economica della Spagna nel dibattito culturale e storiografico contemporaneo*, relatore chi scrive, discussa presso la Facoltà di Lingue e letterature straniere dell'Università Cattolica del S.Cuore di Milano nell'A.A. 1999-2000.

201. Augustin De Barruel (1741-1820), autore dei *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme* (1797). Cfr. N. Cohn, *Licenza per un genocidio. I "Protocolli degli Anziani di Sion" storia di un falso*, Torino, Einaudi, 1969 (ed. orig. 1967), pp. 3-19. Più in generale, sul personaggio e la sua opera, cfr. M. Riquet, *Augustin De Barruel. Un jésuite face aux Jacobins francs-maçons, 1741-1820*, Paris, 1989.

che l'influenza di Barruel iniziasse a espandersi nella penisola, la polemica antilluminista e antirivoluzionaria aveva assunto quali bersagli polemici anzitutto la massoneria, poi il giansenismo, infine il protestantesimo, con particolare riferimento al calvinismo²⁰². L'opera di Barruel calava quindi su un terreno già abbondantemente arato. Le edizioni e ristampe che si susseguirono dal 1812, data della prima versione spagnola²⁰³, esercitarono un'enorme influenza sui settori controrivoluzionari che guidarono e in alcuni casi interpretarono il senso profondo, "religioso", della guerra d'indipendenza antinapoleonica. La sua influenza si prolungherà per vari decenni e se ne trova più di una testimonianza nella letteratura storica e storiografica ottocentesca. Tra la Rivoluzione francese e la Guerra antinapoleonica le tracce di polemiche antiebraiche furono assai esigue. Si può quindi dire che la polemica antimoderna cattolica non nacque antiebraica e l'antiebraismo non ne costituì neppure una componente percettibile. Per lo meno nel caso spagnolo.

Prima di Barruel non erano mancati cenni sulle relazioni tra la massoneria e l'ebraismo²⁰⁴. Ad esse aveva fatto cenno poi anche l'abate francese, senza insistervi e soprattutto senza legare gli ebrei alla cospirazione dei filosofi, sofisti, empi, dei massoni e dei giacobini²⁰⁵. L'unico testo, a giu-

202. J. Herrero, *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*, Madrid, Alianza, 1988 (2ª ed.), pp. 27-180.

203. J. Herrero, *Op. cit.*, pp. 195-198. Le edizioni spagnole delle quali si è presa diretta visione sono: *Memorias para servir a la historia del jacobinismo escritas en francés por el abate Barruel; traducidas al castellano por F.R.S.V. observante de la Provincia de Mallorca*, Palma, Emprenta de Felipe Guasp, 1813-1814, 4 voll.. La traduzione è intrapresa sotto l'influenza delle Corti di Cadice del 1812, lo si evince dalla *Conclusión del traductor* che appare nel quarto tomo (1814, p. 389). Nulla di specifico sugli ebrei, né nel testo, né nelle note del traduttore. Un'altra edizione più tardiva, che pure si è esaminata, è: *Memorias para servir a la historia del jacobinismo escritas en francés por el abate Barruel; traducidas al castellano por Fr. Raymundo Strauch y Vidal observante de la provincia de Mallorca y ultimamente obispo de Vich*, Vich, Imprenta y librería de Luis Barjau, 1870, 3 voll. Raymundo Strauch y Vidal era nato a Tarragona nel 1760 e venne fucilato il 16 aprile 1823, nei pressi di Barcellona, da soldati anticarlisti che lo avevano fatto prigioniero qualche tempo prima. Era figlio di una guardia svizzera, aveva preso i voti come frate minore ed era stato cappellano militare della guardia svizzera in Catalogna. Acceso sostenitore di don Carlos, era stato nominato vescovo di Vich nel 1816. Da segnalare sono anche altre edizioni precedenti: *Compendio de las memorias para servir a la historia del jacobinismo*, Villafranca del Bierzo, 1812, 2 voll.; *Compendio de las memorias para servir a la Historia del Jacobinismo...*, Mallorca, Imp. Felipe Guasp, 1814, 2 voll., in cui la Massoneria viene fatta risalire ai Templari e ai manichei; *Conspiración de los sofistas de la impiedad contra la religión y el estado o Memorias para la historia del jacobinismo*, Madrid, Imprenta de Callado, 1814.

204. L. Poliakov, *Storia dell'antisemitismo*, III, *Da Voltaire a Wagner*, cit., 1975, p. 322.

205. Sottolinea l'assenza o, a seconda dei casi, la marginalità degli ebrei dalla prosa di Barruel, di Joseph de Maistre e altri alfieri del pensiero controrivoluzionario cattolico, G.

dizio di Miccoli, in cui si parla di “cospirazione ebraica” è la presunta lettera che il fantomatico militare piemontese Giovanni Battista Simonini avrebbe inviato a Barruel il 10 agosto 1806 nella quale si afferma anche che gli ebrei sono i fondatori della massoneria. Sta di fatto che il documento non venne preso per buono dallo stesso Barruel, che, infatti, non lo rese pubblico, anche per non provocare un massacro di ebrei²⁰⁶. A proposito della lettera di Simonini, Miccoli conferma l’interpretazione del falso, sostenendo che seppure circolasse diffusamente ad opera di Barruel in forma riservata, la pubblicistica coeva (anche quella che non aspettava altro) non ne conserva traccia. Miccoli sostiene quindi che la sua socializzazione fu tardiva, che divenne strumento di propaganda politica molti anni dopo. La rese nota, infatti, nel 1878, la rivista intransigente cattolica “Le Contemporain”²⁰⁷ e, qualche tempo dopo la “Civiltà cattolica” nel 1882²⁰⁸.

Caro Baroja, come si è visto, non indaga sulla saldatura tra la teoria di origine barrueliana della congiura massonica e la congiura ebraica nel contesto spagnolo. Segnala invece che sarebbe nell’opera di Mariano Tirado y Rojas, *La masonería en España* del 1893 che verrebbe ripresa la leggenda di Leo Taxil sulle origini ebraiche della Massoneria²⁰⁹. Ora, da quanto ho potuto leggere, Taxil considera come una leggenda la tesi delle ori-

Miccoli, *Santa Sede, questione ebraica, e antisemitismo fra Otto e Novecento*, in *Storia d’Italia, Annali 11, Gli ebrei in Italia*, a cura di Corrado Vivanti, II. *Dall’emancipazione a oggi*, Torino, Einaudi, 1997, pp. 1387-91. Di diverso avviso Ferrer Benimeli, secondo cui Barruel presentò nei suoi *Mémoires* «a los hijos de Israel como secuaces de los conjurados francmasónicos y filosóficos». J.A. Ferrer Benimeli, *Judaismo y Masonería del peligro jacobino de Barruel al complot sionista de los Protocolos. El contubernio Judeo-masónico*, in AA.VV., *Los judíos*, Vitoria-Gasteiz, Fundación Sancho el Sabio, 1992, p. 336

206. G. Miccoli, *op. cit.*, pp.1391-1392. Poliakov, da parte sua, dapprima scrive che «Barruel attribuiva alla massoneria una filiazione ebraica» specie per quanto riguarda «l’ispirazione ebraica del simbolismo massonico», ma riconosce che i figli d’Israele, almeno in una prima fase, vengono «lasciati fuori dal complotto» (L. Poliakov, *Storia dell’antisemitismo*, III, *Da Voltaire a Wagner*, cit., 1975, pp. 322-323), poi si sofferma sul documento Simonini, ricorda che Barruel si astiene dal pubblicarlo anche se proprio sulla scorta di quel documento scrive che «L’ebraismo veniva così associato alla massoneria, all’Illuminismo e al ‘filosofismo’ come grande fautore delle guerre e delle rivoluzioni, e si vedeva di colpo attribuire un ruolo dirigente in quest’ultimo complotto» (*Ivi*, p. 329). Cohn sostiene che la lettera è un falso creato dalla polizia di Fouché per istigare Napoleone contro gli ebrei (N. Cohn, *Licenza per un genocidio. I “Protocolli degli Anziani di Sion”: storia di un falso*, cit., p. 8, nota 1).

207. G. Miccoli, *Santa Sede, questione ebraica, e antisemitismo fra Otto e Novecento*, cit., pp. 1392-94. Nel contesto dei *Souvenirs du P. Grivel sur les PP. Barruel et Feller*, in “Le Contemporain”, 1878, t. XXXI, 1 luglio, pp. 58-61.

208. Cfr. “Civiltà Cattolica”, 1882, vol. IV, pp. 223-224.

209. J. Caro Baroja, *Los judíos en la España moderna y contemporánea*, cit., vol. III, p. 214.

gini ebraiche della massoneria²¹⁰ e Mariano Tirado, che invece l'accetta, sostiene che Taxil rifiuta come assurda l'idea delle origini ebraiche della massoneria²¹¹. Anche il più noto e prolifico studioso spagnolo della Massoneria spagnola, Ferrer Benimeli, affronta la questione della saldatura senza preoccuparsi di stabilirne la possibile datazione, ma con dovizia di riferimenti bibliografici²¹², stando ai quali il testo più remoto nel quale tale saldatura verrebbe a realizzarsi risulterebbe essere la *Historia de la Sociedades Secretas antiguas y modernas, y especialmente de la Francmasonería* di Vicente de la Fuente, citato nell'edizione del 1874, mentre nelle numerose pagine che dedica a Taxil il problema delle presunte origini ebraiche della Massoneria non viene chiaramente enucleato²¹³. La

210. L. Taxil, *Los misterios de la Francmasonería*, tr. por D. Ángel Z. De Cancio, Barcelona, Imp. y Librería de la Inmaculada Concepción, 1887. Attribuisce ai senesi fratelli Sozzini il primo piano della Massoneria, sostenendo che esso fu posto in esecuzione nel 1717. Per i Sozzini e gli altri precursori Taxil si rifà a Claudio Jannet, *Les Précurseurs de la Franc-Maçonnerie*. Per quanto concerne gli storici che ne individuano i precursori in India, Egitto, costruttori del tempio di Salomone e nei templari, Taxil liquida queste ipotesi come mera invenzione. Scrive infatti che le analogie non sono prove di una filiazione diretta (p. 763). La questione, sempre salvo sviste, non è affrontata nelle opere seguenti: L. Taxil, *Confesiones de un ex-librepensador*, tr. Por D. Ángel Z. De Cancio, Barcelona, Imp. y Librería de la Inmaculada Concepción, 1887; *La Francmasonería descubierta y explicada: Obras escrita en francés por Leo Taxil.... vertida fielmente al castellano por el Dr. D. Joaquín de Cots y de Cots, Pbro (Catedrático de la Facultad de Sagrada teología en le Seminario conciliar) con un Prólogo pro el Dr. Jaime Cararach é Iborra (Catedrático de Filosofía en el mismo seminario)* Barcelona, Imp. Y Librería de la Inmaculada Concepción, 1887, nel cui prologo si spiega che nel libro Taxil «explica los misterios, las intrigas y los crímenes de la Sinagoga de Satanás» (p. V), anche se poi nel testo non compaiono riferimenti agli ebrei; Id., *El Vaticano y los masones*, tr. Por Ángel Z. De Cancio, Barcelona, Imp. y Librería de la Inmaculada Concepción, 1887; Id., *La España masónica*, Barcelona, Imp. y Librería de la Inmaculada Concepción, 1888; Id., *Los admiradores de la luna. Historia divertida de la Masonería por Léo Taxil y Tony Gall verida fielmente al español por D. Ángel Z. De Cancio*, Barcelona, Librería de "La Hormiga de Oro", 1888; Id., *Hiram-Abí, Fundador de la Francmasonería*, versión española por Rafael Pijoan, Pbro. Cuaderno décimo, Barcelona, Imp. y Librería de la Inmaculada Concepción, 1889. L'opuscolo inizia con il dire che se molti considerano Salomone il fondatore della massoneria, il personaggio che gioca nella tradizione il ruolo principale è l'architetto del tempio di Gerusalemme Hiram-Abí o Adon-Hiram, chiamato anche Hiram. Taxil scrive che l'Oriente è culla di civiltà al pari di favole e leggende. Racconta quella di Hiram così come la conservano e tramandano i framassoni, lasciando intendere che si tratta di una storia alla quale non bisogna dare alcun credito.

211. «Sabido es que *Leo Taxil* rechaza como absurda la filiación judáica de la masonería, ...» M. Tirado y Rojas, *La masonería en España. Ensayo histórico*, Madrid, Imp. de Enrique Maroto y Hermano, 1892-1893, 2 voll, vol. I, p. 130.

212. J.A. Ferrer Benimeli, *El contubernio judeo-masónico-comunista*, Madrid, 1982, pp. 135-141.

213. *Ivi*, pp. 31-133.

questione resta insoluta anche nel più recente studio di Álvarez Chillida, secondo il quale l'idea, di origine francese, dell'azione demoniaca della Massoneria e del complotto ordito contro l'ordine cristiano si fonderebbe con l'antisemitismo dando vita alla teoria del complotto giudaico-massonico solo alla fine dell'Ottocento²¹⁴.

Restano pertanto da stabilire con maggiore precisione gli anni in cui avvenne nel contesto spagnolo la saldatura dell'ebraismo con la massoneria o, viceversa, della massoneria con l'ebraismo, intendendo tale saldatura sotto un duplice aspetto: per quanto concerne le presunte origini ebraiche della massoneria e per quanto attiene il presunto apporto e intreccio degli ebrei all'altrettanto presunto complotto massonico.

Sempre Miccoli, che ha minuziosamente esaminato le fonti europee ottocentesche al riguardo, ha scritto che la «svolta si verifica, o quanto meno diviene chiaramente percepibile nel corso degli anni settanta» indicandone le premesse nella fine del potere temporale della Chiesa, nel Kulturkampf tedesco, nella denuncia del concordato in Austria-Ungheria e nel tramonto del tentativo di restaurare la monarchia in Francia²¹⁵. E per la Spagna?

Allo stato delle ricerche, un momento di snodo decisivo su questo problema è rappresentato dalla *Historia de las sociedades secretas, antiguas y modernas en España y especialmente de la francmasonería* di Vicente de la Fuente. L'opera è stata finora generalmente citata e utilizzata facendo riferimento all'edizione del 1874²¹⁶. Ne esiste, invece, anche un'edizione

214. G. Álvarez Chillida, *El mito antisemita en la crisis española del siglo XX*, in "Hispania", 1996, n. 194, p. 1041. In altro contesto lo stesso Álvarez Chillida aveva in precedenza accennato brevemente alla teoria del complotto ebreo-massonico sulla scorta del lavoro di Cohen, ma i riferimenti alla Spagna non erano apparsi più precisi, cfr. Id., *José María Pemán. Pensamiento y trayectoria de un monárquico (1897-1941)*, Cádiz, Servicio de publicaciones de la Universidad de Cádiz, 1996, p. 340, 343-344.

215. G. Miccoli, *Santa Sede, questione ebraica e antisemitismo*, cit., p. 1398.

216. Vicente de la Fuente, *Historia de las sociedades secretas, antiguas y modernas en España y especialmente de la francmasonería*, Madrid, Imp. a cargo de D.R.P. Infante, 1874-81 (o 1882 a seconda che si prenda per buona la data che appare nel frontespizio o quella della copertina, rispettivamente), 2 voll.. Dell'opera esiste anche un'edizione del 1933: Barcelona, Editorial Prensa Católica, 1933, nella cui avvertenza si lamenta la mancanza di autori che abbiano proseguito lo studio del de la Fuente e che «prestamos un buen servicio a la cultura patria y a los elevados ideales que impulsaron la fundación de nuestra editorial, ofreciendo al público español un estudio tan objetivo, imparcial y desapasionado como es la *Historia de las sociedades secretas*» (senza p. *Unas palabras de los editores*). Vicente de la Fuente (1817-1889), già ordinario di diritto canonico presso l'Università di Salamanca dal 1852, aveva poi insegnato storia della Chiesa all'Università Centrale di Madrid dal 1858, essendo nel 1875-1877 rettore della stessa. Autore di altre numerosissime pubblicazioni, specie di diritto canonico ed ecclesiastico, che non mette conto segnalare in questa sede.

precedente, in tre volumi, pubblicati rispettivamente il primo nel 1870 e il secondo e terzo nel 1871²¹⁷.

Nel primo tomo di questa edizione, prendendo le distanze dal p. Bresciani che era risalito agli antichi egizi e al manicheismo, De la Fuente scrive di attribuire più importanza, per quanto riguarda le origini della frammassoneria a un'altra setta.

En efecto: desde el siglo primero de la Iglesia existe una sociedad maldita con la execración de Dios, semejante á Satanás en su caída, en la privación de sus antiguas preeminencias, en el destierro perpétuo de su patria, en el deseo de venganza, en el odio encubierto a todo principio de autoridad legítima, en aborrecer a todos y ser de todos aborrecida. Esa sociedad proscrita en todas partes, y que en todas partes se halla sin patria; que varias veces ha querido construir nacionalidad y nunca lo ha logrado; que en tal concepto desprecia las ideas de nacionalidad y de patria, sustituyéndolas con un frío y escéptico cosmopolitismo, esa tiene la clave de la francmasonería. El calendario, los ritos, los mitos, las denominaciones de varios objetos suyos, todos son tomados precisamene de esa sociedad proscrita: el judaísmo²¹⁸.

Poco più sotto spiega che alla luce di queste innegabili verità si svela quanto è oscuro e spariscono le origini misteriose della frammassoneria.

La francmasonería en su principio es una institución peculiar de los judíos, hija del estado en que vivian, creada por ellos para reconocerse, apoyarse y entenderse sin ser sorprendidos en sus secretos, buscarse auxiliares poderosos en todos los países, atraer a sí a todos los descontentos políticos, proteger a todos los enemigos del Cristianismo, incorporarse a todos sus renegados, halagar las pasiones de los poderosos para sojugarlos por medio de sus mismos vicios [...] hablando de libertad, instruccion y beneficiencia para encubrir sus verdaderos fines.

Poi di seguito precisa:

Claro está que la masonería ha mudado de carácter de un siglo a esta parte, y prescindido de los israelitas²¹⁹.

Per De la Fuente, quindi, la Massoneria ha chiare origini ebraiche, ma essa avrebbe preso il largo dagli israeliti nell'ultimo secolo, nel quale le società segrete avrebbero ordito i loro complotti svincolate dai precedenti

217. V. De la Fuente, *Historia de las sociedades secretas, antiguas y modernas en España y especialmente de la franc-masonería*, Lugo, Imprenta de Soto Freire, 1870-71, 3 voll.

218. V. De la Fuente, *Historia de las sociedades secretas...*, edizione 1870, p. XIII; edizione 1874, p. 9.

219. *Ivi*, edizione 1870, p. XIV, edizione 1874, pp. 9-10.

intrecci e supporti. Sua incrollabile convinzione è che il nesso riguardi il passato. Un passato che rilegge e reinterpreta alla luce della teoria del complotto ebreo-massonico. «Por ese motivo — scrive più avanti — al hablar de las sociedades secretas en España, estudiaremos el estado de los judíos en la Edad Media, sus intrigas é influencia, así como también las antiguas comunidades y Germanías²²⁰, que dieron nombre años pasados a sociedades derivadas de la francmasonería española»²²¹. A suo avviso, infatti, gli ebrei in Spagna sono una società segreta già a i tempi dei goti e dei musulmani²²². Le città più importanti furono consegnate agli invasori arabi dagli ebrei²²³, il cui «genio conspirador y sombrío llevó bien pronto á los israelitas que habían quedado aquí á tramar conjuraciones secretas contra los musulmanes, sus antiguos aliados»²²⁴. E anche il protestantesimo considera alla stregua di una società segreta.

Sembra in definitiva che De la Fuente non consideri il complotto ebreo-massonico sotto il profilo dell'attualità come faranno le schiere di suoi epigoni. Tant'è che nel prosieguo dell'opera perde di vista gli ebrei e si concentra unicamente sulla massoneria e le sue cospirazioni.

Allo stato delle ricerche non è azzardato sostenere che la polemica anti-rivoluzionaria, che in Spagna fu quasi esclusivamente cattolica, andò incorporando lentamente, dai primi decenni del secolo, il tema antiebraico e tardò alcuni decenni a fonderli nell'unico binomio ebreo-massonico. Salvo rapsodiche anticipazioni, tale fusione avvenne all'indomani del susulto rivoluzionario, dell'accesso dibattito costituente del 1869 e dell'introduzione della libertà dei culti non cattolici in forma pubblica, nell'opera di un autorevole canonista, Vicente de la Fuente, che introdusse nel contesto spagnolo l'idea delle origini ebraiche della massoneria e del ruolo perturbatore degli ebrei nella storia spagnola dei secoli precedenti. In un clima in cui iniziavano già ad avvertirsi le prime influenze dell'antisemitismo straniero, la teoria del complotto ebreo-massonico venne probabilmente per la prima volta esplicitamente esposta da Tirado y Rojas all'inizio degli anni novanta del secolo scorso. Non è da escludere che sulla definitiva saldatura e la sua socializzazione, destinata a grande fortuna anche nel paese iberico, influissero due più specifici fattori: la conferma della tolleranza religiosa, sia pure ridotta alle sole forme private, sancita dall'art.

220. *Ivi*, edizione 1870, pp. XV, edizione 1874, p. 10. Il tema viene poi svolto alle pp. 64-72 (edizione 1870) e pp. 44-50 (edizione 1874). Sul tema delle *Comunidades* castigliane e delle *Germanías* valenziane, cfr. *Infra*, nota 176.

221. V. De la Fuente, *Historia de las sociedades secretas...*, cit., p. XV (ed. 1870), p. 10 (ed. 1874).

222. *Ivi*, pp. 21-26 (ed. 1870); pp.13-17 (ed. 1874).

223. *Ivi*, p. 24 (ed. 1870); p. 15 (ed. 1874). Anche questa considerazione è destinata a diventare uno dei luoghi comuni della polemica antisemita in Spagna.

224. *Ivi*, p. 24 (ed. 1870), p.16 (ed. 1874).

11 della Costituzione del 1876 e, in secondo luogo, le proposte volte a favorire l'insediamento nel paese degli ebrei colpiti dai *pogroms* russi del 1881. Ma si tratta di aspetti che fuoriescono dai limiti cronologici che si siamo imposti e che pertanto verranno affrontati in altra occasione.

10. *Qualche (provvisoria) riflessione conclusiva*

Nel travagliato ottocento spagnolo, percorso da guerre, convulsioni rivoluzionare, ritorni di fiamma dell'assolutismo e guerre civili, i sentimenti di ostilità antiebraica conoscono un andamento sinuoso dall'intensità e frequenza crescente. Senza la pretesa di una ricognizione esaustiva, ne sono stati individuati e descritti alcuni. Sullo sfondo della tradizionale avversione di origine religiosa, che meriterebbe comunque specifico approfondimento, intenta a definire gli ebrei come deicidi e a leggere la storia del popolo ebraico come irreversibile conseguenza di quel gesto, si è registrata l'emersione di un'avversione nuova e diversamente motivata. Come per altre contrade europee, anche nella Spagna della prima metà del XIX secolo, la figura dell'ebreo viene progressivamente legata a quella del perturbatore, del rivoluzionario, del liberale e del massone. Pur in assenza di bersagli fisici, l'antisemitismo politico e perciò moderno, fa la sua comparsa nella penisola contemporaneamente a quanto avviene al di qua dei Pirenei. Con in più, o di diverso, una specifica preoccupazione che verrà prendendo quota nei successivi decenni e che si prolungherà a lungo nel nuovo secolo. Quella per gli ebrei conversi e per i loro discendenti, per una presenza occulta e pertanto invisibile, ma non per questo ritenuta meno operante e fattiva. Come non è necessario che vi siano ebrei in carne ed ossa perché vi sia antisemitismo, così non importa che gli ebrei occulti compongano una realtà storica corposa e meno ancora interessa la sua determinazione quantitativa. Ciò che più conta è che essa sia plausibile, che sia creduta, che serva. E la sua utilità dipende dalle spiegazioni e interpretazioni che questa presunta presenza (e minaccia) consente di elaborare e offrire. Una variante della costruzione del mito dell'anti-Spagna, del nemico interno, è colta qui nel suo momento germinativo.

La questione ebraica, come si è detto, si presenta in Spagna eminentemente come questione sefardita. Ciò da un triplice punto di vista. In primo luogo perché non si tratta di affrancare e riconoscere diritti a chi già vive sul territorio nazionale, ma di superare la frattura del 1492 e riammettere i discendenti degli ebrei spagnoli allora espulsi. In secondo luogo perché su quella presenza e successiva assenza s'imbastisce una visione e interpretazione del passato dal significato fondativo per la definizione dei contorni della nazione spagnola modernamente intesa. Infine perché gli ebrei si materializzano, per così dire, con la "scoperta" dei sefarditi nel corso della guerra d'Africa del 1859-60.

In definitiva, un'assenza (quella degli ebrei) serve ad esaltare l'omogeneità della nazione spagnola. Che l'eventuale riammissione, il ritorno a *Sefarad*, rischierebbe di minare e mettere in discussione. L'atto che la provoca (l'espulsione) viene giustificato, quando non esaltato, come gesto necessario per la stessa ragione. La presenza (dei *conversos* e dei loro discendenti) viene ritenuta la causa delle perturbazioni religiose, sociali e politiche passate. E questa sorta di mito, perché di questo in definitiva si tratta, resterà lì, a fermentare e ad esalare visioni, immagini e paure, disponibile per essere rinverdito e reso operativo alla bisogna. Le generazioni successive di antisemiti spagnoli non mancheranno di attingervi.

Lo studio dell'antisemitismo ha compiuto negli ultimi anni passi da gigante. Esso non si accontenta più di distinguere i vari tipi di antisemitismo, scovarne le manifestazioni più eclatanti e antologizzare i testi più significativi. Esso registra le sovrapposizioni e i subentri tra le forme medievali, tradizionali e religiose dell'ostilità antiebraica e le nuove modalità moderne, politiche e razziali. Individua e descrive gli stereotipi e ne mette in luce le varianti. Esamina la sedimentazione nel tempo di tale odio, la sua funzione ideologica e politica nelle situazioni di crisi sociale, il suo andamento sinuoso e, a volte, carsico. Identifica i soggetti e i protagonisti, individuali e collettivi, di tale dottrina dell'odio. L'averlo ricordato, in conclusione, non rende meno inadeguate le pagine che si sono scritte. Testimonia solo la consapevolezza dei loro limiti.