

# RiCOGNIZIONI

RIVISTA DI LINGUE, LETTERATURE  
E CULTURE MODERNE

13 • 2020 (VII)



Dipartimento di  
LINGUE  
LETTERATURE STRANIERE  
CULTURE MODERNE



UNIVERSITÀ  
DEGLI STUDI  
DI TORINO

In copertina: Kit, *Old keys*, scattata il 5 gennaio 2017, <https://www.flickr.com/photos/practicalowl/28962904638>

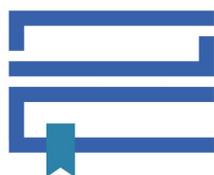
Progetto grafico e impaginazione: Arun Maltese ([www.bibliobear.com](http://www.bibliobear.com))

# RiCOGNIZIONI

---

RIVISTA DI LINGUE, LETTERATURE  
E CULTURE MODERNE

13 • 2020 (VII)



Dipartimento di  
**LINGUE  
LETTERATURE STRANIERE  
CULTURE MODERNE**



UNIVERSITÀ  
DEGLI STUDI  
DI TORINO

## COMITATO DI DIREZIONE

### **Direttore responsabile**

Paolo BERTINETTI (Università di Torino)

### **Direttore editoriale**

Carla MARELLO (Università di Torino)

## COMITATO DIRETTIVO

Elisa CORINO (Università di Torino), Pablo LOMBÓ MULLIERT (Università di Torino),  
Roberto MERLO (Università di Torino), Daniela NELVA (Università di Torino),  
Matteo REI (Università di Torino)

## COMITATO REDAZIONALE

Pierangela ADINOLFI (Università di Torino), Elisabetta BENIGNI (Università di Torino),  
María Felisa BERMEJO CALLEJA (Università di Torino), Silvano CALVETTO (Università di Torino),  
Gianluca COCI (Università di Torino), Matteo GRASSANO (Università di Bergamo),  
Peggy KATELHOEN (Università di Bergamo), Patricia KOTTELAT (Università di Torino),  
Enrico LUSSO (Università di Torino), Massimo MAURIZIO (Università di Torino),  
Alessandra MOLINO (Università di Torino)

## COMITATO SCIENTIFICO

Ioana BOTH (Universitatea «Babeş-Bolyai», Cluj-Napoca), Suranjan DAS (Università di Calcutta),  
Salvador GUTIÉRREZ ORDÓÑEZ (Universidad de León), Andrea CAROSSO (Università di Torino),  
Emanuele CICCARELLA (Università di Torino), Elisa CORINO (Università di Torino),  
Thierry FONTENELLE (Translation Center for the Bodies of the European Union, Luxembourg),  
Natal'ja Ju. GRJAKALOVA («Puškinskij Dom», Accademia delle Scienze di San Pietroburgo),  
Philip HORNE (University College, London), Krystyna JAWORSKA (Università di Torino),  
Ada LONNI (Università di Torino), Maria Grazia MARGARITO (Università di Torino),  
Fernando J.B. MARTINHO (Università di Lisbona), Francine MAZIÈRE (Université Paris 13),  
Roberto MERLO (Università di Torino), Riccardo MORELLO (Università di Torino),  
Francesco PANERO (Università di Torino), Virginia PULCINI (Università di Torino),  
Giovanni RONCO (Università di Torino), Michael RUNDELL (Lexicography MasterClass),  
Elmar SCHAFFROTH (Universität Düsseldorf),  
Mikołaj SOKOŁOWSKI (Instytut Badań Literackich Polskiej Akademii Nauk, Warszawa),  
Michelguglielmo TORRI (Università di Torino), Claudia Maria TRESSO (Università di Torino),  
Jorge URRUTIA (Universidad «Carlos III», Madrid), Inuhiko YOMOTA (Kyoto University of Art & Design),  
François ZABBAL (Institut du Monde Arabe, Paris)

## EDITORE

### **Dipartimento di Lingue e Letterature Straniere e Culture Moderne**

Complesso «Aldo Moro»

Via Sant'Ottavio ang. Via Verdi, 10124, Torino

<http://www.dipartimentolingue.unito.it/>

## CONTATTI

SITO WEB: <http://www.ojs.unito.it/index.php/ricognizioni/index>

E-MAIL: [rivista.ricognizioni@unito.it](mailto:rivista.ricognizioni@unito.it)

ISSN: 2384-8987

# SOMMARIO

---

## **CrOCEVIA • Riflessi di Sefarad. Tracce della presenza giudeo-spagnola nell'Europa moderna e contemporanea**

A cura di Paola CALEF

- 9 Paola CALEF • *Un itinerario tra gli itinerari. Riflessi linguistici, culturali e letterari della diaspora sefardita*
- 17 Silvia MONTI • *Ebrei spagnoli a Roma dopo l'espulsione: Delicado e "La Lozana Andaluza"*
- 29 Laura MINERVINI • *The Role of the Merchants in the Linguistic History of the Sephardic Jews*
- 39 Felicia WALDMAN • *I sefarditi nei Principati romeni*
- 49 Riccardo MORELLO • *Il mondo sefardita nella letteratura tedesca da Lessing a Canetti*
- 59 Laurence AUDÉOUD • *Albert Cohen écrivain séfaraide?*
- 75 Paola BELLOMI • *Salónica/Salonicco: memoria ed identità italo-sefardita in Flora Molcho*

## **ItINERARI**

- 93 Clara LAGO CAAMAÑO, Irma SILVA HERVELLA, Lidia GÓMEZ MARTÍNEZ • *Unha análise da paisaxe lingüística compostelá. A centralidade da catedral de Santiago de Compostela*
- 105 Carolina FLINZ, Manuela Caterina MORONI • *Die Verwendung von „ganz“ bei der Thematisierung von Emotionen im Korpus „Emigrantendeutsch in Israel: Wiener in Jerusalem“*
- 129 Emanuele CICCARELLA • *I riflessi della letteratura occidentale sulla letteratura giapponese del Novecento*

## **SeGNALI**

- 141 Silvia VERDIANI • *In memoriam Magda Olivetti (1935-2020)*

- 145 Félix SAN VICENTE • *In memoriam Manuel Alvar Ezquerro (1950-2020)*
- 147 Sarah MANTEGNA • *L'alternanza all'Università: un progetto*
- 153 Sandro CARUANA • I corpora VALICO e VINCA: [recensione di] Elisa CORINO, Carla MARELLO, "Italiano di stranieri. I corpora VALICO e VINCA", Perugia, Guerra, 2017; Elisa CORINO, Cristina ONESTI (a c. di), *Italiano di apprendenti. Studi a partire da VALICO e VINCA*, Perugia, Guerra, 2017
- 157 Pino MENZIO • [recensione di] Stefania SINI, *Contrasti di forme. Boris Èjchenbaum teorico della letteratura*, Milano, Ledizioni, 2018
- 161 Anna FATTORI • [recensione di] Attilio BRILLI, con Simonetta NERI, *Le viaggiatrici del Grand Tour. Storie, amori, avventure*, Bologna, il Mulino, 2010
- 165 Anna FATTORI • [recensione di] Samuel FREDERICK, Valerie HEFFERNAN (eds.), *Robert Walser. A Companion*, Evanston (Illinois), Northwest University Press, 2018

# CrOCEVIA

---

RIFLESSI DI SEFARAD.  
TRACCE DELLA PRESENZA GIUDEO-SPAGNOLA  
NELL'EUROPA MODERNA E CONTEMPORANEA

A cura di  
Paola CALEF



# UN ITINERARIO TRA GLI ITINERARI\*

Riflessi linguistici, culturali e letterari della diaspora sefardita

---

Paola CALEF

**ABSTRACT • An Itinerary among the Itineraries. Linguistic, Cultural and Literary Reflections of the Sephardic Diaspora.** This article outlines a virtual research itinerary in the history and memory of the Sephardic communities of Europe, as it emerges from the original papers that specialists from different fields have contributed to the monographic section *Reflections of Sepharad. Traces of the Judeo-Spanish Presence in Modern and Contemporary Europe*. The author highlights how the study of Sephardic exile and its linguistic and cultural reverberation can be a contribution to the understanding of modern and contemporary Europe as a whole.

**KEYWORDS •** Sephardic communities; Sephardic literature; Ottoman Jews; Balkan Jews.

Passeggiando per le strade della città vecchia di Salonicco nel 1932 Isabel García Lorca (1909-2002), d'improvviso sente un'anziana donna del posto cantare così: "Gerineldo, Gerineldo, / el mi paje más querido, / quisiera hablarte esta noche / en este jardín sombrío...". A riferirlo è suo fratello, il poeta Federico, in un'intervista del dicembre dell'anno seguente<sup>1</sup>, sottolineando la commovente portata dell'episodio: "Era nada menos que el famoso romance; ¡*Gerineldo* cantado en Salónica, en el año de gracia de 1932! ... ¿Algo, no?". Racconta ancora il poeta che quando sua sorella Isabelita volle sapere da quell'anziana donna, nata a Salonicco, come avesse potuto venire a conoscenza del noto *romance* spagnolo, non fece che suscitare a sua volta una certa sorpresa. L'anziana tessalonicense, infatti, rispose "¿Y cómo no había de saberlo? Sepa usted que yo soy aragonesa.". Commenta quindi il poeta "A través de tantos siglos de ostracismo, la mujer sentía todavía el orgullo de su estirpe hispana..."<sup>2</sup>.

Non c'era da stupirsi, in effetti. Federico García Lorca si mostra, di fatto, consapevole della natura e della storia della città visitata dalla sorella minore, quando dice nella stessa intervista "en la que hay tantos judíos de origen en español"<sup>3</sup>. E di quella Salonicco Arlen Carol Malinowsky poté ancora nel 1979 raccogliere le memorie sopravvissute alla sistematica furia dell'Olocausto nelle parole di un uomo, allora sessantaquattrenne:

---

\* Dedico questo scritto alla memoria di Joseph, Raoul Raffaele, Emilia e Maurice Calef e alle domande senza risposta.

<sup>1</sup> Menasché (1933), citato in García Lorca (1998), p. 166.

<sup>2</sup> *Ivi*, pp. 166-167.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

Salonik era una sivdad otonoma djudia; era una republika djudia. Yo fina diesisiete anyos no konosi amigo grego, no konosi vizino grego, no fue a merkar en butika grega. Todo era djudios. I avlavamos en espanyol, no avia kestion. Topava una persona por la kaye avlava direktamente en espanyol estando seguro ke es djudio. Era una koza... Salonik era una sivdad djudia...<sup>4</sup>

L'episodio raccontato da Lorca, però, oltre a commuovere la giovane Isabel e lo stesso poeta, contiene *in nuce* molti elementi che troveremo nelle pagine della sezione monografica che il presente testo vuole introdurre, *Riflessi di Sefarad. Tracce della presenza giudeo-spagnola nell'Europa moderna e contemporanea*: le distanze percorse dalla diaspora sefardita originata dai decreti d'espulsione dei Re Cattolici sul finire del Quattrocento, il perdurare plurisecolare tanto delle tradizioni linguistiche e culturali, quanto del senso di identità e di appartenenza e il particolare orgoglio delle comunità giudeo-spagnole dei Balcani, che respirerà sin dalla nascita il futuro premio Nobel della letteratura Elias Canetti, 600 chilometri più a Nord, lungo la sponda bulgara del Danubio, sulla frontiera con la Romania.

E la figura di Canetti è emblematica, come vedremo, dell'intricata pluralità di strade e crocevia, di drammi collettivi, di questioni di identità, di lingua, di cultura di cui è intessuta la costruzione dell'Europa moderna e contemporanea, una pluralità che dopo il Secondo Conflitto mondiale non è stata, per lungo tempo, guardata e riconosciuta, sotto i profili più diversi, nell'analisi di molta parte della letteratura europea, per esempio, o anche, semplicemente, nello sguardo sulle città. Eppure, proprio quella pluralità deflagra nell'immaginario comune cui si rivolge l'attuale divulgazione digitale, quando nelle pagine virtuali di *Wikipedia* si tenta di definire lo scrittore "aforista bulgaro naturalizzato britannico, di lingua tedesca, insignito del Nobel per la letteratura"<sup>5</sup>, in una vana lotta per la sintesi, dove proprio l'ascendenza giudeo-spagnola appare nondimeno sacrificata.

Se poi, tanto nella percezione comune quanto nell'ambito della ricerca storica, della produzione artistica in senso lato e della relativa critica, la considerazione e la conoscenza del mondo ebraico dell'Europa orientale (ashkenazita) si è diffusa e consolidata, per contro, il mondo ebraico proveniente dalla Penisola Iberica (sefardita) è rimasto per tante ragioni, che non è qui possibile tentare di riassumere, decisamente più in ombra, per riscuotere maggiore attenzione soltanto negli ultimi decenni, un'attenzione che deve per forza di cose ancora raggiungere una dimensione organica e una migliore integrazione con gli ambiti disciplinari che intercetta. È significativo che nel 1975, in apertura de *Il sistema periodico* (che peraltro è suggellato da un'epigrafe in *yiddisch*<sup>6</sup>) Primo Levi, parlasse così dei propri antenati: "la loro storia è assai povera rispetto a quella di altre illustri comunità ebraiche dell'Italia e dell'Europa. Pare siano giunti in Piemonte verso il 1500, dalla Spagna attraverso la Provenza, come sembrano dimostrare alcuni caratteristici cognomi-toponimi"<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> Malinowski (1979) p. 165, citato da Berschin, Fernández-Sevilla, Felixberger (1999), pp. 19-20. "Salonicco era una città autonoma ebraica; era una repubblica ebraica. Io fino a diciassette anni non ho avuto nessun amico greco, non ho avuto nessun vicino greco, non sono andato a comprare in nessun negozio greco. Tutto era di ebrei. E parlavamo spagnolo, senza problemi. Quando incontravo qualcuno per strada, parlavo direttamente in spagnolo, sicuro che era ebreo. Era una cosa... Salonicco era una città ebraica". La traduzione di servizio della citazione è mia.

<sup>5</sup> [https://it.wikipedia.org/wiki/Elias\\_Canetti](https://it.wikipedia.org/wiki/Elias_Canetti) [ultima consultazione 19 giugno '20]

<sup>6</sup> "Ibergekekumene tsores iz gut tsu dertseyln (È bello raccontare i guai passati)".

<sup>7</sup> Levi (1975), p. 4. Sull'errata ascendenza sefardita di alcuni dei patronimici indicati da Levi, si veda, quanto meno, il capitolo *Terra salutarum* di Segre (1999).

Per osservare a pieno la tendenza sopra indicata, incarnata nell'evoluzione di un più recente percorso creativo individuale, basta considerare come l'artista e scrittore Moni Ovadia (1946-), nato a Plovdiv, in Bulgaria, ma formatosi e stabilitosi in Italia, pur essendo di origine sefardita, abbia operato da circa due decenni – anche grazie al fatto che la sua famiglia era vissuta a stretto contatto con la cultura yiddish – quale portavoce e divulgatore, sia sul piano letterario che sul piano della drammaturgia e della musica, della cultura ashkenazita: si pensi allo spettacolo *Oylem Goylem* (1993) o al celebre volume sull'umorismo ebraico *L'ebreo che ride* (1994), tra le altre cose. Ebbene, Ovadia negli ultimi anni sembra aver rivolto la sua produzione anche alle proprie personali origini. Il 18 maggio 2016 debutta, infatti, a Torino, al Teatro San Pietro in Vincoli, con *El exilio sefardí*, la cui presentazione recita come segue:

Un viaggiatore spagnolo del XVIII secolo, un nobile, trovandosi ad attraversare i paesi del Maghreb e del Levante mediterraneo e venendo a contatto con le comunità ebraiche di quelle terre scrisse ai regnanti iberici del suo tempo: “noi non lo sappiamo ma lungo le coste nordafricane del Mediterraneo vive una provincia esiliata della Spagna”. Chi aveva incontrato quel viaggiatore? Ebrei sefarditi, discendenti degli ebrei spagnoli espulsi da tutta la Penisola iberica da Isabella di Castiglia e Ferdinando D'Aragona con lo scellerato editto del 1492. Accolti con benevolenza e lungimiranza dal sultano della Grande Porta in tutti i territori dell'Impero ottomano, i sefarditi formarono una nazione dell'esilio con una propria lingua, quella spagnola del 1400, le proprie tradizioni, la propria spiritualità, i propri saperi. *Exilio sefardí* è un viaggio di storie, canti e musiche nel tempo e nello spazio di quella nazione esiliata che ha irradiato i suoi bagliori fino ai confini della nostra modernità.

*Riflessi di Sefarad* intende dar conto, tracciando un itinerario di scoperta tra gli innumerevoli possibili, dell'ampiezza e delle variegate realtà linguistiche, culturali, letterarie e non solo di questo esilio.

A cominciare da un suo primo eccentrico riflesso letterario. Nel suo contributo sul *Retrato de la Lozana andaluza*, Silvia Monti, mette al centro l'identità giudeo-spagnola o *conversa* dei diversi personaggi che incontriamo nella Roma del primo Cinquecento, un'identità offerta in modo sfuggente e ambiguo ma al tempo stesso inequivocabile e che fa da specchio a quella che pare configurarsi per lo stesso autore, Francisco Delicado, il cui romanzo, ambientato e scritto a Roma e pubblicato in forma anonima a Venezia è in tutto e per tutto e per la prima volta il romanzo della diaspora sefardita. La protagonista, infatti, è un'emigrante cordovese di origine ebraica arrivata a Roma nel 1513 che interagisce all'inizio del suo percorso con ebrei e *conversos* spagnoli, prima di allargare il proprio raggio d'azione ad altri ambienti variopinti e multietnici, fino a che dopo il saccheggio del 1527 non è costretta, come forse lo stesso autore, a lasciare la città.

Confrontandosi con le fonti storiografiche, Silvia Monti pondera il valore testimoniale – per quanto indiretto e rifratto – di quest'opera letteraria circa il quadro storico e culturale connesso con la diaspora sefardita nella città eterna, anche in relazione alle diverse ondate e alle diverse provenienze che ne fecero (come si potrebbe dire di molte altre città europee) talora il primo, il secondo o il terzo approdo degli espulsi, rimandando per forza di cose agli altri, in una sorta di stratigrafia. La valenza della *Lozana* riguardo al primo momento della diaspora dai territori delle corone di Castiglia e Aragona è ben riassunta da Monti, che afferma: “l'opera ci dà preziose informazioni sulla vita dei sefarditi arrivati a Roma in seguito alle espulsioni dalla penisola iberica del 1492 e del 1498, che erano andati a infoltire la comunità ebraica romana e ai quali si erano aggiunte poco dopo numerose famiglie di ebrei ispanici provenienti da Napoli, dalla Sicilia e da Tripoli”.

Se il testo di Delicado, tutto incentrato sul dialogo dei numerosissimi e variegati personaggi, non manca di dar conto degli aspetti linguistici delle ondate degli ebrei o dei *conversos* spagnoli

nella città papale, pur sempre attraverso il filtro letterario, in questo caso volutamente ambiguo e polisemico, il contributo di Laura Minervini è rivolto completamente allo studio del repertorio linguistico che la diaspora sefardita ha lasciato. L'indagine su quella lingua che chiamiamo – tra i molti nomi che reca nelle diverse terre e comunità – giudeo-spagnolo, *ladino* o *judezmo*, sino ad ora conosciuto per lo più attraverso lo studio della produzione a stampa (letteraria e formale, dunque) promette, come dimostra Minervini, di avere ancora molto da dirci se analizzata, come può esserlo, anche in ambiti del tutto informali, dal basso. Per esempio, nel mondo del commercio, a partire dal *corpus* delle lettere commerciali dei mercanti ebrei provenienti dalla Penisola Iberica. Minervini ci sottopone diversi esempi, ricordando le caratteristiche della lingua in oggetto, le dinamiche sin qui note della sua formazione ed evoluzione, nonché la sua capacità di coinvolgere nelle comunità ottomane ebrei di altra provenienza. Perché il giudeo-spagnolo o *ladino* sembra essersi configurato non solo come lingua chiusa tra le mura domestiche, ma anche come lingua delle *scole* e degli affari. Questo emerge dalle parole del giovane mercante pisano Emmanuel Abuaf interrogato dall'Inquisizione nel 1600. Egli parla spagnolo anche se non è mai stato in Spagna né in Portogallo, ma ha appreso la lingua nella casa paterna, così dice, “perché tutti gl'Hebrei levantini la parlano universalmente come cosa certa” e può giurare che “non solamente in tutto il Levante, ma in Venetia et in Ancona e Ferrara e qui in Pisa, i nostri fanciulli hebrei li precettori, che di sei anni gl'incominciano a insegnare la Scrittura, gliela leggono in lingua spagnuola interpretandola e tutti li traffichi e commertii in Levante si tengono in spagnuolo con caratteri hebraici”.

Di casa, di prossimità, di attività commerciali, riguardo l'uso dello ‘spagnolo’ ci parlava ancora nel 1979 l'uomo intervistato da Malinowsky, che d'altro canto faceva eco, dopo oltre tre secoli, all'altra testimonianza riproposta da Minervini, quella di un secondo inquisito a Pisa, Mair Lombroso, a proposito di Salonico – ma non solo, come si vedrà – quando affermava: “in Salonico tutti gl'Hebrei e la maggior parte dei turchi parlano spagnuolo”.

Il contributo di Minervini ci rivela, insomma, un dinamico ordito linguistico nell'ampia area di presenza ebraica sefardita, caratterizzato dal plurilinguismo, dall'uso della scrittura *aljamiada*, da una notevole varietà di ambiti d'uso del *ladino*, non certo confinato nelle case<sup>8</sup> e proteso come lingua franca tra le comunità ebraiche dei Balcani, accanto all'italiano di cui spesso gli stessi mercanti sefarditi sono stati veicolo presso altri. Quest'ordito linguistico che Minervini ci mostra sul nascere è estremamente prezioso anche per collocare e comprendere più tardi il contesto linguistico, culturale e letterario. In quello stesso ordito ci sembra, infatti, di poter scorgere, secoli dopo, tanto il nonno paterno, quanto il bisnonno materno di Elias Canetti di cui leggiamo ne *La lingua salvata*, con le loro competenze linguistiche e di lettura e con la consapevolezza trasmessa al nipote dell'estrema importanza del plurilinguismo<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> Come lo vuole una percezione più recente, conseguente, mi pare, alle spinte di assimilazione, al drammatico sterminio di gran parte della comunità sefardita dei Balcani e alla necessità di rimozione dei sopravvissuti. Troveremo una simile percezione nelle memorie di Flora Molcho, trattate nel presente volume dal saggio di Paola Bellomi, ma anche, per offrirne un ulteriore riscontro, nel teatro dello scrittore spagnolo rifugiatosi e poi stabilitosi in Francia Jorge Semprún (1923-2011). Qui, per esempio, il personaggio di Myriam Lévy Toledano, ebrea errante dell'esilio sefardita, dall'onomastica parlante, risponde così a chi le domanda come mai parli spagnolo dopo tanti secoli lontano dalla Spagna: “Desde la expulsión, en todos los lugares del exilio, en cuanto se franqueaba el umbral de la casa, se hablaba castellano... bueno, ladino, el idioma judeoespañol...” (Aznar Soler 2015: 224).

<sup>9</sup> Per il nonno Canetti rimando al capitolo *L'instancabile* de *La lingua salvata*, per cui vedi anche *infra*;

Intorno a quel plurilinguismo si dipanano le rotte dei commerci, ma anche le traiettorie e le destinazioni di migrazioni secondarie che si intrecciano e trasportano il *ladino* e l'identità 'spagnola' sempre più lontano dalla penisola Iberica, nello spazio reale e nelle generazioni, anche in domini ad oggi tutt'ora da indagare, come è il caso dei Principati danubiani. Una vera e propria stratigrafia di precedenti ed ulteriori approdi dell'esilio sefardita ci appare l'unico cimitero ebraico superstite della città di Bucarest nel saggio di Felicia Waldman, dedicato alla presenza di ebrei iberici nell'area romena. Con il suo fermo immagine che comincia la propria 'esposizione fotografica' nel 1865, il cimitero di Șoseaua Giurgiului rivela le provenienze più diverse: i luoghi di nascita incisi sulle lapidi ci parlano, infatti, di Turchia, di Grecia, di Italia, Austria, Serbia, Macedonia, Francia e soprattutto di Bulgaria (in particolare di quella Rustschuk che darà i natali ad Elias Canetti).

E in questo fermo immagine troviamo ancora la lingua della *Lozana*, stavolta nelle vesti 'muntene' della Valacchia del XIX secolo, dove i cosiddetti "franchi o spagnoli [...] parlano tra loro un dialetto spagnolo-castigliano" e debbono far ricorso alla lingua romena per poter interagire con gli ebrei polacchi, oltre che con i cristiani, come indica la testimonianza del dottor Iuliu Barasch riportata da Waldman. L'autrice ricostruisce il quadro della presenza sefardita nei Principati romeni, che evolve dal semplice – quanto forse esclusivo – transito degli ebrei lungo certe rotte commerciali alla successiva stanzialità da parte di comunità o di gruppi stabilitisi in prima battuta nell'Impero Ottomano, all'arrivo, infine, di ebrei di ascendenza iberica da altri territori, nel caso della Valacchia. Una prima documentazione a Bucarest nel 1550 parla di bottegai ebrei ed è l'onomastica a rivelarne la provenienza iberico-ottomana. Per quel che concerne la Moldavia, invece, pare che ebrei sefarditi vi si fossero stabiliti piuttosto a ridosso dell'espulsione, per poi vedere crescere le loro comunità con arrivi dalla Bulgaria. Le testimonianze ordinate da Waldman riconducono a quello stesso mondo del commercio cui rimanda Minervini e rinsaldano l'impressione che in questo circuito ci sia molto da indagare a livello linguistico, *in primis*, ma anche a livello storico e culturale.

I documenti ci parlano anche dei rapporti con medici e con prestatori sefarditi di Costantinopoli da parte dei Principi valacchi, mentre spicca poi in ambito culturale, nel XVIII secolo, la figura del marrano portoghese Daniel de Fonseca, alla cui opera di trascrizione si deve la conoscenza da parte di eruditi francesi e italiani di buona parte dei manoscritti ebraici di pregio della biblioteca del Principe di Valacchia, così come più tardi si apre il ventaglio di una miriade di dettagliati mestieri connessi alla produzione e al commercio. Waldman non manca poi di ricordare come la fine del XIX secolo fosse stata particolarmente nefasta per gli ebrei romeni, che cominciarono ad essere oggetto di provvedimenti antisemiti, tanto in Valacchia quanto in Moldavia.

Con il saggio di Riccardo Morello abbiamo modo di osservare, invece, la ricezione della realtà sefardita dei Balcani nell'Europa centrale, nel quadro della letteratura di lingua tedesca. La prima fase esplicita di tale ricezione si rintraccia nell'ultimo quarto del Settecento, in *Nathan der Weise* (*Nathan il Saggio*) che Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) redige anche sulla spinta delle frequentazioni con Moses Mendelssohn, esponente di quello che viene riconosciuto come illuminismo ebraico (*Haskalah*) e fautore dell'assimilazione degli ebrei ashkenaziti, nonché partecipe delle controversie intorno alla figura di Spinoza. Il poema drammatico di Lessing, oltre a ispirarsi alla novella dei tre anelli di Giovanni Boccaccio, si fonda anche su alcuni testi della letteratura ebraico-spagnola medievale.

Una seconda tappa del percorso illustratoci da Morello si colloca nella prima metà dell'Ottocento ed è rappresentata dalla questione identitaria in Heinrich Heine (1797-1856), nato da una famiglia di ebrei non osservanti e convertitosi alla fede luterana, quale "passaporto per la civiltà europea" nella Germania della Restaurazione percorsa da patriottismo, nazionalismo e antisemitismo. Heine ricerca la propria identità attraverso l'esercizio della poesia, ma anche attraverso la riscoperta del proprio ebraismo, che coltiva nel salotto berlinese di Rahel Levin dove – come ci

informa Morello – “per breve tempo si è andata delineando una sorta di ideale simbiosi culturale ebraico-tedesca”, come poi nell’ambiente del *Verein für Cultur und Wissenschaft des Judentums*. Sul piano letterario lo scrittore si riappropria della tematica ebraica e sefardita nella tragedia moresca ambientata a Granada *Almansor* (1820), così come nella coeva produzione lirica mostra “una sorta di nostalgia per la terra perduta dei padri”. Di grande interesse per la prospettiva che *Riflessi di Sefarad* intende proporre è la ricostruzione che fa Riccardo Morello degli ambienti culturali in cui Heine vive e approfondisce la sua doppia e inconciliabile identità, ambienti nei quali emerge chiaramente una vena filosefardita che si riverbera e si alimenta nella produzione di saggi, studi storici specifici, traduzioni ma anche racconti, romanzi storici a puntate e drammi ispirati alla Spagna prima dell’espulsione, quella Spagna dove era stata possibile la convivenza delle tre religioni monoteiste.

L’itinerario di Morello non può che culminare nella figura dello scrittore sefardita per eccellenza, Elias Canetti, e nel racconto che egli fa della sua Rustschuk natale, la città bulgara sulle rive del Danubio, della sua cultura di origine, tra orgoglio giudeo-spagnolo e passaporto turco, per poi compiere la scelta di una lingua tra le lingue, il tedesco, nonostante tutto, con cui onorare l’universalismo per la prima volta propugnato dall’illuminismo tedesco.

Giunti con Canetti alla letteratura del Novecento, ci radichiamo nella contemporaneità grazie al contributo di Laurence Audéoud che ci presenta la dinamica tra identità e spinta all’assimilazione nello spartiacque tra origini sefardite e corfiote, da un lato, e formazione francofona, dall’altro, nello scrittore, poi naturalizzato svizzero, Albert Cohen (1895-1981). Anche in questo caso la questione della lingua è centrale e l’onomastica è sigillo di rotte, di lingue e di grafie, nonché di pregnanti scelte personali. Egli nasce, infatti, nell’isola di Corfù da una famiglia che presenta il patronimico Coen, in variante greca, cui sceglie poi di aggiungere la *-h-* al momento di intraprendere gli studi universitari a Ginevra, al fine di occidentalizzare il proprio nome e al tempo stesso affermare la propria identità ebraica. Le circostanze sono imposte dalla grande ondata migratoria a seguito di un *pogrom* sull’isola, che suggerisce alla famiglia di trasferirsi in Francia, per sbarcare a Marsiglia nel 1900, anche se poi lo scrittore si stabilirà nella Svizzera francese.

La questione dell’identità sefardita di Albert Cohen si pone, sia rispetto all’intricato quadro linguistico di provenienza, nel quale emerge che la lingua materna dello scrittore era il dialetto veneziano degli ebrei corfioti – in ragione del fatto che Corfù non aveva mai fatto parte dell’Impero Ottomano –, sia riguardo alla composizione della comunità ebraica dell’isola, bipartita in prima istanza tra ebrei provenienti dalla Puglia, ma forse ancor prima da Roma, e coloro che praticavano il rito bizantino “qu’on appelle la communauté des grecs – dont les membres étaient originaires de l’Epire et parlaient le grec en famille»

Il concetto stesso di ‘sefardita’ è indagato nella sua complessità e nelle possibili combinazioni che lo vedono anche avulso da una documentazione dell’uso della lingua ‘spagnola’ e forse anche da una diretta provenienza iberica, tanto che il termine sefardita sembrerebbe rivelare un’accezione come ebreo del Mediterraneo orientale. Audéoud rivolge, quindi, la sua indagine alle tracce della cultura sefardita che possiamo osservare nell’opera di Cohen e, in particolare, nei romanzi *Les Valeureux*, *Mangeclous* e *Belle du Seigneur*.

---

mentre, quanto al bisnonno materno, mi riferisco all’episodio in cui questi, mentre trascorrevano la notte in coperta su un battello in viaggio sul Danubio, riuscì a sventare il furto, l’omicidio e l’occultamento del cadavere di un mercante, che due uomini progettavano a bordo, credendosi inascoltati e soprattutto linguisticamente incompresi. “Questo, per esempio”, considerava nel 1977 il futuro premio Nobel, “era potuto succedere perché il bisnonno capiva il greco, ma di storie edificanti che riguardavano le lingue ce n’erano molte altre”. Si veda il capitolo *Vipere e lettere dell’alfabeto* de *La lingua salvata*, in particolare p. 45.

Restando nella contemporaneità, concludiamo il nostro itinerario con il contributo di Paola Bellomi, calandoci in un recentissimo riflesso di quella Salonico di lingua ‘spagnola’ di cui abbiamo già detto. Bellomi si occupa, infatti, delle memorie di Flora Molcho (1950-), nata e vissuta a Salonico fino al 1975. Tali memorie vengono pubblicate nel 2014, con il titolo *Anamnesis. Ricordi familiari di un’ebrea sefardita di Salonico*, a Padova, dove l’autrice si è stabilita e ha lavorato grazie al suo bagaglio linguistico e dove, solo nel 2010, recupera, per riordinarlo e pubblicarlo, il diario della propria giovinezza, riuscendo di pari passo ad armonizzare la propria identità plurale di ebrea, di greca e di italiana.

La storia individuale di Flora Molcho non può che ripercorrere, tuttavia, la storia della sua gente, per ricordare (o far conoscere ai lettori italiani) l’espulsione dalla Penisola iberica del 1492, per rievocare l’incendio di Salonico del 1917 (che investì l’ebraismo dei Balcani), e concentrarsi – per quel che attiene agli antefatti della sua vita – su un tema e su un interrogativo fondamentali, forse, per tutta la seconda generazione dei sopravvissuti alla Shoa, nel capitolo che si intitola, senza infingimenti: “La guerra e come furono salvati i miei”. E ancora una volta è necessario un chiarimento onomastico, perché anche il particolare patronimico della scrittrice condensa l’amalgama e l’azzardo di strade percorse e di lingue e alfabeti che si intrecciano.

Ma la stessa questione della lingua si ripropone come elemento fondante. Il giudeo-spagnolo è, in questo caso, lingua diversa e minore rispetto allo ‘spagnolo vero’; è “un dialetto, legato alla sfera intima, familiare e, in un certo senso, anche al passato” sintetizza Bellomi. Per Flora è soltanto la lingua della nonna paterna e nei suoi ricordi compare in un contenuto numero di camei narrativi. Nelle vicende della nonna è, prima, occultata per cercare la salvezza dallo sterminio e, poi, temporaneamente rimossa da un’amnesia. Ma tutti i sefarditi sopravvissuti o tornati a Salonico cercheranno di lasciarsela alle spalle, quella lingua, per poter dimenticare tutto il resto, come non manca di sottolineare Bellomi.

Poi ci sono le altre lingue, in particolare quelle dell’aristocratica madre, Rita-Rachel Matalón: lo spagnolo, l’inglese, l’italiano, un greco incerto e infine la lingua della cultura e della comunicazione alta, ovvero il francese, “così importante nella storia delle comunità sefardite”, dice Bellomi, ma verso il quale l’autrice in conflitto con la figura materna sviluppa una vera e propria avversione. Mentre una funzionale distanza dai fatti e la volontà di trasmettere il testo alle proprie figlie italofone muovono la scelta della lingua di scrittura.

Una lingua si odia, un’altra si sceglie, ma la conoscenza delle lingue è tradizione, necessità e opportunità di lavoro per Flora: questo le suggerisce il padre, sottolineando il passato d’esilio che non ne esclude altri a venire. La cultura e le lingue si possono portare sempre con sé... Una motivazione lucida e amara, che però rimanda al multilinguismo delle comunità ottomane, così come all’avventuroso aneddoto con cui il bisnonno materno di Elias Canetti rivela vividamente l’utilità della conoscenza di molte lingue, che d’altro canto il nonno paterno (probabilmente) militava di possedere<sup>10</sup>. Ma i ricordi di Flora Molcho proseguono con il racconto della vita e dei fatti che sconvolsero la città di Salonico e con le riflessioni sulla propria identità. Nelle parole di Paola Bellomi “*Anamnesis* è un monumento fatto di carta e inchiostro dedicato alla memoria delle comunità sefardite dall’espulsione dalla Spagna allo sterminio nazista” che trova il suo posto e mostra le sue peculiarità nel panorama della scrittura della memoria nelle comunità sefardite indagate di recente.

---

<sup>10</sup> Del nonno Canetti ricorda, tra le altre cose, lo scrittore: “Gli piaceva moltissimo contare sulle dita tutte le lingue che parlava, e la buffa sicurezza con cui in questo calcolo – Dio sa come – talvolta arrivava a diciassette, e qualche volta persino a diciannove, aveva generalmente un effetto irresistibile, malgrado la sua pessima pronuncia”. Si veda il capitolo *L’instancabile* de *La lingua salvata*, in particolare le pp. 120-121. Per l’aneddoto sul bisnonno materno vedi sopra, alla nota n. 7.

Come è noto si racconta che gli ebrei espulsi con il Decreto dell'Alhambra avessero portato con loro le chiavi delle case abbandonate a Sefarad, sperando di potervi un giorno fare ritorno e che per generazioni e generazioni queste chiavi fossero state conservate<sup>11</sup>. Di certo lo fu, in molti casi, il loro ricordo. L'immagine plurale delle chiavi che abbiamo scelto per la copertina di questo numero di *RiCOGNIZIONI*, rappresenta quindi, insieme alla diffrazione delle comunità peninsulari, il ricordo e il legame che in molti dei loro discendenti si mantenne attraverso i secoli nei confronti del territorio d'origine (la Navarra, Toledo, etc.). Al tempo stesso quell'immagine intende sottolineare la necessità di proseguire l'indagine delle tracce del disperso mondo sefardita, come una chiave di lettura imprescindibile, ben inteso accanto ad altre, per la complessità dell'Europa moderna e contemporanea. Perché, come riflette Riccardo Morello, analizzando il racconto incompiuto *Il Rabbi di Bacherach* – che Heine, sulla spinta del proprio rovello identitario, ma anche nella temperie di certi circoli berlinesi, dovette iniziare a scrivere nel 1824, per riprenderlo nel 1840, scosso dalle cronache antisemite di Damasco – “la diaspora in realtà riguarda tutti, tutti ormai nel mondo moderno siamo liberi cittadini del mondo [...]. I sefarditi, abituati a vivere nell'esilio [...] sono coloro che hanno saputo mettere a frutto questa antica saggezza e convertire la loro precarietà in una formidabile risorsa”.

#### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Aznar Soler, Manuel (2015), *El teatro de Jorge Semprún*, Zurigo, LIT Verlag.
- Berschin, Helmut, Julio Fernández-Sevilla, Josef Felixberger (1999), *La lingua spagnola. Diffusione, storia, struttura*, Firenze, Le Lettere.
- Canetti, Elias (1980), *La lingua salvata. Storia di una giovinezza*, Milano, Adelphi.
- García Lorca, Federico (1998), *Romancero gitano*, ed. de Mario Hernández, Madrid, Alianza Editorial, pp. 164-167.
- Levi, Primo (1975), *Il sistema periodico*, Torino, Einaudi.
- Malinowski, Arlen Carol (1979), *Aspects of contemporary Judeo-Spanish in Israel based on oral and written sources*, University of Michigan, Ph. D.
- Menasché, Marcelo (1933), *Sulem. Revista social ilustrada para la colectividad israelita*, 1, 2, Buenos Aires, 25-12-1933.
- Ovadia, Moni (1994), *L'ebreo che ride. L'umorismo ebraico in otto lezioni e duecento storielle*, Torino, Einaudi.
- Segre, Cesare (1999), *Per curiosità*, Torino, Einaudi.

**PAOLA CALEF** • is Senior Researcher in Spanish Literature at Università degli Studi di Torino, Dipartimento di Lingue e Letterature Straniere e Culture Moderne.

**E-MAIL** • [paola.calef@unito.it](mailto:paola.calef@unito.it)

---

<sup>11</sup> Si veda ancora, per raccogliere almeno una delle più recenti testimonianze di questa leggenda, la presenza del tema de *las llaves de Sefarad* nella drammaturgia di Jorge Semprún, cui ho sopra fatto riferimento, cfr. (Aznar Soler 2015: 223).

# EBREI SPAGNOLI A ROMA DOPO L'ESPULSIONE: DELICADO E *LA LOZANA ANDALUZA*

---

Silvia MONTI

**ABSTRACT** • *Spanish Jews in Rome after the expulsion: Delicado and La Lozana Andaluza.* *La Lozana Andaluza* (c. 1530), a playful work by the Spanish presbyter Francisco Delicado, written and set in Rome in the years preceding the imperial sack of 1527, portrays, together with the protagonist, a Spanish woman from Córdoba, also the city itself, seen through the eyes of those who immigrated, like almost all the 125 characters who animate this curious dialogued novel. The protagonist, like the author himself, is of Jewish origin and her frequentations, especially at the beginning, were confined to the Roman quarters inhabited mainly by Spanish Jews and conversos. For this reason, the work is a source of information on the daily life of these two communities and their relationships both with Christians and with Jews of other nationalities.

**KEYWORDS** • *La Lozana Andaluza*; Francisco Delicado; Roman Jews; Diaspora; Sephardim.

*La Lozana Andaluza* è il titolo abbreviato con cui è conosciuta l'opera di Francisco Delicado, *Retrato de la Lozana Andaluza en lengua española muy claríssima*, scritto tra il 1524, data che appare nell'*explicit* dell'opera, e il 1530, probabile anno della sua edizione veneziana, unica conosciuta, anonima e senza data.<sup>1</sup> È un sorprendente romanzo dialogato rimasto sconosciuto per oltre tre secoli che è assurto negli ultimi tempi a un'inaspettata notorietà, tanto da essersi trasformato in uno dei libri più studiati e citati del Cinquecento spagnolo. L'unico esemplare sopravvissuto dell'edizione veneziana appartiene alla Biblioteca Nazionale di Vienna; fu scoperto e segnalato nel 1845 dal bibliotecario austriaco Ferdinand Wolf, ma cominciò a suscitare un certo interesse solo dopo il 1925, quando Pascual de Gayangos, incrociando alcuni dati, attribuì l'opera a Francisco Delicado.<sup>2</sup>

Dopo una sintetica narrazione dell'infanzia e dell'adolescenza della protagonista, la cordovese Aldonza, divenuta poi la Lozana, l'opera, attraverso un dialogo vivacissimo tra lei e gli altri

---

<sup>1</sup> Per una sintesi della questione si veda l'apparato critico dell'edizione citata nella nota seguente.

<sup>2</sup> Per maggiori informazioni riguardo all'opera e alla relativa bibliografia critica, rimando all'edizione a cura di Jaques Joret y Folke Gernert (Delicado 2006) con ampia introduzione ed esaurienti apparati critici; le citazioni sono tratte da questa edizione con indicazione nel testo del numero di pagina di riferimento. Segnalo anche due traduzioni italiane: quella di Teresa Cirillo Sirri (Delicado 1998) e quella di Carla Perugini (Delicado 2005). Le traduzioni di servizio qui presenti sono invece mie.

circa 125 personaggi, mette in scena le peripezie della giovane avvenente e scaltra spagnola, dall'arrivo a Roma nel 1513 fino alla partenza dalla città in seguito all'occupazione e al saccheggio operato dalle truppe di Carlo V nel 1527. Arrivata nella capitale della cristianità senza risorse, Lozana provvederà a sé stessa esercitando a modo suo la prostituzione e un gran numero di altri traffici più o meno leciti, sullo sfondo di una città dei papi multietnica e caotica, dove tutto sembra essere permesso.

Il *Retrato de la Lozana Andaluza* è un'opera eccentrica sotto tutti i punti di vista, sia perché scritta e pubblicata anonima in Italia da un religioso spagnolo di probabile ascendenza ebraica,<sup>3</sup> sia perché, pur potendo essere inserita nell'alveo della letteratura *celestinesca* non corrisponde a nessuno dei canoni letterari dell'epoca. Inoltre, la sua lettura provoca una serie di continui spiazzamenti, con il risultato che più si tenta di venire a capo dei suoi arcani, più questi sembrano infittirsi. Tuttavia, ambiguità e incertezze non impediscono il godimento dell'opera e non incidono sulla piacevolezza della lettura, anzi è proprio l'impossibilità di una sua interpretazione univoca una delle probabili ragioni della sua attuale popolarità tra gli studiosi di letteratura spagnola, anche nel nostro paese. Negli ultimi decenni si è assistito a quello che alcuni anni fa definii "un accanimento critico" (Monti 2007: 21-22) nei confronti di un romanzo giudicato a suo tempo da Marcelino Menéndez y Pelayo immondo, brutto e degno di totale dimenticanza. Le interpretazioni critiche si sono andate via via affinando, ma gli enigmi insoluti di quest'opera rimangono ancora molti. A questo proposito mi limito a segnalare solo il recente saggio di Rosa Navarro Durán, che legge l'opera come un romanzo a chiave, identificando un buon numero di personaggi storici dietro le maschere degli attori di Delicado (Navarro Durán 2018).

Una delle caratteristiche più sorprendenti della *Lozana* è il fatto di essere allo stesso tempo un'opera realistica, che ritrae la realtà senza censure anche nei suoi aspetti meno edificanti, ma che nel contempo proietta quella realtà in una costruzione letteraria basata sull'ambiguità, sull'equivoco e sulla polisemia. È vero, infatti, che i disinvolti dialoghi che leggiamo danno l'impressione di assistere di persona alle vicende evocate e che l'autore si sia limitato a registrarli dalla viva voce dei protagonisti, come del resto vuol farci credere. Ma se seguiamo il suo semiserio invito a leggere l'opera completa, includendo anche l'intricato paratesto (perché "lo que al principio falta se hallará al final", 10)<sup>4</sup>, ci imbatteremo in una serie di contraddizioni che ci obbligheranno a mettere in dubbio la veridicità di quanto vi si afferma, non solo circa l'autenticità dei personaggi e delle loro avventure, ma anche riguardo a molte altre questioni. Tra queste, la finalità dell'opera, la data di composizione, l'ascendenza etnico-religiosa di Delicado e dei personaggi che mette in scena e, infine, il linguaggio utilizzato, quella "lengua española muy clarísima"<sup>5</sup> del titolo, che

<sup>3</sup> L'origine ebraica di Delicado è sostenuta da quasi tutti i commentatori della sua opera, ma Claude Allaire nega che sia dimostrabile con gli scarsi dati in nostro possesso. Lo studioso sottolinea invece l'evidente (a suo parere) antisemitismo se non di Delicado, almeno della sua opera, atteggiamento che di per sé, come dimostrano altri casi notori, non sarebbe in contraddizione con una sua eventuale ascendenza ebraica. Cfr. specialmente Allaire 1995. Poco convinto dell'attribuzione certa di una ascendenza ebraica a Delicado è anche Jaques Joset (Joset 1993). Al contrario, Carla Perugini (1999), mette in evidenza le molte espressioni di criptogiudaismo presenti nell'opera di Delicado. C'è da aggiungere comunque che anche in questo caso è difficile stabilire se tali espressioni siano volute o involontarie e di conseguenza quale sia il valore che si può loro attribuire. Un simile dibattito tra i critici riguarda anche la controversa ascendenza della protagonista.

<sup>4</sup> "Quello che manca all'inizio si troverà alla fine".

<sup>5</sup> Delicado usa un ironico doppio superlativo "lingua spagnola molto chirissima".

invece è non solo altamente contaminata dall'italiano e inframmezzata da espressioni in altre lingue, ma anche volutamente polisemica e ambigua. Del resto, il "realismo letterario", come si sa, più che un'autentica riproduzione senza filtri della realtà, è una modalità di scrittura, una scelta stilistica che punta a suscitare l'impressione.

Pur senza lasciarsi ingannare, quindi, dalle millantate pretese di autenticità di Delicado, che afferma nella dedica che dirà "solamente lo que vi y oí" (5)<sup>6</sup>, leggendo la sua opera è però indubbio che ci sembri di camminare per le vie della Roma dell'inizio del Cinquecento, faccia a faccia con una brulicante umanità eterogenea e multi-etnica, nella quale un ruolo privilegiato spetta a ebrei e *conversos* spagnoli. Perché l'opera è, in effetti, singolarmente ricca di annotazioni che riguardano aspetti concreti della vita quotidiana che si svolgeva per le animate strade della capitale della cristianità.<sup>7</sup> Lozana, come già Celestina e forse più di lei, cammina instancabile per la città, va da una casa all'altra, si reca al mercato, alla stufa (cioè alle terme),<sup>8</sup> è quasi sempre di fretta perché l'attendono clienti e affari, ma a volte si concede anche passeggiate, durante le quali, soprattutto all'inizio, approfitta per informarsi su topografia e toponomastica della città, sulle consuetudini degli abitanti e sui pericoli da evitare. La giovane, reduce da svariate avventure e disavventure che l'hanno lasciata letteralmente "in camicia" e sola ("fue despojada en camisa", 22), arriva a Roma pochi giorni prima dell'incoronazione del cardinale Giovanni de' Medici come Leone X, l'11 marzo 1513, secondo quanto si racconta nel *mamotreto* o capitolo VI, anche se in seguito altre affermazioni sembreranno smentire questo dato. Giunge a Roma, come migliaia di altri "pellegrini", in cerca di sostentamento e forse aspirando anche a qualcosa di più. È un'emigrante o, come si preferisce dire oggi, una migrante, e, come tale, per integrarsi nel nuovo ambiente cerca in primo luogo l'appoggio dei suoi connazionali.

Ma Lozana oltre che spagnola, di Cordova, come l'autore, è anche di origine ebraica, probabilmente *conversa*. Il suo ebraismo, è bene chiarirlo subito, si riflette esclusivamente negli aspetti culturali, perché la religione in sé è completamente assente dal suo orizzonte vitale, così come dall'intera opera.<sup>9</sup> Sta di fatto che Lozana si mette in contatto principalmente con ebrei e *conversos* spagnoli che si erano stabiliti a Roma in quegli anni e che, almeno nel resoconto di Delicado, formavano una vivace e variopinta comunità.

In questo senso l'opera ci dà preziose informazioni sulla vita dei sefarditi arrivati a Roma in seguito alle espulsioni dalla penisola iberica del 1492 e del 1498, che erano andati a infoltire la comunità ebraica romana e ai quali si erano aggiunte poco dopo numerose famiglie di ebrei ispanici provenienti da Napoli, dalla Sicilia e da Tripoli, quando questi territori caddero sotto la dominazione spagnola, dopo la breve parentesi del dominio francese di Napoli e l'effimero ritorno degli aragonesi.<sup>10</sup> Sulla consistenza di questa ondata migratoria non abbiamo dati precisi, sappiamo solo

---

<sup>6</sup> "Solamente quello che ho visto e udito".

<sup>7</sup> Non è possibile in questo contesto entrare nel merito dell'ampio dibattito intorno all'apporto dei testi letterari alle conoscenze storiche, in cui le posizioni vanno dal negazionismo pressoché assoluto all'apertura rappresentata dalla scuola degli *Annales*, a cui si ispirano i critici del *New Historicism* americano. Credo in ogni caso che un'opera come *La Lozana* fornisca una serie di informazioni sui referenti concreti della vita quotidiana e dia conto quanto meno di numerosi aspetti della mentalità dell'epoca.

<sup>8</sup> Secondo Domenico Gnoli, il termine stufa deriva dal tedesco *Stube* e di fatto si trattava di un'usanza importata dalla Germania che corrispondeva in parte ai *calidari* delle antiche terme romane (Gnoli 1931).

<sup>9</sup> L'aveva già rilevato Francisco Márquez Villanueva (1973: 93-94).

<sup>10</sup> Impossibile riassumere qui gli intricati avvenimenti che coinvolsero il regno di Napoli tra la fine del 1400 e l'inizio del secolo seguente. Mi limito a ricordare che i primi provvedimenti contro gli ebrei datano dal

che contribuì al notevole incremento demografico che si registrò in pochi anni nella collettività ebraica romana.<sup>11</sup> Una trentina di anni dopo, il censimento del 1527, la *Descriptio urbis* o *Censimento della popolazione di Roma avanti il sacco borbonico*, riferisce della presenza nella città di 373 famiglie ebreë per complessivi 1.772 individui, corrispondente a circa il 3% di una popolazione urbana di 53.897 unità. Solo in pochi casi nel censimento è indicata l'origine dei capifamiglia, tuttavia vi si dice chiaramente che il gruppo proveniente dalla penisola iberica era il più numeroso tra gli ebrei "ultramontani", cioè non italiani.<sup>12</sup>

Sull'arrivo di quest'ondata di ebrei spagnoli a Roma esistono testimonianze contraddittorie che in ogni caso indicano lo scarso gradimento dei nuovi venuti da parte della comunità autoctona, timorosa di subire la loro concorrenza economica. Secondo il cronista spagnolo Šelomōh Ibn Verga, la cui visione era sicuramente di parte, gli ebrei romani tentarono addirittura di convincere il papa Alessandro VI, tramite il versamento di mille fiorini, a negare loro l'accoglienza, suscitando invece l'ira del pontefice – lo spagnolo Rodrigo Borgia – che, di fronte a una simile mancanza di solidarietà tra correligionari, minacciò di espellere tutti i giudei dalla città:

Allora gli ebrei di Roma si videro costretti a raccogliere altri duemila scudi d'oro da offrire come presente al papa perché li lasciasse in pace, e nello stesso tempo si rassegnarono all'arrivo di quegli stranieri in città.<sup>13</sup>

Secondo un'altra versione, i profughi spagnoli, sospettati di portare la peste, furono costretti ad attendersi fuori delle mura della città per un lungo periodo prima di potervi accedere (Toaff 1996: 149).<sup>14</sup> In ogni caso l'integrazione con i residenti non avvenne. Nel 1496 gli ebrei ispanici si costituirono ufficialmente in un organismo unitario separato dalla comunità romana con propri rappresentanti e una sinagoga comune. Ma già pochi anni dopo, nel 1501, i giudei aragonesi, catalani e castigliani facevano capo a tre scole diverse, come testimonia il rabbino provenzale Isacco Lattes, allora residente a Roma:

A seguito dell'espulsione, gli ebrei spagnoli sono stati costretti a disperdersi tra le nazioni...Parte di loro si è raccolta a Roma, prendendovi stabile residenza e in un primo tempo si è riunita senza distinzioni di sorta per pregare in una sinagoga comune. Ma in seguito si è mostrata insofferente di questo stato di cose, perché ogni gruppo intendeva mantenere gli usi e le tradizioni dei propri padri. Hanno quindi deciso di separarsi, fondando sinagoghe diverse per gli ebrei delle varie provenienze: e così hanno fatto, ad esempio, gli aragonesi, i castigliani e i catalani.<sup>15</sup>

---

1505 con l'arrivo degli spagnoli di Fernando il Cattolico al comando del Gran Capitán e che il tentativo di imporre l'Inquisizione si deve al vicerè Raimundo de Cardona nel 1510.

<sup>11</sup> Secondo Ariel Toaff (1996:148), l'arrivo degli ebrei iberici "portava questa [la comunità romana] in breve tempo a raddoppiare quasi la sua consistenza numerica".

<sup>12</sup> I dati citati provengono dalla *Descriptio urbis* o *Censimento della popolazione di Roma avanti il sacco borbonico*, pubblicata in Gnoli 1894.

<sup>13</sup> Šelomōh Ibn Verga, *Šebēt Yehudah*, a cura di A. Shochat, Gerusalemme, 1947, pp. 123-124, *apud* Toaff 1996:149.

<sup>14</sup> Quella riportata da Toaff è la versione del giurista romano Stefano Infessura contenuta nella parte finale del suo *Diario della città di Roma* che si interrompe nel 1500, data presunta della sua morte: "Marrani in maxima quantitate steterunt extra portam Appiae apud Caput Bovis ibi tentoria tendentes" (Infessura 1890: 290).

<sup>15</sup> *Apud* Toaff 1996: 152. Il testo di Isacco Lattes è pubblicato in Schwarzfuchs 1970.

Le relazioni non troppo pacifiche tra le diverse componenti nazionali della comunità ebraica indussero papa Clemente VII (Giulio de' Medici, 1523-34) a sollecitare la redazione di uno statuto che dirimesse le diatribe insorte. La costituzione proposta dal banchiere Daniel da Pisa, approvata dal pontefice e rimasta in vigore a lungo, prevedeva che le rappresentanze nella *Congrega*, l'organismo di sessanta membri che presiedeva la vita della comunità ebraica romana, andassero divise equamente tra le varie nazionalità e che il numero degli italiani non dovesse superare quello degli "ultramontani".<sup>16</sup>

Ebbene queste divisioni nazionali e la scarsa simpatia che correva tra ebrei spagnoli e romani le vediamo riprodotte con la consueta vivacità nel *mamotreto* (o capitolo) XVI della *Lozana*, che vede la protagonista e il suo accompagnatore arrivare alla "judería", il quartiere ebraico:

LOZANA – Decíme ¿qué es aquella casa que tantos entran?

RAMPÍN – Vamos allá y vello hés. Ésta es sinoga de catalanes, y esta de abajo de mujeres. Y allí son tudescos, y la otra franceses, y ésta de romanescos e italianos, que son los más necios judíos que todas las otras naciones, que tiran al gentílico y no saben su ley. Más saben los nuestros españoles que todos, porque hay entre ellos letrados y ricos y son muy resabidos (75-76).<sup>17</sup>

Rampín nomina qui solo alcune delle undici sinagoghe o scole presenti a Roma nei primi decenni del 500: quella dei catalani con l'annesso matroneo e che era dotata di stufa e bagno, quella dei francesi, quella dei tedeschi, la scola Tempio e la scola Nova degli italiani, tutte situate nei pressi di Piazza Mercatello nel rione S. Angelo. Ma non lontane da queste sorgevano anche la scola dei castigliani, confinante con la scola Tempio, quella degli aragonesi, quella della Porta, la scola Quattro Capi e infine quella di Trastevere. Per quanto riguarda le istituzioni comunitarie degli ebrei spagnoli, a partire dal 1511 e fino al 1521, esistono riferimenti a una scola *vetus* e a una *nova* dei castigliani, anche se non è chiaro se l'esistenza di queste due comunità implicasse anche quella di due luoghi di culto separati (Esposito 1995: 257-279).<sup>18</sup>

Se sulla storia degli ebrei spagnoli giunti a Roma in seguito alle espulsioni abbiamo alcuni dati, molto meno si sa dei *conversos*, cioè degli ebrei convertiti alla religione cristiana in momenti diversi ma normalmente in circostanze forzate – e dei loro discendenti –, che per ragioni storiche, politiche ed economiche non si erano potuti integrare nella società maggioritaria e che avevano finito per formare un nuovo gruppo sociale, quello dei "cristiani nuovi", particolarmente emarginato e perseguitato, tanto che i cristiani li designavano con il dispregiativo termine di "marrani" – *marranos* in spagnolo – mentre per gli ebrei erano *anussim* "i costretti".<sup>19</sup> Ricordo che a loro si riferivano gli statuti di "purezza di sangue", che in Spagna di fatto li escludevano dalla maggio-

<sup>16</sup> Per ulteriori dati sulla rivalità tra ebrei italiani e sefarditi si veda Toaff 1992.

<sup>17</sup> "L. – Ditemi: cos'è quella casa dove entra tanta gente? R. – Andiamoci e lo vedrete. Questa è la sinagoga dei catalani, e questa più sotto delle donne. E là vanno i tedeschi e in quell'altra i francesi e questa è dei romani e italiani, che sono gli ebrei più stolti di tutte le altre nazioni perché simpatizzano coi cristiani e non conoscono bene la loro legge. Più di tutti ne sanno i nostri spagnoli, perché tra loro ci sono persone colte e ricche e sono dei gran saputoni". Sulla superiorità degli ebrei ispanici, qui evocata ironicamente da Rampín, rimando a Monti 2007: 29.

<sup>18</sup> Sulla presenza degli ebrei a Roma all'inizio del Cinquecento si veda anche Sanfilippo 2009 e Caffiero-Esposito 2011.

<sup>19</sup> Sull'origine del termine «marrano» e in generale sulla storia dei *conversos*, rimando al classico studio di Cecil Roth (Roth 1991). Più recente il volume curato da Pier Cesare Ioly Zorattini (2000).

ranza degli impieghi, dalle alte cariche religiose, da alcuni ordini monastici o collegi universitari.<sup>20</sup> A loro era rivolto anche l'occhiuto fervore dell'Inquisizione, istituzione che non aveva giurisdizione sugli ebrei, dato che il suo mandato era vigilare sulla purezza della fede cattolica. L'editto di espulsione degli ebrei del 1492, con le nuove conversioni accettate in alternativa all'esilio, e quelle dei molti che ritornarono in patria dopo poco tempo chiedendo di essere battezzati, anziché risolverlo, come forse si era pensato, inasprì il problema dei *conversos* in Spagna e la questione della "limpieza de sangre" divenne una vera e propria ossessione nazionale, come è testimoniato anche in un'infinità di opere letterarie, nonché nelle amare vicende di molti scrittori di famiglia *conversa*.

Di conseguenza, i "cristiani nuovi" continuarono a emigrare per sfuggire alle leggi che di fatto ne limitavano i diritti, al pericolo di nuove sommosse popolari e al timore di una denuncia all'Inquisizione. È probabile che questo sia stato anche il destino toccato in sorte allo stesso Delicado, anche se, come si sa, sulle sue vicissitudini esistenziali non è possibile fare altro che congetture. Sta di fatto che a Roma esisteva una comunità di *conversos* spagnoli abbastanza numerosa, che, anche se non era ufficialmente identificabile, perché i suoi componenti risultavano cristiani a tutti gli effetti, conservava le proprie tradizioni culturali e linguistiche e una certa coesione, pur non potendo contare su nessun tipo di organizzazione comunitaria interna. Secondo la testimonianza dell'opera di Delicado, i *conversos* mantenevano buoni rapporti con gli ebrei sefarditi residenti a Roma. Al contrario di questi, che spesso esercitavano attività remunerative e potevano godere di un buon tenore di vita, la maggioranza dei *conversos* spagnoli sembra che praticassero professioni più umili. Questa è anche l'impressione che si ha leggendo *La Lozana*.

Ma torniamo alla nostra eroina da poco giunta a Roma. È proprio nel corso dei primi 23 capitoli, che costituiscono la prima delle tre parti in cui è divisa l'opera, che le avventure di Lozana si svolgono in un ambito fortemente connotato dalla presenza di ebrei e *conversos* sefarditi. Ambientatasi in poco tempo e presto in grado di badare a sé stessa, la bella andalusa sembra perdere successivamente i legami con la sua comunità di origine e il resto delle sue imprese avrà come sfondo l'intera società multietnica e ruffianesca della città di Roma, anche se alcuni riferimenti alla cultura ebraica torneranno ad affiorare con una certa frequenza. Il più noto è l'episodio burlesco in cui Rampín si sente male e vomita dopo aver mangiato un boccone di prosciutto nel *mamotreto* XXXIV.

Appena giunta in città e prima di conoscere il giovane Rampín, che sarà suo accompagnatore, servo, amante, ruffiano e poi marito, Lozana è accolta da un gruppo di camiciaie, anch'esse spagnole, residenti nel quartiere di Pozzo Bianco, dove la *Descriptio urbis* del 1527 conferma effettivamente l'esistenza di camiciaie,<sup>21</sup> ed è con loro che instaura i primi dialoghi nella città di Roma.

---

<sup>20</sup> Gli statuti di "limpieza de sangre", ispirati alla "sentencia estatuto" promulgata durante le sommosse antisemite di Toledo del 1449, erano per lo più emanati da istituzioni locali, religiose o private e non divennero mai leggi ufficiali dello stato, anche se molti di essi ottennero l'approvazione reale. Sull'effettiva portata della loro influenza nella vita spagnola i pareri sono contrastanti. Si sa che alcuni di essi non furono attuati o che alcuni membri delle stesse istituzioni che li avevano emanati si rifiutarono di applicarne le clausole. Sull'argomento si possono vedere da una parte i classici studi di Albert A. Sicoff (1985) e di Antonio Domínguez Ortiz (1992), e, sul fronte meno pessimista, le opinioni di Henry Kamen riassunte in Kamen 1995 e Kamen 1998.

<sup>21</sup> Gnoli (1894: 168-169), precisa la localizzazione antica del pozzo, oggi non più esistente, nei pressi dell'attuale vicolo Cellini, all'epoca denominato vicolo Calabrache, nome con cui è ricordato nella *Lozana*: in questa via si trova infatti la casa della famiglia di Rampín.

Nella vivace e articolata conversazione, che occupa i capitoli VI-IX, le donne non tardano a manifestare la loro condizione di “cristiane nuove”: l’origine ebrea è rivelata sia dai loro nomi, sia dalla loro professione e da quelle dei loro mariti, sia dalla data del loro arrivo a Roma, sia, infine dalle loro abitudini culinarie. Le spagnole si chiamano infatti Teresa de Córdoba, Beatriz de Baeza, Marina (o Teresa) Hernández, patronimici assai frequenti tra i *conversos*, come testimonia anche un documento legale sivigliano del 1510,<sup>22</sup> e i loro consorti esercitano le professioni tipiche di questo gruppo sociale. Dirà infatti Teresa, in risposta a una domanda della Lozana: “El mío es cambiador, y el de mi prima lencero, y el de esta señora que está cabo vos, es borceguinero”, aggiungendo poi: “Mi hermana la viuda vino casada con un trapero rico”. Lozana si informa poi: “¿Y cuánto ha que estáis aquí? BEATRIZ: “Señora mía desde el año en que se puso la Inquisición” (37).<sup>23</sup>

In ogni caso, il loro status di *conversas* o, come si diceva allora *confesas*, e al contempo di prostitute, era stato svelato in forma quasi brutale dalla stessa Teresa al lettore, in assenza di Lozana che si era allontanata un momento per soddisfare un impellente bisogno. La donna, riferendo alle parenti le accuse rivolte da altre prostitute contro di loro di non frequentare molto la chiesa – nonostante la loro conversione –, aveva esclamato: “¿Y cuándo vieron ellas confesas putas y devotas?” (35).<sup>24</sup>

Nonostante la cordialità che dimostrano alla nuova arrivata, le camiciaie sospettano di lei che si era vantata di uno zio giudice, il che secondo gli statuti di “limpieza de sangre” equivaleva a un patente di cristiana “pura”, e si rendono subito conto della sua scioltezza di lingua e della grande abilità nel raccontare frottole: “¿No veis qué labia y que osadía que tiene, y qué decir (33)<sup>25</sup> dice Beatriz alle altre, mentre Lozana non è presente. Per questo motivo la principale curiosità reciproca, verificare cioè la rispettiva appartenenza religiosa, non viene espressa attraverso domande dirette. Come abbiamo visto, Lozana preferirà cercare di scoprirla informandosi circa le professioni dei mariti, mentre le camiciaie pensano a uno stratagemma perché sanno che la giovane andalusa è pronta a mentire:

BEATRIZ- No querría sino saber d’ella si es confesa, porque hablaríamos sin miedo.

TERESA- Aunque lo sea se hará cristiana linda (33).<sup>26</sup>

E più avanti aggiunge la stessa Teresa:

En son la veo yo que con los cristianos será cristiana, y con los jodíos, jodía, y con los turcos, turca,

<sup>22</sup> Il documento è riprodotto in Guillén (1963: 85-98), ed è citato anche in Pike (1969). Si tratta di una transazione economica tra il re Fernando il Cattolico e un gruppo di nuovi cristiani tra i quali assommano a 36 quelli con i patronimici citati.

<sup>23</sup> “Il mio è cambiavalute, quello di mia cugina tratta telerie e quello di questa signora che sta vicino a voi fa il calzolaio”; “Mia sorella, la vedova, giunse qui già sposata con un ricco mercante di panni”; “E da quanto tempo siete qui? Signora mia, dall’anno in cui è stata messa l’Inquisizione”. Come fanno notare tutti i commentatori, il riferimento traslato è all’anno dell’espulsione.

<sup>24</sup> “E quando mai avranno visto convertite puttane e devote?”

<sup>25</sup> “Non vedete che scilinguagnolo, che sfrontatezza e che prontezza di parola?”

<sup>26</sup> “B. – Vorrei solo sapere di lei se è ebrea convertita, perché parleremmo senza paura. T. – Anche se lo fosse si farà passare per cristiana pura.”

y con los hidalgos, hidalga y con los ginoveses, ginovesa, y con los franceses, fancesa, que para todos tiene salida (38).<sup>27</sup>

L'astuzia escogitata da Teresa consiste nel mettere alla prova le abitudini culinarie dell'andalusia, riconoscendo in tal modo alla tradizione gastronomica e ai tabù alimentari la loro indubbia funzione di discriminanti etnico-religiose. L'uso di abbondante olio nella preparazione degli *hormigos torcidos* [focaccine, rotoli alla frutta] al posto dell'acqua, proclamato da Lozana, che ne illustra subito la ricetta appena li sente nominare, proverà senza ombra di dubbio l'origine ebraica anche della nuova arrivata, con grande soddisfazione dell'ingenua Beatriz, che commenta “¡Por tu vida que es *de nostris!*” (35), usando un calco umoristico della famigerata espressione *de illis* o *ex illis* usata nelle sentenze dell'Inquisizione.<sup>28</sup> Questo episodio rimanda alla prima autopresentazione di Lozana – all'epoca ancora Aldonza –, quella fatta alla zia sivigliana che la accoglie in casa da adolescente – e allo stesso tempo al lettore –, in cui aveva sciorinato uno straordinario elenco di vivande che si vantava di sapere preparare alla perfezione. Ebbene in questo elenco figuravano appunto gli *hormigos torcidos* preparati con l'olio.<sup>29</sup>

In ogni caso, una volta scoperta la reciproca appartenenza allo stesso gruppo sociale, la conversazione tra le donne riprende in maniera più sciolta: Lozana racconta parte delle sue avventure passate e incomincia a fare domande più dirette per ottenere le informazioni che le interessano.

“¿Hay aquí judíos?” chiede infatti l'andalusia, “y ¿tratan con los cristianos?”<sup>30</sup>, si informa poi. Apprendiamo dalla risposta delle camiciate, che gli ebrei che vivono nella zona sono molti e loro buoni amici, che gli uomini portano un segnale rosso,<sup>31</sup> mentre le donne ne sono esenti e girano liberamente “adobando novias y vendiendo solimán labrado y aguas para la cara” (37)<sup>32</sup>, attività che come nel caso di Celestina, risultano più che altro pretesti per entrare nelle case e coprire altri traffici meno leciti. Tali occupazioni delle donne ebree erano già state evocate del resto alla fine del *mamotreto* V, quando l'autore anticipa la presentazione della famiglia della “Napolitana”, madre di Rampín, enumerando i vari belletti che la donna e le figlie sapevano preparare e aggiungendo “y lo que no sabían se lo hacían enseñar de las judías, que también vivían con esta plática, como fue Mira la judía (que fue de Murcia), Engracia, Perla, Jamila, Rosa, Cufa, Cintia y Alfarutía” (27)<sup>33</sup>, citando in tal modo una serie di nomi ebraici femminili, che possono essere ricondotti alla tradizione sefardita. Due donne ebree di nome Mira ad esempio sono citate nella *Descriptio Urbis* del 1527.<sup>34</sup> Da successive spiegazioni di Rampín veniamo a sapere di altre

<sup>27</sup> “La vedo già che coi cristiani si farà cristiana, e con i giudei, giudea, e con i turchi, turca, e con i nobili nobile, e con i genovesi, genovese e coi francesi, francese, perché ha la risposta pronta per tutti”

<sup>28</sup> Poco prima era stata Teresa ad usare un'espressione simile: “Ahí veremos si es *de nobis*” [“Così vedremo se è dei nostri”] (34).

<sup>29</sup> Sugli abbondanti riferimenti al cibo e alle preparazioni alimentari, nonché al sottotesto erotico che i termini relativi al cibo configurano nell'opera di Delicado, rimando a Joly 1989, Fourquet-Reed 2004 e Monti 2007: 53-82.

<sup>30</sup> “Ci sono qui dei giudei? E hanno rapporti coi cristiani?”

<sup>31</sup> Il distintivo obbligatorio per gli ebrei che non ne fossero esentati consisteva all'epoca nell'indossare una corta mantella rossa; in seguito fu sostituito da un segnale giallo (Blustein 1921: 88-89).

<sup>32</sup> “Preparando le spose e vendendo sublimato lavorato e acque per il viso”.

<sup>33</sup> “E quello che non sapevano fare se lo facevano insegnare dalle giudee, che vivevano anche loro di quest'attività, come Mira, la giudea (che era di Murcia), Engracia, Perla, Jamila, Rosa, Chufa, Cinzia e Alfarutia”.

<sup>34</sup> L'osservazione è di Carla Perugini in Delicado 2004: 54, n. 293.

occupazioni attribuite alle donne ebraiche: insegnare orazioni per le future spose e pratiche di digiuno per partorire entro il primo anno (76). Inoltre, sembra che gli ebrei avessero fama di saper accertare l'autore di un furto e indicare dove si trovasse il malfattore (245).

Sempre nel corso della conversazione con le camiciaie di Pozzo Bianco si possono segnalare altri due riferimenti indiretti al giudaismo, entrambi presenti nella requisitoria di Lozana contro le donne spagnole che l'avevano ospitata di malavoglia la prima notte (*mamotreto* VII). Il primo è il conosciuto elemento antisemitico insito nell'attribuzione di naso e piede di grandi dimensioni – con la correlata allusione alle misure dell'organo sessuale – a un improbabile frate mercedario che si accompagnava a una delle suddette spagnole; l'altro è la formula con cui la Lozana inizia una delle sue veementi esclamazioni – “por el Dios que me hizo...”(32) – che ricorda, anche se in una forma ibrida, la modalità ebraica di riferirsi a Dio in spagnolo, cioè “el Dío”, come si potrà vedere più avanti nella parlata dell'ebreo Trigo (76, 110) e anche in un'esclamazione di Rampín (110).

Lozana è indirizzata dalle camiciaie a casa della già citata “Napolitana”, donna pettegola e impicciona, come “la giudea di Saragozza”, che per questa stessa ragione le potrà essere molto utile. Sebbene nel testo non si chiarisca l'origine di costei, è evidente che appartiene al gruppo dei giudei o dei *conversos* spagnoli. La “Napolitana” parla in spagnolo e Lozana, reduce da un vivacissimo diverbio in catalano con alcune donne maiorchine, si rallegra nel sentirla parlare (“solamente en oïros hablar me alegré”), al che la donna risponde con un detto: “por do fueres, de los tuyos halles”, aggiungendo poi: “quizá la sangre os tira” (41);<sup>35</sup> tutte queste espressioni fanno riferimento a una patria comune se non anche a una comune appartenenza religiosa; la donna è inoltre sposata a un ebreo spagnolo, Jumilla, e anche Rampín, loro figlio, sembra considerarsi tale quando pronuncia la già citata frase “más saben los nuestros españoles...”, oltre al fatto che la guardia che lo arresterà in seguito per aver rubato alcune melanzane lo apostrofa come “spagnolo” (161). In altre parole, quella della Napolitana sembrerebbe essere una famiglia di ebrei sefarditi, riparata prima a Napoli e di lì giunta poi a Roma, in seguito al passaggio del regno di Napoli sotto la dominazione spagnola.

Con la guida di Rampín, la Lozana comincia a girovagare per Roma, facendo domande su tutto quello che vede. Infine – *mamotreto* XVI –, come si è detto, i due entrano nella “judería”, il quartiere degli ebrei, annunciato da un aroma indicato ironicamente da Lozana come di “porchetta arrosto”; Rampín precisa invece di che si tratta: “¿No veis que todos estos son judíos, y es mañana sábado, que hacen el adafina?” (75).<sup>36</sup>

La ragione che spinge là i due protagonisti è quella di incontrare Trigo, un intraprendente usuraio, conosciuto da Rampín. Costui è l'unico personaggio ebreo che viene identificato ripetutamente come tale nel romanzo. Nelle indicazioni dei personaggi che parlano viene indicato indifferentemente come Trigo o “Jodío”.<sup>37</sup> Il fatto è abbastanza sorprendente considerato che tutta la prima parte della vicenda si svolge in ambiente giudaico. Questa sua caratterizzazione farebbe presumere che tutti gli altri attori della storia sono dei *conversos* e non dei veri e propri giudei, ma

<sup>35</sup> “Solo a sentirvi parlare mi sono rallegrata”; “ovunque tu vada cerca i tuoi”; “forse è il sangue che vi spinge”.

<sup>36</sup> “Non vedete che sono tutti ebrei e domani è sabato e preparano l'*adafina*”. L'*adafina* (anche *adefina*) è uno stufato di carne, ceci e fagioli bianchi, piatto tipico della cucina sefardita, preparato la sera del venerdì in pentole di coccio e lasciato al caldo sulle braci fino al giorno di sabato in cui era proibito cucinare.

<sup>37</sup> Come commenta Allaigre (Delicado 1985: 246, n. 12), un *Tregus hebreus* è citato nella *Descriptio urbis* del 1527.

la questione rimane avvolta da un certo grado di ambiguità, come sempre nell'opera del religioso cordovese. D'altra parte, nessuno dei *conversos* che ci presenta Delicado risulta essere un cristiano convinto. Tornando a Trigo, non risulta chiaro neppure se si tratta di un ebreo italiano o di un sefardita anche se è più probabile questa seconda ipotesi dato che si esprime in castigliano e si rivolge in questa lingua anche alla moglie. Comunque sia, la rappresentazione che fa di lui Delicado è un curioso insieme di cliché letterari sui giudei e di pennellate di grande vivezza e con sapore di autenticità. Tra gli stereotipi che gli vengono attribuiti, oltre alla venerazione per l'oro e l'astuzia, il più divertente è senza dubbio l'attribuzione di un linguaggio infarcito di proverbi e modi di dire: "ensarta tantos refranes como el mismo Sancho Panza" dice infatti di lui Allaigre (Delicado 1985: 283, n. 24).<sup>38</sup> Inoltre, come abbiamo già detto, usa più volte l'espressione "el Dío".<sup>39</sup>

Trigo intuisce alla prima occhiata che la disinvolta andalusa, incontrata per strada insieme a Rampín, rappresenta un ottimo investimento; li invita perciò a casa sua. Insieme a loro, anche noi entriamo nella casa dell'ebreo, dove si svolge una divertente e movimentata scena durante la quale Lozana, in seguito all'astuto mercanteggiare di Trigo, riceverà tre ducati per la vendita di una pietra preziosa per la quale ne aveva chiesti all'inizio venti e otterrà in prestito abiti nuovi – nuovi per lei, ma in realtà usati – e gli arredi – anche questi già passati per molte mani – per una casa che lo stesso Trigo le procura. Appena installata in questa nuova dimora, riceverà la visita del primo cliente, un maestro di sala ansioso di "conoscerla", mandatole dall'usuraio, a cui l'uomo aveva anticipato due ducati per l'affitto del letto.

Da questo punto in poi, Lozana sarà in grado di cavarsela da sola e in breve, come era stato pronosticato dalle camiciaie di Pozzo Bianco, conoscerà e sarà conosciuta in tutta Roma. Come si è detto, nella seconda e nella terza parte dell'opera, la vita di Lozana continuerà ad essere rappresentata attraverso un turbinio di incontri, propiziati dal suo multiforme ingegno che le permette di esercitare contemporaneamente i diversi mestieri di prostituta, ruffiana, venditrice di belletti e rimedi, indovina, consigliera, dama di compagnia ecc., e nello stesso tempo di godersi più che passabilmente la vita, ma l'allargarsi del suo raggio di azione la porterà a sconfinare oltre i limiti del gruppo sociale che l'ha accolta in un primo tempo. Gli uomini e le donne che incontra sono quasi sempre forestieri come lei e delle più diverse nazionalità, ma anche se molti sono di origine spagnola, non vi sono più accenni alla loro appartenenza religiosa.

In ogni caso la babele di nazionalità e di lingue che ritroviamo nell'opera di Delicado finisce per disegnare un vero e proprio affresco della città eterna, vista con gli occhi degli emigranti che vi si affollano e che esercitano traffici più o meno leciti in un clima di tolleranza dovuta certo più alla rilassatezza dei costumi che a una scelta ideologica. Lozana tratta indifferentemente con tutti e in tutto il libro solo la circospezione delle camiciaie ("potremmo parlare senza paura") sembra alludere a un clima di sospetto tra cristiani ed ebrei o convertiti, anche se poi, a ben guardare, gli elementi di antisemitismo che si possono leggere tra le righe non sono pochi. In ogni caso la *Lozana* è sicuramente la sola opera letteraria spagnola scritta dopo l'editto di espulsione del 1492 nella quale i due protagonisti sono fortemente caratterizzati dalla loro appartenenza alla minoranza etnico-religiosa esecrata e nella quale vediamo interagire con tanta disinvoltura giudei, *conversos* e cristiani. Del resto, non è un caso che questo romanzo, completamente agnostico e privo di senso

<sup>38</sup> "Inanella tanti proverbi come lo stesso Sancho Panza".

<sup>39</sup> A questo proposito si può segnalare un'altra particolarità linguistica dell'opera che rimanda a un contesto ebraico e cioè l'uso di "sabato" come sinonimo di settimana. Cfr. pp. 179, 222, 240.

religioso, sia stato scritto e pubblicato fuori della Spagna, in Italia, e che d'altra parte anche la sua storia sia ambientata in una città italiana.

Roma, le cui lettere, lette al contrario, formano la parola spagnola "amor", è infatti nei primi decenni del Cinquecento, nella visione di Delicado, una città nella quale sostanzialmente esiste una completa libertà, non priva di pericoli, come spiega Silvio all'Autore, che questa volta interviene nel dialogo in veste di personaggio:

AUTOR – No se lo consentirían, esto y otras mil supersticiones que hacen, en España.

SILVIO – Pues por eso es libre Roma, que cada uno hace lo que se le antoja, agora sea bueno o malo y mirá cuánto, que si uno quiere ir vestido de oro o de seda, o desnudo o calzado, o comiendo o riendo, o cantando siempre vale por testigo, y no hay quien os diga mal hacéis ni bien hacéis y esta libertad encubre muchos males (129).<sup>40</sup>

Il Sacco dell'esercito imperiale e poi l'avvio della Controriforma si incaricheranno di cambiare la situazione, anche se i tentativi di mettere ordine e imporre principi morali alle corrotte gerarchie ecclesiastiche e a una nobiltà litigiosa e parassitaria non riusciranno a modificare di molto lo stato delle cose e a fare le spese del nuovo clima saranno proprio gli ebrei, per i quali nel 1555 papa Paolo IV istituì il ghetto e stabilì nuove disposizioni restrittive e autoritarie.

#### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Allaigre, Claude (1995), "Sobre judíos y conversos en *La Lozana Andaluza*", in Irene Andres-Suárez, ed., *Las dos grandes minorías étnico-religiosas en la literatura española del Siglo de Oro: los judeoconversos y los moriscos*, Parigi, Les Belles Lettres, pp. 37-50.
- Blustein, Giacomo (1921), *Storia degli ebrei in Roma dal II sec. AC*, Roma, Casa Libraria Editrice Italiana Maglione-Strini (<http://www.archivio-torah.it/libretti/ebreiroma/ebreiroma1.pdf>).
- Caffiero, Marina, Esposito, Anna, eds., (2011), *Judei de urbe. Roma e i suoi ebrei: una storia secolare*, Roma, Ministero per i Beni e le Attività culturali. Direzione generale per gli Archivi.
- Delicado, Francisco (1985), *La Lozana Andaluza*, ed. di Claude Allaigre, Madrid, Cátedra.
- Delicado, Francisco (1998), *Ritratto della Lozana andalusa*, trad. di Teresa Cirillo Sirri, Roma, Roma nel Rinascimento.
- Delicado, Francisco (2005), *Ritratto di Graziana l'andalusa*, trad. di Carla Perugini Milano, Greco & Greco.
- Delicado, Francisco (2006), *La Lozana andaluza*, edición y estudio preliminar de Jaques Joset y Folke Gernert, Barcelona, Galaxia Gutember-Círculo de Lectores (Biblioteca Clásica).
- Domínguez Ortiz, (1992), *Los judeoconversos en la España moderna*, Madrid, Mafre.
- Esposito, Anna (1995), *Un'altra Roma. Minoranze nazionali e comunità ebraiche tra Medioevo e Rinascimento*, Roma, Il Calamo.
- Gnoli, Domenico (1894), "Descriptio urbis o censimento della popolazione di Roma avanti il sacco borbonico", *Archivio della Società Romana di Storia Patria*, XVII, pp. 375-520.
- Gnoli, Domenico (1931), "La Lozana Andaluza e le cortigiane nella Roma di Leon X", *Nuova Antologia*, LXVI, 1411, gennaio 1931, pp. 165-196.

<sup>40</sup> "A. – In Spagna questo non sarebbe consentito e neanche le altre mille superstizioni che si fanno qui. S. – Proprio per questo Roma è libera, perché ognuno fa quello che gli pare, vuoi che sia bene, vuoi che sia male, e guardate fino a che punto, che se uno vuole andare vestito d'oro o di seta, o nudo o calzato, o mangiando, o ridendo, o cantando, tutto vale, e non ci sarà nessuno che vi dica fate male o fate bene, e questa libertà nasconde molti mali".

- Fourquet-Reed, Linnette (2004), *Protofeminismo, erotismo y comida en La Lozana Andaluza*, Potomac, Scripta Humanistica.
- Guillén, Claudio (1963), "Un padrón de conversos sevillanos", *Bulletin Hispanique*, LXV, 1-2, pp. 49-98.
- Infessura, Stefano (1890), *Diario della città di Roma*, ed. di Oreste Tommasini, Roma, Forzani & C.
- Ioly Zorattini, Pier Cesare (2000), ed., *L'identità dissimulata. Giudaizzanti iberici nell'Europa cristiana dell'età moderna*, Firenze, Olschki.
- Joly, Monique (1989), "A propósito del tema culinario en *La Lozana Andaluza*", *Journal of Hispanic Philology*, 13, pp. 125-133.
- Joset, Jaques (1993), "De los nombres de Rampín (I)" in Manuel García Martín, Ignacio Arellano, Javier Blasco, Marc Vitse, eds., *Estado actual de los estudios sobre el Siglo de Oro*, II, Salamanca, Universidad de Salamanca, pp. 543-548.
- Kamen, Henry (1995), *Una sociedad conflictiva: España 1469-1714*, Madrid, Alianza.
- Kamen, Henry (1998), *The Spanish Inquisition: A Historical Revision*, New Haven e London, Yale University Press.
- Márquez Villanueva, Francisco (1973), "El mundo converso de *La Lozana andaluza*", *Archivo Hispalense*, LVI, 171-173, pp. 87-97, anche in Idem, *De la España judeoconversa. Doce estudios*, Barcellona, Bellaterra, 2006, pp. 245-256.
- Monti, Silvia (2007), *La Lozana di Delicado e le altre*, Verona, Fiorini.
- Pike, Ruth (1969), "The conversos in *la Lozana Andaluza*", *MLN*, LXXIV, pp. 304-308.
- Perugini, Carla (1999), "Contaminaciones ideológicas en *La Lozana Andaluza*", *Insula*, 635, novembre, pp. 10-11.
- Roth, Cecil (1991), *Storia dei marrani: l'odissea degli «ebrei invisibili» dall'Inquisizione ai giorni nostri*, Milano, Serra e Riva.
- Sanfilippo, Matteo (2009), "Roma nel Rinascimento: una città di immigrati", in *Le forme del testo e l'immaginario della metropoli*, a cura di B. Bini e V. Viviani, Viterbo, Sette Città, pp. 73-85.
- Sicroff, Albert A. (1985), *Los estatutos de limpieza de sangre: controversias entre los siglo XV y XVII*, Madrid, Taurus.
- Schwarzfuchs, Simon (1970), "Controversie nella comunità di Roma agli inizi del secolo XVI", in Daniel Carpi, Attilio Milano, Umberto Nahon, eds., *Scritti in ricordo di Enrico Sereni. Saggi sull'ebraismo romano*, Milano-Gerusalemme, Fondazione Sally Mayer, pp. 136-137.
- Toaff, Ariel (1992), "Ebrei spagnoli e marrani nell'Italia ebraica del Cinquecento. Una presenza contestata", *La rassegna mensile d'Israel*, serie II, 58, pp. 47-59.
- Toaff, Ariel (1996), "Gli ebrei a Roma", in Corrado Vivanti, ed., *Gli ebrei in Italia. Storia d'Italia. Annali*, XI/1, Torino, Einaudi.

**SILVIA MONTI** • Former Full Professor in Spanish Literature at Università degli Studi di Verona, Dipartimento di Lingue e Letterature straniere.

**E-MAIL** • [silvia.monti@univr.it](mailto:silvia.monti@univr.it)

# THE ROLE OF THE MERCHANTS IN THE LINGUISTIC HISTORY OF THE SEPHARDIC JEWS

---

*Laura* MINERVINI

**ABSTRACT** • A thorough appreciation of the role of the merchants in Sephardic linguistic history is still a desideratum, from which the whole field of Jewish studies would benefit. The first step in this line of research should be the edition of a corpus of merchants' letters, that could act as an important source for the study of Judeo-Spanish. The language history of Judeo-Spanish – as most language histories of the Western hemisphere – is based primarily on printed texts and thus tells the story of the printed language. More precisely, it tells the story of the literary and formal texts from high registers printed in a few cities (Salonika in the 16th century, Istanbul and Izmir in the 18th century), so most of the Judeo-Spanish speaking world has not been covered by up-to-date research. Handwritten documents such as merchants' letters can fill the “blank spaces” left by traditional language histories and constitute the basis of a language history from below in its own right.

**KEYWORDS** • Judeo-Spanish; Sephardim; Sephardic merchants; Sociolinguistics.

1. The role played by merchants in the economic, social, and cultural history of the Jews of Spanish or Portuguese descent has been duly recognized by scholars, but their contribution to Sephardic linguistic history must be further examined. The topic may be approached from two viewpoints: a purely linguistic one relies on the availability of a fair amount of documents written by merchants (letters, notebooks, quitclaims, etc.), while a broad sociolinguistic one is based on various types of historical sources on Jewish trade activities (e.g., travelers' accounts, statutes and regulations, records of conflicts within and outside the Jewish community, etc.).

2. A rich *corpus* of reliable texts – i.e. texts edited according to philological principles – is needed in order to compare their language and style to contemporary texts (printed and handwritten, literary and practical). Such a comparison would display similarities and unprecedented differences (particularly in terms of the lexicon) at various levels.

In spite of the paucity of published Sephardic merchants' letters until now, we can try to issue some general remarks on their contents. Letters often dealt with private affairs but also contained references to business, usually sent to a member of the family clan. As a matter of fact, the Sephardic Jewry throughout the Mediterranean was connected in a network of professional and family ties, and long-distance relations were fostered by letters and notes that freely mixed personal and professional matters.

Sephardic merchants' letters tend to present a strong formal structure (Quintana 2007, 300-301): they normally begin with an opening ritual greeting in which the sender relates his health and well wishes to the addressee. In vernacular letters, this part is often in Hebrew or contains He-

brew words and phrases, depending on the writer's competence; abbreviations and Biblical quotations are frequently used.

This is the beginning of a letter written by Yişhaq ben Abraham Bruneto, living in Cairo in second half of the 16<sup>th</sup> century:

*L(i-šu'atkha) q(ivviti) YY. Señor padre, corona de mi cabeza, sabrés como estamos de salud, t(odah) l(a-El), ainsí oigamos de vosotros, amen* (Quintana 2007, 298–299) [I have waited for your salvation, Lord. My lord and father, crown of my head, you know that we are healthy, thank God, and the same may we hear of you, amen]<sup>1</sup>

Greetings may be sharply abridged, although they are seldom lacking. Here is the beginning of a letter written by Yosef del Corral to his brother (in Navarre or Northern Castile during the second half of the 15<sup>th</sup> century):

*Ahi ašer ke-našši, y(išmarekha) h(a-Šem), sabed que vos enbío 2 pares çapatos* (Minervini 1992 I, 336–337)<sup>2</sup> [My brother that I have in my soul, may the Lord protect you, you know that I send you two pairs of shoes.]

Thus, “a rich repertoire of colorful and polite phrases” was at the disposal of the letter writers. These expressions of piety, affection, and gratitude may seem insignificant, but they deserve attention since “the phrases constantly used in a society are indicative of what it regards as ‘natural,’ as universally valid, as accepted standards” (Goitein 1988, 2).

After the ritual greeting, Yişhaq Bruneto introduces the main issue pertaining to economic transactions – the sales and purchases of different goods:

*Y como venda el S(efer) T(orah), os mandaré los 3 ducados de la compra y de la ganancia, asegún lo que se vendiere a el tempo, si querés asperar, y si querés agora los 3 ducados, os lo mandaré luego, afilu que no aya vendido el S(efer) T(orah)* (Quintana 2007, 299–300) [And as soon as I sell the Book of Torah, I will send you three silver coins of the purchase and the gain, according to what is sold at that time, if you want to wait, and if you want the three silver coins now, I will send them to you immediately, although I have not yet sold the Book of Torah.]

In a short letter sent by a merchant whose first name was Menaḥem to the English consul in Aleppo, possibly from Izmir at the beginning of the 17<sup>th</sup> century:

*día de jueves, a oras de medio día, vino la nave ingleza con ropa de ferrarezes: dizen que ay cantidad de ropa y moneda por p[a]go d'él, maz el que avía se vendió a razón de 24, y lo que ay en magazenes les dieron 25, s[i] querén dar más puede ser que den por 25 ve-heši* (Minervini 2011, 334)<sup>3</sup> [On Thursday at noon the English ship arrived, with cloth from Ferrara: they say that there is plenty of cloth and money to pay for it, but what was sold was at the rate of 24 and what was in warehouses they gave 25, if they want to give more possibly they give it for 25 and a half.]

And in a letter sent from Egypt by an anonymous merchant to his commercial partners in Leghorn (Livorno) in 1734:

*y si podran azer el negocio de dicho aspur con los razos y mandarmelo con dicha nave, les quedaré muy ovligado por cavza que el razo, en no vendiendose en Ramasan, cale dexarlo en magazén asta el otro Ramasan* (CUL, TS 16.349).<sup>4</sup> [And if you can trade the above mentioned safflower together with

<sup>1</sup> The letter is written in Hebrew script, as all the others quoted below; I slightly modified Quintana's transliteration. The first sentence is a quotation from Gen. 49: 18.

<sup>2</sup> The letter was previously published by Cantera Burgos (1971).

<sup>3</sup> The letter was previously published by Lewis (1981).

<sup>4</sup> This letter was transcribed by Aldina Quintana, to whom I am very grateful for her generosity.

the satin cloth, and send it to me with the same ship, I will be very thankful, since the silk which is not sold in Ramadan has to be kept in warehouses until next Ramadan.]

Afterwards, some information about mutual relatives is requested or provided. Once more, in Yişhaq Bruneto's letter:

Y escrevime largamente de todo, y cómo está Perla q[ue me dizen] que ya se fue a *Mişrayim* con su marido, y cómo está *Şemuel* y [...] *Rivqah* con su marido y *Raḥel* (Quintana 2007, 300) [And write me largely about everything, and how is Perla, whom I was told went to Cairo with her husband, and how is *Şemu'el* [...] and *Rivqah* with her husband and *Raḥel*.]

Finally, another letter from Yosef del Corral demonstrates the closing greetings and wishes. Again, in vernacular letters, this part is replete with Hebrew words and phrases:

A mi señor don *Şemuel*, que se lo enco[mi]enda mi señor padre, y(*işmerehu*) *h(a-Şem)*, e todos nos otros, a don Moşeh, mi señor ermano, e a mis ermanas nos saludad, e a mi sobrinos, y(*işmerem*) *ş(uram) v(iḥayyehem)*. *Şalom lekha ki-reşonka ve-ki-reşon aḥikha* (Minervini 1992 I, 356) [Best regards to my lord don *Şemu'el*, to whom my father – may God preserve him – and all of us address our salutations, and to don Moşeh, my lord and brother, and to my sisters and my nephews, may their rock (i.e. God) preserve them and give them life. Peace to you according to your will and to the will of your brother.]

In Yişhaq Bruneto's letter:

*Mikhael* os beza las manos [...] munch]as encomiendas de mi parte y de parte de *Ester* [...] doña Dulsa, *m(i-naşim) b(a-ohel) t(evorakh)*, y que el Dio nos ajunte [...] *ve-şalo(m)* (Quintana 2007, 300) [Mikhael kisses your hands [...] many regards from me and Ester [...] lady Dulsa, blessed shall she be above women in the tent, and may God gather us [...], and goodbye.]<sup>5</sup>

And, more concisely, in the anonymous 1734 letter:

Que el *Ş(em) yit(barekh)* de todo guarde y los prospiere, *a(men) k(en) y(ehi) r(aşon)*, *ve-şalo(m)* (CUL, TS 16.349) [May the Lord, bless Him, protect you from everything and let you thrive, amen, so be God's will, and goodbye.]

This formal structure is found in most Sephardic letters from the 15<sup>th</sup> to the 19<sup>th</sup> century. Indeed, this form developed from the traditional epistolary structure, which was originally more complex – in Latin rhetoric, *salutatio, exordium, narratio, petitio, conclusio*. The art of writing letters was part of the curriculum in Jewish schools, and manuals and models circulated among teachers and scribes (Quintana 2010a, 321-322).

From the scanty examples quoted above, the linguistic features of these merchants' letters are still evident from a lexical viewpoint. The presence of loanwords is easily noticeable:

- *aspur* (or *ospur*) < Turkish *aspur* "safflower, bastard saffron"
- *ramasan* < Arabic *ramaḍān* "ninth month of the Muslim year"
- *magazén* < Italian *magazzino* "warehouse."<sup>6</sup>

Many more could be detected by examining the full text of each letter. In fact, the abundance of loanwords may be considered a peculiarity of merchants' language

<sup>5</sup> The Hebrew sentence is a quotation from Jud. 5:24.

<sup>6</sup> The forms *magazeno, magazenu, magasen*, etc. may be found in ancient Italian texts, along with the more common *magazzino* (cf. TLIO). They are all loanwords from Arabic *maḥzan* (or, possibly, from the plural form *maḥāzin*), that is also the origin of Spanish *almacén*. The Italianized form *magacén / magazén* occurs in a few 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> century Spanish texts (cf. Corominas & Pascual 1980 I, 180; CORDE).

non regolata direttamente dal gusto, né dalla moda, né dal generico prestigio socio-culturale delle lingue in causa, ma piuttosto assoggettata alla necessità – ancor prima che all’opportunità – di chiamare le cose con il loro nome in realtà alloglotte (Cella 2010, 57) [directly ruled neither by taste, nor by fashion, nor by the general socio-cultural prestige of the languages at stake; rather, affected by the necessity – even more than by the advisability – of calling things by their own name in foreign realities.]

Relevant phonetic, morphological, and syntactic features can also be identified in these texts; for example, the personal object-pronoun *os* “you” in Yişhaq Bruneto’s letter or the 3<sup>rd</sup> person plural undiphthongized form *queren* in the Izmir letter. The former is seldom used in later Judeo-Spanish texts while the latter is extremely common. It is worth repeating that only a detailed comparative analysis of different kinds of texts could ascertain how innovative merchants were in their use of written vernacular. Such an analysis could also help recognize various diachronic, diatopic, and diastratic layers. The category of the “Sephardic merchants” is a broad one: it includes businessmen engaged in international trade and peddlers as well as people residing in big cities, small villages, and mid-sized towns throughout a multi-secular history.

3. This point brings us to a more nuanced sociolinguistic approach emphasizing the role of the merchants as a social group, first in the diffusion and normativization of the Sephardic vernacular, and later in confrontation with Western European languages. As is well known, Judeo-Spanish (or Ladino) is a Castilian-based supraregional variety developed from the 16<sup>th</sup> century onwards in the Jewish communities of the Ottoman Empire and Morocco. In its early period, Judeo-Spanish incorporated phonetic, morphological, syntactic, and lexical elements from other Iberian languages and dialects (Portuguese, Aragonese, Catalan, Leonese, etc.). It later received elements from the other languages with which it was in contact (Turkish, Arabic, Greek, Serbo-Croatian, Bulgarian). These elements are responsible for most of its internal lexical differences.

It has to be stressed that Judeo-Spanish, even in its formative stages, was far less fragmented and dialectalized than would be expected: the convergence of Castilian was apparently immediate,<sup>7</sup> the process of koineization took place in the first generations after the settlement, the fluctuation between accepted and rejected features was relatively limited. We posit that a process of mutual accommodation occurred among speakers, deleting the most salient features of their own dialects and preserving the less marked forms (Penny 1992, 2000, 174-193; Quintana 2006, 295-318, 2017; Varvaro and Minervini 2007-2008).<sup>8</sup> The elaboration of the new Judeo-Spanish variety was parallel to the linguistic assimilation of Jews of different linguistic backgrounds that was part of the Sephardization of the Ottoman Jewry that took place in many areas in the empire (Hacker 1987; Rozen 1994, 2002, 87-98; Ben-Naeh 2008, 420-431).<sup>9</sup>

The rise of Judeo-Spanish, by both its speed and effectiveness, defies our common assumptions about the process of “new dialect formation.” The first generations of Sephardic exiles, native speakers of different Iberian dialects, were scattered over an enormous area where different languages were spoken and written. There was nothing comparable to the modern mass media system.

<sup>7</sup> No printed texts in any other Iberian language were found in the Ottoman Empire, while in Italy and in Northern Europe, Portuguese printed texts addressed a Jewish or *converso* audience.

<sup>8</sup> The formative process of Judeo-Spanish is thus interpreted within the framework of the “dialects in contact” research set up by Trudgill (1986).

<sup>9</sup> The social and cultural process of Sephardization has not always implied the linguistic assimilation of non-Sephardic Jews; this occurred mainly in the Balkans, Greece, and Anatolia.

Moreover, Judeo-Spanish was not supported by any cultural or political institution; in their limited autonomy, Jewish institutions like law courts used Hebrew. No vernacular grammar was written for centuries and no academy or school ever worked in order to set a vernacular standard. Still, we do not find the proliferation of norms that we would expect in the early written texts. Lodge (1993, 95) offers some insight on this:

The defining characteristic of non-standardized languages is not the absence of norms but their proliferation in response to the local needs of the loosely networked social groups which make up the speech community. It is reasonable to suppose the existence of local norms, supralocal (regional) norms and eventually supraregional norms. Standardization involves the progressive elimination of alternative norms through the selection of one norm which is superimposed on the rest.

We have reason to believe that merchants were among the social forces in the Sephardic speech community that contributed to the elaboration and diffusion of supralocal norms.<sup>10</sup> They were clearly part of a network that needed “a set of shared linguistic norms” for its own sake whose writing activity involved “the imposition of uniformity upon a class of objects [an] the suppression of variation” (Lodge 1993, 23).

An interesting first-hand testimony is provided by Emmanuel (the son of Isaac) Abuaf, a merchant examined in 1600 by the Tribunal of the Inquisition in Pisa. When asked how old he was, his profession, and how long he had been living in Pisa, he answered:

Interrogatus quanti anni habbia et che professione è la sua e quanto tempo è che si trova in Pisa, respondit: Io ho 28 anni, sono hebreo e faccio mercantia qui in Pisa di comprare e vendere particolarmente robbe di Levante come ciambellotti e cose simili e sono circa sett'anni ch'io sono in Pisa. Interrogatus quanto tempo è che venne di Spagna o di Portogallo, respondit: Io non sono venuto di Spagna né di Portogallo né mai ci sono stato né negoziato in detti paesi. Interrogatus se lui habbia la lingua spagnuola e dove l'ha imparata, respondit: Io so la lingua castiliana, se bene parlo italiano et l'ho imparata domesticamente in casa di mio padre perché tutti gl'Hebrei levantini la parlano universalmente come cosa certa. Interrogatus che non è verissimile che s'impari la lingua d'una provincia estranea senza esservi stato massime esattamente che, praticando con altri, si potria bene imparare qualche parola ma non esattamente tutta la lingua e scriverla, respondit: Io ho giurato dire la verità e la dirò, vostra signoria si potrà informare che, non solamente in tutto il Levante, ma in Venetia et in Ancona e Ferrara e qui in Pisa, i nostri fanciulli hebrei li precettori, che di sei anni gl'incominciano a insegnare la Scrittura, gliela leggono in lingua spagnuola interpretandola e tutti li traffichi e commertii in Levante si tengono in spagnuolo con caratteri hebraici, ma io tengo li miei libri in lingua italiana con carattere italiano e così non vi è difficoltà che gl'Hebrei sappino la lingua spagnola ancorché siano nati fuori di Spagna (Ioly Zorattini 1997, 76-77) [When asked how old he was and what was his profession and for how long he has been in Pisa, he answered: I am 28 years old, I am a Jew and I am a merchant here in Pisa, buying and selling stuff from the Levant like camlets and similar things, and I have been in Pisa for about seven years. When asked how long ago he came from Spain or Portugal, he answered: I did not come from Spain or Portugal, I have never been there and I never traded in those countries. When asked if he were a Spanish speaker and where he learned the Spanish language, he answered: I know the Castilian language although I can speak a good Italian, and I learnt it [Castilian] familiarly in my father's home because all the Levantine Jews speak it widely without a doubt. When asked if it were unlikely that it would be possible to learn to speak and write the language of a foreign land without ever being there, as one could learn some words from talking with other people

---

<sup>10</sup> The importance of the written variety (*scripta*) used by traders and public officers in long-distance communication is stressed by Folena (1992, 241-242).

but not exactly the whole language, he answered: I swore to tell the truth and I will tell it. Your Lordship may be informed that not only all over the Levant but in Venice, in Ancona, in Ferrara, and here in Pisa, the tutors who teach our Jewish children (from six years old) the Holy Scriptures read to them in Spanish and interpret the text. All dealings and trades in the Levant are done in Spanish in Hebrew script, but I have my books in Italian in Latin script, so it is not baffling that Jews could know Spanish even if they were born outside Spain.]

Emmanuel Abuaf was charged with apostasy by the Inquisition – from the Jewish perspective he belonged to the class of the *anusim* (Jews forcibly converted to Christianity that could return to Judaism) but from the Christian perspective he was a *converso* (or a New Christian) who was not allowed to return to the religion of his ancestors. The linguistic issue is thus of crucial importance: to the Tribunal, Abuaf's proficiency in Spanish proved that he had spent his youth in Spain – where Jews were banned since 1492. Abuaf, on the other hand, argued that it proved nothing, since (Judeo-)Spanish was the common language of the Mediterranean Jewish world and it was possible to learn it everywhere. He was also specific about its domains of usage, namely school – as a support to the study of the Holy Texts – and commerce. Another defendant in Pisa in 1600, Mair Lombroso (Pisa 1600), addressed an important domain omitted by Abuaf, that of the sermons:

in Salonic tutti gl'Hebrei e la maggior parte de Turchi parlano spagnuolo et qui et in Venetia et in tutto il Levante li nostri rabini non fanno le prediche in altra lingua che in lingua spagnuola (Ioly Zorattini 1991, 347) [In Salonika, all the Jews and most of the Turks speak Spanish, and here [in Pisa] and in Venice and all over the Levant, our rabbis do not preach in any other language but Spanish.]

Emanuel Abuaf's testimony underscores the mention of the Hebrew script as the common way of writing (Judeo-)Spanish among the Levantine Jews. Modern scholars call *aljamiado* any Romance text written in the Arabic or Hebrew alphabet. Indeed the Iberian Jews and Muslims largely used this system for vernacular texts. The aforementioned 1734 letter written in Egypt explicitly states:

las respuestas de mis cartas me las mandarán de esta letra de *rašī*, no de otro (CUL, TS 16.349) [You will send the answers to my letters in this *rashi* script, not in any other.]<sup>11</sup>

The request was probably inspired by a desire for secrecy – an obvious requirement in the world of traders and businessmen. However, it is conceivable that a Sephardic Jew dwelling in the Levant in the early 18<sup>th</sup> century was simply more at ease reading and writing his own vernacular in Hebrew script than in the Latin alphabet. The situation was different in Italy or the Netherlands where Jews were involved in a variety of social activities entailing the use of Latin script on a daily basis. Emanuel Abuaf maintained that Italian was his favorite business language and that his notebooks were written “con carattere italiano” [in Italian script]. This was not – or at least not only – a *captatio benevolentiae* for an Italian court but reflected the linguistic reality of a group of multilingual Sephardic Jews.

This multilingualism is further proved by an examination of the mail sent from 1704 to 1746 by the merchants Moses Ergas and Isaac Silvera in Leghorn to their commercial partners all over

---

<sup>11</sup> *Rashi* refers to a Sephardic semi-cursive handwriting and typeface based on the name of Rabbi Shelomoh Yiṣḥaḳi (1040-1105). To distinguish his commentaries on the Talmud and Bible from the texts themselves, early Hebrew typographers employed different typefaces – square for the texts, semi-cursive for his commentaries.

the Mediterranean. 9,568 of 13,760 letters were written in Italian and 4,101 in Portuguese, often peppered with Spanish words and expressions. Only one letter, addressed to a Persian Jew, was written in Hebrew. However, Hebrew words are scattered throughout the texts, especially reference to Jewish festivals and legal contracts (Trivellato 2009, 178). The high percentage of Italian mail (70%) is particularly significant considering that Ergas' and Silvera's native language was Portuguese, as was the case for many Western Sephardic Jews. They were referred to as "Ponentines" who lived in the thriving communities of Leghorn, Venice, Amsterdam, Hamburg, and London, and were properly described as "reluctant cosmopolitans" (Swetschinski 2000).

The fact that Ergas and Silvera were based in Leghorn clearly helps explain the massive use of Italian in their correspondence. Additionally, in the aftermath of the medieval diffusion of Italian dialects among sailors and traders in the early modern period, Italian gained the status of a vehicular language in the Ottoman Empire and Barbary States. There, it was often used by political and administrative authorities when dealing with Europeans. An extremely simplified form of Italian known as *lingua franca* – "the language of the Franks" (i.e., the Westerners) – apparently circulated among European slaves in Algiers, Tunis, Tripoli, and other coastal cities (Minervini 2006, 2010; Baglioni 2010, 19-27, 259-269; Bruni 2013, 135-214; Banfi 2014, 106-146, 213-252).

Sephardic Jews, who often "acted as middlemen across political frontiers" (Trivellato 2018, 148), could not ignore such a crucial element of the Mediterranean linguistic reality. On the contrary, they were deeply involved in the diffusion of written Italian in the Levant and the Maghreb where they often acted as middlemen and chancery scribes (Baglioni 2011). It is not by chance that the verso of the above letter from Izmir contained an inscription in rudimentary Italian written in Latin letters:

Al m(ol)to ill(ustrissi)mo sig(nor)e colle(ndissi)mo sig(nor)e consolo per la nation ingleza in Allepo (Minervini 2011, 334) [To the very distinguished Sir, honorable Sir, the consul of the English nation in Aleppo.]

The Mediterranean expansion of the Ergas & Silvera commercial firm was not an exceptional case. The polyglot composite of Sephardic merchants was a major force in the spread of Judeo-Spanish and the definition of its norms. As a consequence of the activity of such talented Ponentine merchants, a new character emerged in the 17<sup>th</sup> century Ottoman Jewish society. The *Franco* was a Western (usually Italian) Jew trading in the Levant, often a long-time resident but not a subject of the Port. As citizens of a European state, the Francos were exempted from paying head taxes and granted lower customs duties; they were also guaranteed privileges and concessions concerning commercial and civil disputes, rights to religious worship, protection from local powers, etc. (Rozen 1992; Trivellato 2009, 112-131, 2018, 150-151).

The impact of these merchants on Sephardic society was impressive and help exemplify the wider phenomenon of "Port Jews" – individuals dwelling in lively trading centers with a leading role in the transformation of traditional Jewish communities (Sorkin 1999, 2002; Lehman 2005; Ruderman 2010, 34-41). In the 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> centuries, the wealth and social prestige of the Francos' (and later, their engagement in Jewish education) spurred the flow of Western lexical items into Judeo-Spanish (Aslanov 2006, 172-183). Moreover, the Francos greatly concurred with restructuring the linguistic repertoire of the Sephardic Levantine communities – where Italian, French, English, and German would be considered High Languages along with Hebrew. Such restructuring was induced by a deep change in the value system associated to each language and in the long run amounted to the decline of Judeo-Spanish in terms of both status and social functions (Quintana 2010b, 48-51). Finally, the Francos actively took part in the "war of schools" in the Ottoman Jewish community in the late 19<sup>th</sup> century, which kindled, above all, the issues of language instruction and the disruption of the traditional educational system (Rodrigue 2002, 874-889; Minervini 2018, 98-100).

4. A thorough appreciation of the role of the merchants in Sephardic linguistic history through further research is still a *desideratum* from which the whole field of Jewish studies would benefit. The first step in this line of research, as previously stated, should be the edition of a corpus of merchants' letters, that could act as an important source for the study of Judeo-Spanish.

The language history of Judeo-Spanish – as most language histories of the Western hemisphere – is based primarily on printed texts and thus tells the story of the printed language. More precisely, it tells the story of the literary and formal texts from high registers printed in a few cities (Salonika in the 16<sup>th</sup> century, Istanbul and Izmir in the 18<sup>th</sup> century), so most of the Judeo-Spanish speaking world has not been covered by up-to-date research. Handwritten documents such as merchants' letters can fill the “blank spaces” left by traditional language histories and constitute the basis of a language history from below in its own right (Elsass 2014, 156).

## REFERENCES

- Aslanov, Cyril. 2006. *Le français au Levant, jadis et naguère. À la recherche d'une langue perdue*. Paris: Champion 2006.
- Baglioni, Daniele. 2010. *L'italiano delle cancellerie tunisine (1590-1703). Edizione e commento linguistico delle «Carte Cremona»*. Roma: Accademia Nazionale dei Lincei.
- Baglioni, Daniele. 2011. Lettere dall'impero ottomano alla corte di Toscana (1577-1640). Un contributo alla conoscenza dell'italiano scritto nel Levante della prima età moderna. *Lingua e Stile* 46. 3-70.
- Banfi, Emanuele. 2014. *Lingue d'Italia fuori d'Italia. Europa, Mediterraneo e Levante dal Medioevo all'età moderna*. Bologna: il Mulino.
- Ben-Naeh, Yaron. 2008. *Jews in the Realm of the Sultans. Ottoman Jewish Society in the Seventeenth Century*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Bruni, Francesco. 2013. *L'italiano fuori d'Italia*. Firenze: Franco Cesati.
- Cantera Burgos, Francisco. 1971. Cuatro cartas de Laguardia en judeo-español. *Sefarad* 31. 313-317.
- Cella, Roberta. 2010. Prestiti nei testi mercantili toscani redatti di là dalle Alpi. Saggio di glossario fino al 1350. *La lingua italiana. Storia, strutture, testi* 6. 57-99.
- CORDE = Real Academia Española, *Corpus Diacrónico del Español*, <http://corpus.rae.es/cordenet.html> (accessed 09 May 2015).
- Corominas, Joan & José A. Pascual. 1980. *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, 6 vols. Madrid: Gredos.
- Elsass, Stephan. 2014. The Use of Private Letters and Diaries in Sociolinguistic Investigation. In Juan M. Hernández-Campoy & J. Camilo Conde Silvestre, *The Handbook of Historical Sociolinguistics*, Oxford: Wiley Blackwell, 156-169.
- Folena, Gianfranco. 1990. *Culture e lingue nel Veneto medievale*. Padova: Programma.
- Goitein, Shlomo David. 1988. *A Mediterranean Society. The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*. Vol. 5. *The Individual: Portrait of a Mediterranean Personality of the High Middle Ages as Reflected in the Cairo Geniza*. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.
- Hacker, Joseph. 1987. The Intellectual Activity of the Jews of the Ottoman Empire during the Sixteenth and Seventeenth Centuries. In Isidore Twersky & Bernard Septimus (eds.), *Jewish Thought in the Seventeenth Century*, 95-135. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Ioly Zorattini, Pier Cesare (ed.). 1991. *Processi del S. Uffizio di Venezia contro Ebrei e Giudaizzanti (1608-1632)*, vol. IX. Firenze: Olschki.
- Ioly Zorattini, Pier Cesare (ed.). 1997. *Processi del S. Uffizio di Venezia contro Ebrei e Giudaizzanti. Appendici*, vol. XIII. Firenze: Olschki.
- Lehmann, Matthias B. 2005. A Livornese Port Jew and the Sephardim in the Ottoman Empire. *Jewish Social Studies* 11. 51-76.
- Lewis, Bernard. 1981. A Letter from Little Menahem. In Shlomo Morag et al. (eds.), *Studies in Judaism and Islam Presented to Sh.D. Goitein*, 181-184. Jerusalem: Magnes Press.

- Lodge, R. Anthony, 1993. *French: From Dialect to Standard*, London - New York, Routledge.
- Minervini, Laura. 1992. *Testi giudeospagnoli medievali (Castiglia e Aragona)*, 2 vols. Naples: Liguori.
- Minervini, Laura. 2006. L'italiano nell'impero ottomano. In Emanuele Banfi & Gabriele Iannàccaro (eds.), *Lo spazio linguistico italiano e le lingue «esotiche». Rapporti e reciproci influssi*, 49-66. Roma: Bulzoni.
- Minervini, Laura. 2010. Lingua franca (italiano come). In Raffaele Simone (ed.), *Enciclopedia dell'italiano*, vol. I, 802-804. Roma: Istituto dell'Enciclopedia Italiana G. Treccani. [http://www.treccani.it/enciclopedia/lingua-franca-italiano-come\\_\(Enciclopedia-dell'Italiano\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/lingua-franca-italiano-come_(Enciclopedia-dell'Italiano)/) (accessed 09 May 2015).
- Minervini, Laura. 2011. Tres cartas en judeoespañol. In Elena Romero & Aitor García Moreno (eds.), *Estudios sefardíes dedicados a la memoria de Jacob M. Hassán (z"l)*, 331-350. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Minervini, Laura. 2018. Appunti per lo studio della diffusione dell'italiano nelle comunità ebraiche del Mediterraneo orientale. In Francesca Malagnini (ed.), *Migrazioni della lingua. Nuovi studi sull'italiano fuori d'Italia*. Firenze: Cesati, 93-105.
- Penny, Ralph. 1992. Dialect Contact and Social Networks in Judeo-Spanish. *Romance Philology* 46. 125-140.
- Penny, Ralph. 2000. *Variation and Change in Spanish*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Quintana, Aldina. 2006. *Geografía lingüística del judeoespañol. Estudio sincrónico y diacrónico*. Bern: Peter Lang.
- Quintana, Aldina. 2007. Responsa Testimonies and Letters Written in the 16th Century Spanish Spoken by Sephardim. *Hispania Judaica Bulletin* 5. 293-301.
- Quintana, Aldina. 2010a. The Merger of Hispanic Medieval Heritage with the Jewish Tradition in Judeo-Spanish Texts (1): Private Letters. *Hispania Judaica Bulletin* 7. 317-333.
- Quintana, Aldina. 2010b. El judeoespañol, una lengua pluricéntrica al margen del español. In Paloma Díaz-Mas & María Sánchez Pérez, *Los sefardíes ante los retos del mundo contemporáneo. Identidad y mentalidades*, 33-54. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Quintana, Aldina. 2017. La pre-koiné judeoespañola durante las dos primeras generaciones de los expulsados (emigrantes). In Elena Romero, Cristóbal José Álvarez & Elizabeht Fernández (eds.), *Actas del XVIII Congreso de Estudios Sefardíes*. Madrid: CSIC, 223-244
- Ray, Jonathan. 2008. New Approaches to the Jewish Diaspora: The Sephardim as a Sub-Ethnic Group. *Jewish Social Studies: History, Culture, Society* 15. 10-31.
- Ray, Jonathan. 2013. *After the Expulsion. 1492 and the Making of Sephardic Jewry*. New York – London: New York University Press.
- Rodrigue, Aron. 2002. The Ottoman Diaspora: The Rise and Fall of Ladino Literary Culture. In David Biale (ed.), *Cultures of the Jews. A New History*. New York: Schocken Books, 863-885.
- Rozen Minna. 1992. Strangers in a Strange Land. The Extraterritorial Status of Jews of Italy and the Ottoman Empire in the Sixteenth to Eighteenth Centuries. In Avigdor Levy (ed.), *Ottoman and Turkish Jewry*, 123-166. Bloomington (IN): Indiana University Press.
- Rozen, Minna. 1994. Individual and Community in the Jewish Society of the Ottoman Empire: Salonica in the Sixteenth Century. In Avigdor Levy (ed.), *The Jews of the Ottoman Empire*, 215-273. Princeton – Washington: The Darwin Press – The Institute of Turkish Studies.
- Rozen, Minna. 2002. *A History of the Jewish Community in Istanbul. The Formative Years, 1453-1566*. Leiden – Boston: Brill.
- Ruderman, David. 2010. *Early Modern Jewry. A New Cultural History*. Princeton – Oxford: Princeton University Press.
- Sorkin, David. 1999. The Port Jews: Notes Toward a Social Type. *Journal of Jewish Studies* 50. 87-97.
- Sorkin, David. 2002. Port Jews and the Three Regions of Emancipation. In David Cesarani (ed.), *Port Jews. Jews Communities in Cosmopolitan Trading Centres, 1550-1950*, 31-46. London – Portland (OR): Frank Cass.
- Swetschinski, Daniel M. 2000. *Reluctant Cosmopolitans. The Portuguese Jews of Seventeenth-Century Amsterdam*. Oxford – Portland (OR): The Littman Library of Jewish Civilization.
- TLIO = Istituto dell'Opera del Vocabolario Italiano, *Tesoro della Lingua Italiana delle Origini*, <http://tlioweb.ovi.cnr.it> (accessed 09 May 2015).

- Trivellato, Francesca. 2009. *The Familiarity of Strangers. The Sephardic Diaspora, Livorno, and Cross-Cultural Trade in the Early Modern Period*. New Haven – London: Yale University Press.
- Trivellato, Francesca. 2018. Jews and the Early Modern Economy. In Jonathan Karp & Adam Sutcliffe (eds.), *The Cambridge History of Judaism*, vol. VII, *The Early Modern World, 1550-1815*. Cambridge: Cambridge University Press, 139-167.
- Trudgill, Peter. 1986. *Dialects in Contact*. Oxford: Blackwell.
- Varvaro, Alberto & Laura Minervini. 2007-2008. Orígenes del judeoespañol. *Revista de Historia de la Lengua Española* 2-3. 147-172, 149-195.

**LAURA MINERVINI** • is Full Professor in Romance Philology and Linguistics at Università di Napoli Federico II.

**E-MAIL** • [laura.minervini@unina.it](mailto:laura.minervini@unina.it)

# I SEFARDITI NEI PRINCIPATI ROMENI\*

---

*Felicia* WALDMAN

**ABSTRACT** • *The Sephardic Communities in the Romanian Principalities.* The paper traces the history of the Sephardic Jewish community of the Principalities of Wallachia and Moldavia, from its origins in the 16<sup>th</sup> century to the mid-20<sup>th</sup> century, through some of its pivotal moments and of its most influent members. Based on official documents and narrative sources, the settlement of the Sephardim in the medieval Romanian Principalities is reconstructed in its social, economic, linguistic and cultural complexity: the author discusses Sephardic settlement from within the Ottoman Empire, but also from Italy and Central-Western Europe, reconstructs the relations with the Ashkenazi community, especially in modern and contemporary times, and presents some prominent figures of the Sephardic community and their contribution to the development of modern Romania economy and politics.

**KEYWORDS** • Romanian Jews; Sephardim; Romanian Principalities; Diaspora.

1. Sebbene i mercanti ebrei spagnoli siano transitati per i Principati romeni anche prima dell'espulsione del 1492 (addirittura, secondo lo storico Nicolae Iorga, gli ebrei sarebbero stati gli unici ad utilizzare, prima del 1480, la rotta Costantinopoli-Silistra-Galați per raggiungere l'Europa), solo dopo essersi stabiliti nell'Impero Ottomano i sefarditi avrebbero varcato i confini di Valacchia e Moldavia per formare comunità stabili, insediandosi nelle città di Bucarest, Iași, Craiova, Turnu Severin, Corabia, Calafat, Turnu Măgurele, Ploiești, Giurgiu, Constanța, Brăila etc. Più tardi i sefarditi sarebbero venuti nei Principati anche partendo da Vienna e da varie città italiane (ad esempio, molti arrivarono da Trani, da cui il diffuso cognome Mitrani), ma la maggioranza continuò a essere formata da coloro che arrivavano dal vicino Impero.

Occorre inoltre menzionare che l'attecchimento generalmente bendisposto nei confronti degli ebrei di cui in generale diedero prova i principi di Valacchia e Moldavia contribuì all'insediamento dei sefarditi in terra romena. Secondo lo storico Mayer Abraham Halevy, poiché i primi sefarditi giunsero in Valacchia già nel 1496 (Denize 2005: 63), ovvero a meno di cinque anni dall'espulsione dalla Penisola iberica, la storia dei sefarditi nei Principati romeni può essere divisa in due tappe distinte: 1496-1711 (anno di intronizzazione del primo principe fanariota, in Moldavia) e 1711-1821 (anno della *zaveră*, ovvero della sollevazione greca contro il dominio turco, che ebbe profonde conseguenze anche nei Principati romeni) (Halevy 1931: 16).

---

\* Traduzione dal romeno di Jessica Andreoli.

2. La presenza sefardita nelle terre romene è registrata per la prima volta a Bucarest, nel XVI secolo. Un documento emesso nel 1550 dal principe Mircea Ciobanul (Mircea il Pastore) attesta l'esistenza di alcuni ebrei tenutari di "botteghe" o con una certa "posizione". L'informazione è corroborata dai *responsa* del Rabbino capo della città di Salonicco, Samuel de Medina, emanati nello stesso anno, dietro richiesta di alcuni ebrei di Bucarest, a proposito della morte di un cor-religionario della città. Nei *responsa* troviamo anche molti dei loro nomi, tutti di chiara origine sefardita ottomana: Habib Amato, Isaac Rufus, Iuda ben Gerson, Iuda e Iosef Rufus, David ibn Usa, Abraham ben Eliezer, Jacob ben Habib, Samuel Estrelega. È interessante notare che ritroviamo i nomi di Habib Amato e Samuel Estrelega in un secondo *responsum*, emesso nel 1559, questa volta dal rabbino Iosef Caro di Nicopoli, a proposito di un certo Moise Vidal, inviato dal fratello, Solomon ibn Benvenist, a riscuotere debiti in Valacchia e ucciso da uno dei debitori, un gentile di Dridov, nei pressi di Bucarest. La menzione di sefarditi nella capitale valacca a nove anni di distanza dimostra la stabilità della loro presenza in queste terre (Eskenasy 1986: 30-31, 34).

Benché vi siano menzionati già al tempo di Stefano il Grande (Ștefan cel Mare) (1457-1504), in Moldavia gli ebrei sefarditi si stabilirono soprattutto durante il principato del nipote, Stefano (Ștefan) IV (1517-1527), poco dopo l'espulsione dalla Spagna. Il loro numero crebbe grazie all'apporto di correligionari provenienti dalla Bulgaria ottomana, stabilitisi in Moldavia per ragioni tanto economiche quanto politiche (Kerem 2013: 96). Più tardi, successivamente alla rivolta dei cosacchi nella Polonia del tempo, capeggiata da Bogdan Chmielnicki (1648-1649), agli ebrei sefarditi ottomani di Iasi, il cui stabile insediamento in questa zona era segnalato nel 1656 dal viaggiatore svedese Conrad Jacob Hildebrandt (Eskenasy 1986: 104), si affiancarono, dietro invito del 1658 da parte del principe Giorgio (Gheorghe) Ghica (1658-1659), gli ashkenaziti, che li avrebbero presto superati di numero. Dal passaggio in Moldavia del viaggiatore russo di origine olandese Leon Peres Balthasar von Campenhausen (1746-1808) durante la guerra russo-turca del 1781-1791 apprendiamo che i sefarditi ottomani qui stabilitisi al tempo di Stefano IV parlavano e scrivevano ancora in spagnolo, anche se in lettere ebraiche (ladino) (Denize 2005: 63).

Da una relazione di viaggio del 1619 del famoso erudito Iosef Solomon Delmedigo, già discepolo di Galileo Galilei, sappiamo che nel 1580 la comunità ebraica di Iași era guidata dal rabbino, medico e cabalista Solomon ben Aroyo, sefardita di origine italiana, proveniente probabilmente dalla famiglia Arbib di Salonicco, sotto il quale Delmedigo studiò per 11 anni. L'informazione è confermata anche da un altro viaggiatore, Paolo Bennicio di Malta, che passò per la capitale moldava nel 1632 (Kara 1997: 14). Da Mayer Abraham Halevy, inoltre, sappiamo che i diritti e doveri della "gilda" (rom. *breaslă*) degli ebrei erano stati stabiliti tramite bolla principesca al più tardi nel 1622 (il documento era in suo possesso) e confermati 44 anni dopo, nel 1666, con una ulteriore bolla, dal principe Iliăș Alexandru (1666-1668) (Gherner, Wachtel 1939: 9).

Il commercio sefardita tra l'Impero Ottomano e i Principati romeni si intensifica nella seconda metà del XVII secolo, quando incontriamo sempre più spesso mercanti ebrei che attraversano la Valacchia e la Moldavia e creditori che accordano ai principi locali il prestito delle somme necessarie all'ottenimento del trono, a indicare il loro coinvolgimento nella vita non solo economica ma anche politica dei Principati. Alcuni principi, come Emanuele Aaron il Tiranno (Aron Tiranul) di Moldavia (1591-1592; 1592-1595), aumentarono le imposte per poter pagare i debiti contratti con i creditori sefarditi ottomani (cosa che in genere serviva a ben poco), mentre altri, come Michele il Prode (Mihai Viteazul), principe di Valacchia (1593-1601) nonché, contemporaneamente, di Transilvania (1599-1600) e Moldavia (1600), pensarono bene di risolvere il problema uccidendoli, come ricordato dall'umanista ungherese di Transilvania Stephanus Zamosius (István Szamosközy) (Eskenasy 1986: 64).

In questo periodo sono attestate comunità stabili, oltre che nelle capitali di Bucarest e Iași, anche in altri centri, come Craiova in Valacchia, registrata dal 1650, o Focșani in Moldavia, dal

1700, e sul finire del secolo i dati sugli ebrei sefarditi si moltiplicano. Li menziona, per esempio, il missionario Urbano Cerri in un rapporto del 1676-1678 a Papa Innocenzo XI, dicendo che “a Bucarest si trovano molti turchi ed ebrei, ma ebrei della Turchia, ricchi, giunti insieme ad altri elementi orientali” (Spielmann 1988: 226). L’informazione è parzialmente corretta, poiché accanto ai sefarditi provenienti soprattutto dall’Impero Ottomano, a Bucarest si erano già stabiliti anche ebrei ashkenaziti, fuggiti dall’Ucraina e dalla Polonia a causa dei massacri della già ricordata rivolta dei cosacchi del 1648-1649 (anche se Halevy 1931 sostiene che ci fossero ebrei ashkenaziti a Bucarest fin dal 1550).

3. La maggioranza dei documenti seicenteschi che parlano degli ebrei sefarditi della Valacchia, tuttavia, risalgono al principato di Costantino (Constantin) Brâncoveanu (1688-1714). Il *Regesto del Tesoro (Condica Visteriei)* del 1649-1701, ad esempio, indica con precisione le somme versate dalla “gilda dei giudei” (*breasla jidovilor*), inclusi quelli di Bucarest, quale contributo al pagamento di tributi e imposte dovuti al Principe (Spielmann 1988: 3). Le case degli ebrei erano situate nella parte sud-est di Bucarest, nel sobborgo (*mahala*) di Jignița, dove si trovava anche la loro sinagoga, che sarebbe poi stata fatta abbattere dal successore di Brâncoveanu nel 1714. Ci è noto anche il nome di un medico, tale “Avram il giudeo” (*Avram jidovul*), conosciuto anche come autore di un libro di specialità pubblicato a Frankfurt/Main nel 1700, il quale, insieme ad altri colleghi cristiani, aveva cura della salute di Brâncoveanu” (Giurescu 1966: 271; a p. 358 Giurescu ricorda anche „Mahalaua Popescului”). Sempre il *Regesto* ci informa sull’ammontare esatto dell’onorario pagato dal Principe ad Avram per i suoi servizi (un cavallo e 20 talleri), così come sulle frequenti e importanti somme di denaro prese a prestito e pagate da Brâncoveanu ad alcuni ebrei di Costantinopoli e Adrianopoli (Spielmann 1988: XL, 4-6, 9).

Benché molti principi, come Radu Leon (Valacchia, 1664-1669) o Alexandru Iliș (Valacchia 1616-1618, 1628-1629; Moldavia 1620-1621, 1631-1633), abbiano spesso fatto ricorso ai servizi tanto dei medici sefarditi quanto dei prestatori (*zaraf*) di Costantinopoli, nel corso del secolo la tolleranza religiosa nei confronti degli ebrei comincia a scemare, situazione che si riflette anche nella comparsa di misure restrittive di natura economica rivolte agli ebrei. Il culmine viene raggiunto nel 1714, quando, come racconta Anton Maria del Chiaro, per ottenere consensi e far dimenticare il proprio ruolo nell’uccisione del suo predecessore Brâncoveanu, il nuovo principe Stefano (Ștefan) Cantacuzino (1714-1716) decreta – oltre che l’abrogazione della tassa sul bestiame e l’esenzione del clero dagli obblighi fiscali – anche la demolizione della “sinagoga degli ebrei, ancorché si trovi in un luogo remoto, e ordina con forza che costoro non si raccolgano più insieme per fare le loro preghiere” (Spielmann 1988: 22-23). Nonostante questo, però, grazie alle buone relazioni commerciali, gli ebrei sefarditi dell’Impero Ottomano continuano a venire nei Principati danubiani per tutto il XVIII secolo.

4. Nel 1730 la comunità sefardita di Bucarest è riconosciuta per la prima volta come un’entità indipendente dal principe Nicola Maurocordato (Nicolae Mavrocordat) (Moldavia, 1709-1710, 1711-1715; Valacchia, 1715-1716, 1719-1730), grazie all’influenza di Daniel de Fonseca e Celebi Mendes Bally. Se la personalità di spicco della comunità sefardita del XVI secolo è certo Iosef Nassi della famiglia Mendes – il marrano portoghese che tra il 1566 e il 1579 ebbe presso la Sublime Porta influenza tale da essere nominato Duca di Naxos e delle Cicladi e da vedersi offrire da parte del sultano Selim II, nel 1571, il trono stesso di Moldavia, che però fu abbastanza intelligente da rifiutare, accontentandosi del ruolo di intermediario tra i principi romeni e i creditori sefarditi di Costantinopoli e del monopolio del commercio del vino in Moldavia (Kerem 2013: 95) –, l’inizio del XVIII secolo è stato, senza dubbio, l’epoca di gloria di Daniel de Fonseca, tenuto in grande stima tanto nell’Impero Ottomano quanto in Occidente.

Come risulta dalla lettera con cui l'ambasciatore gli consente di passare al servizio del Principe valacco, pur assicurandolo nello stesso tempo della continuata protezione della Francia, de Fonseca venne "sottratto" da Maurocordato all'ambasciata francese di Costantinopoli, dove questi aveva servito per 17 anni (Spielmann 1988: 33). È grazie a de Fonseca che conosciamo molto della celeberrima biblioteca del Principe fanariota, della quale il marrano decifrò e copiò numerosi manoscritti greci, mettendoli a disposizione di eruditi francesi e italiani, e rese note, tramite una vasta corrispondenza, le collezioni, in cui il posto d'onore era occupato – come nel caso di Brâncoveanu – da una serie di manoscritti ebraici. Come scrive de Fonseca stesso in una lettera del 14 settembre 1731 inviata al direttore della Biblioteca Reale di Parigi, "in tutto il Levante non si trovano manoscritti [di maggior valore] di quelli della biblioteca del Principe di Valacchia, che ha promesso consentirmi di copiare quelli di cui avremo necessità [...]" (Spielmann 1988: 60-61).

Sempre al 1730 risale anche la prima scuola maschile ebraica di Bucarest (Spielmann 1988: 23, nota 4), e dopo la metà del XVIII secolo sempre più mercanti ebrei vengono menzionati a Bucarest, e non in un luogo qualunque, ma nel centro commerciale stesso della città. Nel 1762, ad esempio, sappiamo che il mercante ebreo Solomon (a quel tempo nome indubbiamente sefardita) teneva una casa in affitto nel complesso della famosa locanda (*han*) Șerban Vodă, nella zona più favorevole al commercio (Giurescu 1966: 271), mentre nel 1777 altri due ebrei, Marco (di nuovo un nome di sonorità sefardita) e Haim, sono menzionati in un atto di misurazione di una proprietà del Principe nel sobborgo di San Giorgio Vecchio (Sf. Gheorghe Vechi) (Benjamin, Spielmann, Stanciu 1999: 180).

Nelle botteghe di questi mercanti si vendevano tabacco, cotone, ferro, riso, funi, rame, stivali, sale e articoli per la casa, ma anche gioielli. I pochi di loro che avevano diritto alla proprietà di case e negozi grazie a speciali decreti principeschi si occupavano anche di transazioni immobiliari, in cui li ritroviamo tanto in qualità di venditori quanto in veste di compratori. Il principale ramo di attività degli ebrei sefarditi e ashkenaziti nella Valacchia di fine XVIII-inizio XIX secolo è la produzione e il commercio di bevande alcoliche, come dimostrano le distillerie menzionate in diversi documenti del periodo, costruite in luoghi messi a disposizione dal principe (Benjamin, Spielmann, Stanciu 1999: LVIII). Altre attività praticate erano il commercio di prodotti manifatturieri (*lipscănia*; in particolare il commercio di stoffe) e l'artigianato, soprattutto i mestieri legati alla lavorazione dei prodotti tessili (sarti, merciai, cappellai), del pellame (calzolai, legatori di libri), del vetro (finestrai, vetrai), dei metalli (stagnini), dei prodotti alimentari (panettieri, formaggiai), molti ebrei essendo sia produttori (artigiani) sia venditori (commercianti). Le esenzioni accordate dai principi agli orefici e agli argentieri ebrei dimostrano l'apprezzamento di cui questi godevano all'epoca. I prestatori di denaro locali erano pochi, i grandi creditori essendo di fatto quelli di Costantinopoli. Una sfilza di altri mestieri diversi (cenciaioli, ambulanti, carrettieri, osti, ma anche interpreti, medici ecc.) completa quest'immagine (Cernovodeanu 2003: 69).

5. Nel 1811 appare anche lo statuto *Hevra Kaddisha* degli ebrei sefarditi, che regola i doveri dei membri nei confronti dei loro confratelli in caso di malattia o decesso, così come le azioni di solidarietà e carità a cui si devono conformare tutti i membri della società. Sei anni più tardi, nel 1818, il principe di Valacchia Giovanni (Ioan) Caragea (1812-1818) approva la richiesta degli ebrei sefarditi di costruire una sinagoga sul terreno comprato nel sobborgo della capitale noto come Mahalaua Popescului, "dal momento che là una qualche chiesa non c'è", chiedendo che intorno ad essa si costruisca "un alto muro". La sinagoga, il Grande Tempio Spagnolo o Cahal Grande, fu eretta nel 1819 sulla strada più tardi ribattezzata Negru Vodă, al nr. 12, per iniziativa di Gabriel Cohen e Marcu Aschlech. A causa del terreno sabbioso, l'edificio dovette essere ristrutturato nel 1853 e ricostruito nel 1890, in stile moresco, secondo i piani di Grigore Cerkez e a spese di Solomon Halfon, nipote dell'omonimo banchiere vissuto a inizio secolo; all'inaugurazione par-

tecipò anche l'allora sindaco di Bucarest, Pache Protopopescu. Ristrutturata nel 1938, la sinagoga venne danneggiata assai gravemente durante la ribellione dei Legionari della Guardia di Ferro nel gennaio del 1941; mai ricostruita, venne definitivamente demolita nel 1955 (Parusi 2007: 168, 388).

Sulla vita degli ebrei al tempo del principe Caragea abbiamo informazioni non solo dai documenti dell'epoca, ma anche da un libro, *Lettres sur la Valachie*, scritto dal segretario svizzero del Principe, Francois Recordon, e pubblicato a Parigi nel 1821. Da Recordon sappiamo, ad esempio, che i cinque-seimila ebrei che al tempo vivevano in Valacchia erano concentrati per lo più a Bucarest, Craiova e Ploiești, dove potevano valorizzare al meglio il loro talento commerciale e la competenza nei mestieri in cui eccellevano, e pur godendo in generale della libertà di culto concessa dal principe dovevano comunemente far fronte agli insulti del popolino, soprattutto nelle zone urbane, dove gli abitanti più intolleranti si facevano un vanto del perseguitarli. Nonostante questo, sottolinea Recordon, ancorché denigrati e privi di alcuni dei vantaggi assicurati agli altri cittadini, gli ebrei di Bucarest sono buoni mariti e buoni genitori, amanti della famiglia che cercano la quiete tra le mura domestiche e aiutano i correligionari nel momento del bisogno, non mendicano e osservano con rigore le prescrizioni religiose (Recordon 1821: 76-79).

Durante il principato del successore di Caragea, Alessandro Nicola (Alexandru Nicolae) Șuțu (1818-1821), la "gilda" degli ebrei diventa una "corporazione". Secondo il registro delle corporazioni degli artigiani e di quelle a base "etnica", in cui troviamo anche i nomi e le occupazioni dei membri della corporazione degli ebrei di Bucarest, nell'ultimo trimestre del 1820 essa contava 127 artigiani, suddivisi in 32 unità fiscali (*lude*) (Benjamin, Gyemant 1988: 462). Nella lista compaiono cambiavalute-prestatori di denaro, orafi, argentieri, ambulanti, un negoziante di stoffe (*lipscan*) di nome "Moise Bavaniste" (probabilmente Benvenisti, chiaramente sefardita), un macellaio, un "cancelliere ebreo", distillatori, stagnini, calzolai, sarti, merciai, spillai, sensali, un incisore di sigilli, un intagliatore di pipe ecc. (Giurescu 1966: 272). Grazie allo storico Nicolae Iorga sappiamo il nome di quattro mercanti ebrei registrati due anni prima, nel 1818: Abraham de Lion, Isac Elias Kohen, Moses Zisu și Efraim Nahmias (Iorga 1939: 207).

Da una lettera di protesta indirizzata nel 1832 dalla congregazione degli ebrei spagnoli al generale russo Pavel Dmtrievič Kiselëv (Kiseleff), Presidente plenipotenziario dei Divani di Moldavia e di Valacchia (1829-1834), abbiamo notizia anche dell'umiliante giuramento – *more judaico* – imposto agli ebrei in questo periodo (Benjamin, Gyemant 1988: 62).

6. Sebbene comincino ad organizzarsi in modo autonomo, in generale le comunità sefardite collaborano con quelle ashkenazite, di propria iniziativa oppure costrette, come nel celebre caso di Ploiești del 1830, quando il Rabbino capo Haim Focșaner di Bucarest interviene in una disputa tra le due comunità locali stabilendo che avrebbero dovuto godere dei medesimi diritti all'interno di una struttura comune e proibendo la creazione di strutture separate (Benjamin, Gyemant 1988: 19).

D'altra parte, nel 1823 abbiamo un documento emesso dall'Agenzia d'Austria in Valacchia in cui si esprime soddisfazione per l'assenso accordato sia dalla comunità ashkenazita che da quella spagnola riguardo al compenso per i servizi resi a entrambe le comunità dal "maestro" di corporazione (*staroste*) Anselm Brayer, nominato dall'Agenzia (Benjamin, Gyemant 1988: 492-493). Quindi quando, nel 1832, la congregazione degli ebrei di Bucarest si lamenta con il Consiglio amministrativo straordinario dell'esistenza di alcune irregolarità nel giudicare le cause tra ebrei e nella riscossione delle imposte dovute al Tesoro di Stato, nello spirito delle bolle principesche preesistenti, con cui venivano stabiliti i doveri degli ebrei, il Consiglio decide che tutte le controversie tra ebrei debbano essere presentate al "sindaco" (*vornic*) della città, e che per la riscossione delle imposte dovute allo stato siano eletti, con mandato di due anni, due rappresentanti degli ebrei

spagnoli e due di quelli ebrei “polacchi” (*lehi*), ciascuno responsabile per la propria corporazione. Il Rabbino capo (*hahambaşa*) e i maestri avrebbero dovuto essere scelti tra gli ebrei dei Principati, mentre i rappresentanti si sarebbero occupati delle controversie tra i membri della congregazione, avvertendo la *Agie* – l’istituzione preposta al mantenimento dell’ordine pubblico – nel caso in cui si fossero manifestati problemi (Benjamin, Gyemant 1988: 34-35).

Sei anni più tardi, di nuovo insieme, le due comunità indirizzano al principe Alexandru Ghica (1834-1842) una lettera di ringraziamento per l’attenzione riservata agli ebrei, considerati “un’importante fonte di benefici per la comunità” (Benjamin, Gyemant 1988: 150-151), e, sempre insieme, nel 1845 – come racconta la stampa dell’epoca – i rappresentanti degli ebrei spagnoli e “polacchi”, tenendo ciascuno un caloroso discorso, partecipano all’accoglienza del principe Gheorghe Bibescu (1843-1848), di ritorno nella capitale con la moglie (Benjamin, Gyemant 1988: 396).

In tal senso, le buone relazioni con le autorità sono confermate anche dalla lettera del 1845 con cui il leader della Comunità degli Ebrei Spagnoli di Bucarest Iancu Cohen informa il capo del Dipartimento dell’Interno (l’equivalente dell’attuale Ministero degli Interni) Barbu Ştirbei per informarlo che la rispettiva comunità sta costruendo una sinagoga nuova nella già ricordata Mahalaua Popescului e invitarlo a essere patrono dell’edificio, chiamato Sinagoga della Pace (Benjamin, Gyemant 1988: 401-402). È inoltre interessante ricordare che molte volte a guida di una comunità si trovava il membro dell’altra: è il caso del noto Iacob Isaac Niemirower (1872-1939), rabbino ashkenazita che fu a capo di una comunità sefardita, o del celebre filologo Moses Gaster (1856-1939) (anche se le sue origini sono poco chiare: la madre era ashkenazita russa, mentre l’origine del padre, console onorifico dell’Olanda a Bucarest, la cui famiglia proveniente da Austria e Polonia, è controversa; Berkowitz 2019).

7. Il contributo degli ebrei allo sviluppo della vita industriale e commerciale della Valacchia è sottolineata dallo storico Constantin C. Giurescu, il quale afferma che essa è stata favorita anche dalla rete di banche nata in questo periodo, che assicuravano il credito in condizioni migliori rispetto al passato. I banchieri e le case di credito più piccole esistevano già dalla prima metà del XIX secolo. Citiamo in tal senso Solomon Halfon, di cui si è conservata una lettera cifrata del 17 settembre 1830 a lui indirizzata dal boiario Ştefan Hagi-Moscu, la cui bancarotta, nel 1838, a seguito della contestazione di alcune polizze a Vienna, colpì molti bucarestini che gli avevano affidato non solo i propri risparmi ma anche le doti delle figlie, i soldi dei figli minori e, a volte, l’intero capitale; e Manoah Hillel, il cui ufficio bancario è bruciato nel grande incendio del 1847, il quale con il proprio testamento lasciò i suoi importanti averi all’Università di Bucarest per borse e premi. Questi banchieri davano prestiti, sebbene con tassi di interesse alti, e intrattenevano relazioni di collaborazione con istituti stranieri, a nome dei quali emettevano e onoravano polizze (Giurescu 1966: 168-169).

L’importanza dell’attività di Hillel Manoah – così come quella di Solomon Halfon, anch’egli creditore dello stato valacco e donatore nel 1895 di una somma di 20.000 lei per borse di studio e premi all’Università di Bucarest – è dimostrata da molti documenti dell’epoca, che mettono in luce il fatto che a differenza dei casi precedenti, in cui i principi contraevano debiti personali con i prestatori ebrei, in questi casi abbiamo a che fare con prestiti accordati allo Stato stesso. Così, accanto alla patente emessa da Grigore IV Ghica (1822-1828) nel 1827, con cui in ragione dei servizi resi al principato Hillel Manoah e suo fratello Israel venivano esentati dal pagamento dei tributi al Tesoro e ricevevano diversi privilegi (Benjamin, Gyemant 1988: 548), si è conservata anche la lista dei prestiti accordati al Tesoro stessa nel 1836, da cui risulta che nel periodo gennaio-agosto Manoah prestò allo stato 61.690 fiorini d’oro (*galbeni*) e 1.950.085 lei (Benjamin, Gyemant 1988: 131; nella lista troviamo anche Solomon Halfon, con 2.860 fiorini e 90.090 lei).

Questi fu inoltre fornitore dell'esercito, come risulta dall'atto emesso a tal proposito dal Ministero della Guerra nel 1837. Un anno più tardi lo troviamo di nuovo gratificato, per i servizi resi al Tesoro, con un decreto firmato stavolta dal principe Alexandru Dimitrie Ghica. Anche all'epoca di Bibescu lo stato si avvale dell'assistenza di Manoah, come mostra il rapporto del Tesoro al Principe del 1843 sull'intesa avuta col finanziere, per cui questi avrebbe dovuto procurare monete d'argento di piccolo taglio, cinque e tre kreuzer, necessarie per una normale circolazione monetaria in Valacchia per un valore totale di 10.000 fiorini (Benjamin, Gyemant 1988: 147, 174, 300-301).

A proposito dei sefarditi nella Valacchia del XIX secolo ci è rimasta la testimonianza del dottor Iuliu Barasch:

L'altra parte della popolazione israelita di qui si compone dei cosiddetti franchi o spagnoli; essi si comportano secondo il costume del paese, ovvero da valacchi, e parlano tra loro un dialetto spagnolo-castigliano, che di certo in bocca loro è ora più o meno corrotto. Non possono capirsi con i cristiani e con gli ebrei polacchi se non in lingua romena. Gli ebrei dell'intero Oriente, come per esempio quelli di Costantinopoli, Smirne, Salonico ecc. hanno tutti la stessa origine. Tra essi vi sono molte famiglie ricche e rispettate (Benjamin, Gyemant 1988: 261-262).

Certamente, però, non giunsero in Valacchia soltanto i sefarditi ricchi. Molti vennero come rifugiati dalla Bulgaria e dalla Dobrugia durante la guerra russo-turca del 1828-1829; ad esempio, nell'ottobre del 1831 erano presenti a Giurgiu, sulla riva romena Danubio, 20 mercanti sefarditi fuggiti da Silistra, sulla riva bulgara, che chiedevano in base a una legge del 1830 di essere esonerati dalle tasse per tre anni in quanto rifugiati di guerra (status che venne loro riconosciuto). Altri tre mercanti rifugiatisi a Călărași nel 1836, al momento della resa di Silistra, chiedevano fosse loro consentito di stabilirsi a Bucarest (Mateescu 1998: 63).

**8.** Non occorre tuttavia dimenticare che la fine del XIX secolo è stato il periodo più nefasto per gli ebrei romeni. I *Regolamenti Organici* del 1831 (Valacchia) e 1832 (Moldavia) implementati dal protettorato zarista stabilito dal Trattato di Adrianopoli (1829) misero in circolazione nei Principati Danubiani i primi provvedimenti legali antisemiti, a causa dei quali molti ebrei chiesero la protezione dei consolati stranieri di recente apertura (Russia 1782, Austria 1783, Francia 1796, Gran Bretagna 1803). Nonostante la Rivoluzione del 1848 l'avesse inclusa tra le proprie richieste (non solo perché banchieri e imprenditori ebrei come Hillel Manoah o Davicion Bally sostenevano il movimento, ma anche per una reale consapevolezza della necessità di modernizzazione dei Principati romeni) e il principe Alessandro Giovanni (Alexandru Ioan) Cuza (Principe dei Principati Uniti di Moldavia e Valacchia dopo la loro unione personale del 1859 e dal 1862, con l'unione effettiva dei due Principati in un nuovo stato, principe di Romania) l'avesse decretata insieme ad altre riforme nel 1865, l'emancipazione degli israeliti non venne concessa. Nel 1866, nella prima Costituzione romena che accompagna la salita al trono del nuovo principe, Carlo (Carol) I di Hohenzollern-Sigmaringen, anche gli ebrei precedentemente considerati "nativi" erano etichettati come "stranieri" e praticamente esclusi dalla vita della società romena. Anche il Vecchio Regno nato nel 1881 in seguito all'indipendenza del Principato di Romania dall'Impero ottomano (1877-1878) rifiutò di emancipare in blocco gli ebrei, preferendo la formula della cittadinanza richiesta e accordata individualmente (e selettivamente). Anche se nella seconda metà del XIX secolo una parte dei sefarditi fu ripagata per il loro contributo allo sviluppo dei Principati e poi della neonata Romania con la concessione di alcune facilitazioni (la prima generazione di banchieri) e della cittadinanza *ad personam* (la seconda generazione), la deplorabile situazione generale durò fino alla Costituzione del 1923, con la quale per la prima volta agli ebrei veniva riconosciuta la cittadinanza in blocco. Purtroppo però, con la revisione della legge sulla cittadinanza del 1938 molti di loro l'avrebbero persa nuovamente.

Quanto diversa fosse la provenienza dei sefarditi romeni, e in particolare di quelli bucareshini, ce lo raccontano i cimiteri della congregazione: oggi ne è rimasto soltanto uno, quello di Șoseua Giurgiului, gli altri – quello Budești, quello situato nell'attuale perimetro dei Giardini Cișmigiù e infine quello di Via Sevastopol – essendo stati demoliti. Creato nel 1865, il Cimitero Sefardita di Șoseua Giurgiului ospita ebrei provenienti dalla Turchia (nati a Costantinopoli/Istanbul, ma anche a Smirne/Izmir, Adrianopoli/Edirne ecc.) e dalla Grecia (nati soprattutto a Salonicco, ma anche a Ianina), ma anche da Italia (nati nel piccolo borgo casertano di Caspoli, così come in altre località), Austria (nati a Vienna), Serbia (nati a Belgrado), Macedonia (nati a Skopje) o Francia (nati a Parigi), così come un numero impressionante di ebrei provenienti dalla Bulgaria (la metà dalla sola Rusciuk/Ruse, il resto essendo originario di Silistra, Nicopoli, Vidin, Varna, Dobrič, Stara Zagora, Sofia, Burgas ecc.). Come questi dati evidenziano, nella maggior parte dei casi i sefarditi ottomani che nel XIX secolo giungevano nelle terre romene venivano per restare, e portarono contributi essenziali allo sviluppo del paese nei più diversi ambiti, da quello economico e bancario a quello culturale e artistico.

Tra le personalità sefardite nate in Romania si annoverano banchieri e mercanti come Menachem Elias (1812-1892) e suo figlio Jacques Elias (1844-1923), Mauriciu Blank (1848-1929) e suo figlio Aristide Blank (1883-1960), discendenti della famiglia sefardita Durrera el Blanco, Hillel Manoach (1795-1862) e suo figlio Emanuel Hillel Manoach (1843-?), agenti pubblicitari come David Adania (1865-1932), editori come Leon Alcalay (1847-1920), la famiglia Samitca, la famiglia Benvenisti, uomini di teatro come Maria Ventura (1886-1954), Alexandru Fiñți (1901-1972), Moscu Alcalay (1931-2008) o Rosina Cambos (1951-2012), matematici come David Emmanuel (1854-1941), psicologi come Jacob Levy Moreno (1889-1974), musicisti come Clara Haskil (1895-1960), Filip Lazăr (1894-1936), Leon Algazy (1890-1971), Mauriciu Cohen Lâнару (1848-1928), Alexandru Mandi (1914-2005), Avraham Cohen Bucureșteanu (1840-1877), Benedetto Franchetti (1824-1894), Abraham Levi Ivela (1878-1927), Alberto della Pergola (1884-1942), così come letterati e giornalisti, tra cui Alexandru Vona (nato Alberto Henrique Samuel Bejar y Mayor, 1922-2004), Raoul Siniol, Ezra Alhasid (1916-2005).

### Per concludere

Dopo che nel 1931 la Congregazione degli Israeliti di Rito Sefardita ha festeggiato i 200 anni dal riconoscimento del proprio statuto comunitario, e dopo che il suo Rabbino capo, Sabetay Djaen, ha lottato accanto al Rabbino capo di Romania, Alexandru Safran, per salvare gli ebrei durante la Seconda Guerra mondiale, nel 1948 il neonato stato comunista sciolse la comunità sefardita, trasformandola in una sezione della Federazione delle Comunità Ebraiche della Romania. Nel 1965 anche questa sezione venne sciolta.

Oggi, di una storia lunga oltre 500 anni non resta che qualche edificio (la cui origine sefardita è praticamente ignorata), un pugno di persone e troppo pochi ricordi, destinati anch'essi, presto, a cadere nell'oblio.

### BIBLIOGRAFIA

- Benjamin, Lya, Ladislau Gyemant (eds.) (1988), *Izvoare și mărturii referitoare la evreii din România*, vol. 3, partea I, Federația Comunităților Evreiești din Republica Socialistă România, Centrul de documentare, Hasefer, București.
- Benjamin, Lya, Mihai Spielmann, Sergiu Stanciu (eds.) (1999), *Izvoare și mărturii referitoare la evreii din România*, vol. 3, partea a II-a, Hasefer, București.

- Berkowitz, Michael (2019), *Moses Gaster*, <https://www.ucl.ac.uk/library/special-collections/moses-gaster>, consultato in data 19.10.2019.
- Cernovodeanu, Paul (2003), "Regimul evreilor sub fanarioți (1711-1821)", in *Evreii în societatea și conștiința istorică românească*, CSIER, București.
- Denize, Eugen Bernard (2005), "The Sephardic Jews in Wallachia and Moldova, Sixteenth to Nineteenth Centuries", in Paul Cernovodeanu (ed.), *The History of the Jews in Romania*, vol. 1, *From its Beginnings to the Nineteenth Century*, Goldstein-Goren Diaspora Research Center, Tel Aviv University.
- Eskenasy, Victor (ed.) (1986), *Izvoare și mărturii referitoare la evreii din România*, vol. 1, Federația Comunităților Evreiești din Republica Socialistă România, Centrul de documentare, București.
- Gherner, H., Beno Wachtel (1939), *Evreii ieșeni în documente și fapte*, Tipografia Opinia, Iași.
- Giurescu, Constantin C. (1966), *Istoria Bucureștilor din cele mai vechi timpuri până în zilele noastre*, Editura pentru Literatură, București.
- Halevy, M.A. (1931), "Comunitățile evreiești din Iași și București până la zaveră (1821)", in *Sinai – Anuar de Studii Judaice*, vol. III, București.
- Iorga, Nicolae (1939), *Istoria Bucureștilor*, Ediția Municipiului București, București.
- Kara, I. (1997), *Contribuții la istoria obștii evreilor din Iași*, Hasefer, București.
- Kerem, Yitzchak (2013), "The Sephardic Presence in Romania. Tradition and Modernity", in Danielle Delmaire, Lucian Zeev Herșcovici, Felicia Waldman (eds.), *Romania, Israel, France: Jewish Trails, Volume in Honor of Professor Carol Iancu*, Editura Universității din București.
- Mateescu, Tudor (1998), "Evreii din orașul Silistra în timpul stăpânirii otomane", in *SAHIR (Studia et Acta Historiae Iudaerom Romaniae)*, vol. III, Hasefer, București.
- Parusi, Gheorghe (2007), *Cronologia Bucureștilor, 20 septembrie 1459-3 decembrie 1989*, Compania, București.
- Recordon, Francois (1821), *Lettres sur la Valachie*, Lecointe et Durey, Paris.
- Spielmann, Mihai (ed.) (1988), *Izvoare și mărturii referitoare la evreii din România*, vol. 2, partea I, Federația Comunităților Evreiești din Republica Socialistă România, Centrul de documentare, Hasefer, București.

**FELICIA WALDMAN** • is Associate Professor in Hebrew Studies at the University of Bucharest, Center for Hebrew Studies.

**E-MAIL** • felicia.waldman@litere.unibuc.ro



# IL MONDO SEFARDITA NELLA LETTERATURA TEDESCA DA LESSING A CANETTI

---

Riccardo MORELLO

**ABSTRACT** • *The Sefardite World in German Literature from Lessing to Canetti*. The article explores the presence of Sephardic culture in German literature between the 18<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> centuries, through the work of Gotthold Ephraim Lessing, Heinrich Heine and Elias Canetti.

**KEYWORDS** • Sepharad; Lessing; Nathan; Heine; Rabbi; Canetti.

## 1.

Il primo momento di incontro tra mondo sefardita e cultura tedesca si situa nel Settecento, l'epoca in cui si comincia a discutere in termini moderni di emancipazione, assimilazione e di tolleranza religiosa. Gotthold Ephraim Lessing scrive nel 1779 *Nathan der Weise* (*Nathan il saggio*), il "poema drammatico", ispirato a una novella del *Decamerone* di Boccaccio, per celebrare l'ideale della tolleranza, il cardine del pensiero illuminista, testimonianza di un'epoca in cui, come scrisse Cesare Cases "il pathos della ragione era permeato di poesia" (Lessing 1992, p. XXVI). Nel capolavoro di Lessing la saggezza del protagonista e la sua lezione morale consistono proprio nel mostrare come nella presunzione di essere nel vero derivino tutte le storture, i fanatismi e le superstizioni che deturpano la storia dell'umanità. La verità è essenzialmente per Lessing ricerca della verità stessa, come suggerisce la sua celebre affermazione secondo la quale se Dio gli avesse mostrato la Verità nella sua mano destra e nella sinistra soltanto l'esigenza di ricercarla, anche a costo di gravi errori, egli avrebbe preferito scegliere il dono serrato nella mano sinistra, nella convinzione che la Verità appartiene soltanto a Dio (e forse solo da Dio può essere tollerata). La religione era per Lessing questa ricerca continua e inesauribile, mai persuasa di possedere la verità, ma sempre pronta a ridiscutere e correggere le proprie modalità di inseguirla, perché proprio in questa disponibilità e in tale autocontrollo consiste l'universalità della ragione. Alla domanda su quale sia la vera religione, tra cristianesimo, ebraismo ed islamismo, postagli da Saladino, l'ebreo Nathan risponde con la parabola dei tre anelli narrata da Boccaccio nel *Decamerone*. Se dei tre anelli che il padre lascia in eredità ai figli uno solo è autentico e gli altri due perfette imitazioni, per sapere quale dei tre fratelli possieda l'anello autentico si può soltanto osservare quale dia miglior frutto e renda migliore chi lo possiede. Detto evangelicamente: dai loro frutti li riconoscerete. Il messaggio implicito è una lezione di umanesimo laico che dall'oriente sembra illuminare coi suoi raggi le tenebre dell'oscurantismo. Come nell'*Ifigenia in Tauride* di Goethe, o nel finale dell'*Idomeneo*, del *Ratto dal serraglio* o nel *Flauto Magico* di Mozart.

Il grande testo teatrale di Lessing, come sappiamo, era dovuto alla frequentazione e all'amicizia dell'autore con Moses Mendelssohn, il "Socrate berlinese", filosofo ammirato e rispettato da Kant, il modello dell'ebreo Nathan, ricco, ma soprattutto "saggio". Rappresentante di quel movimento che si chiamerà la *Haskalah*, l'illuminismo ebraico, propugnava per gli ebrei askenaziti di lingua Jiddish l'assimilazione alla lingua e cultura tedesca, intese come passaporto di ingresso nella cultura Occidentale. Nato a Dessau nel 1729, trasferitosi a Berlino dove si era affermato come capace imprenditore e fine studioso, Mendelssohn aveva personalmente tradotto in tedesco il Pentateuco, nella convinzione che gli ebrei dovessero abbandonare "die jüdischdeutsche Mundart" ("dialetto ebraico-tedesco") (Tree, 2007, 8), come lui chiamavo lo Jiddish, coltivando nel contempo rapporti di amicizia con Lessing, e confrontandosi con tutti i più importanti intellettuali dell'epoca. Fu coinvolto tra l'altro nel celebre *Spinozastreit*, la controversia circa lo spinozismo, il carattere potenzialmente eversivo del panteismo spinoziano, che tenne impegnati a lungo filosofi e teologi tedeschi. I suoi seguaci, i cosiddetti *Maskilim*, coltivavano più o meno tutti una sorta di filosefarditismo, una idealizzazione del modello sociopolitico e culturale della Spagna medioevale, considerata come culla della cultura ebraica, un momento ideale di simbiosi tra le tre religioni, contrapposta alla storia assai travagliata degli ebrei "tedeschi" dell'Est Europa.

Anche se Lessing ambienta la propria storia all'epoca delle crociate in Terra Santa, sappiamo però che, oltre alla novella di Boccaccio, tra le fonti ispiratrici del dramma possono annoverarsi anche testi della letteratura ebraico-spagnola medioevale, in particolare lo *Schwet Jehuda* (*Lo scettro di Giuda*), di Salomo Ibn Vega, storia delle persecuzioni ebraiche, pubblicata in ebraico e spagnolo (ad Adrianopoli nel 1554) e poi successivamente in Jiddisch a Cracovia e ancora più tardi in latino (ad Amsterdam) e in tedesco. Ma naturalmente anche il pensiero di grandi figure del XIII secolo ben note a Moses Mendelssohn come Moshe ben Maimon (Maimonide) o Abraham Ben Samuel Abulafia, celebre cabbalista che aveva parlato dell'ebraico come lingua universale, capace di riassumere in sé tutte le lingue, e di una ideale fusione tra cristianesimo, islam e giudaismo. Questi vari elementi confluiscono nella lettura laica e moderna di Lessing, che a sua volta, grazie anche al proprio impianto pedagogico e alla enorme risonanza che assunse nel canone letterario classico grazie a Goethe e Schiller, influirà poi a sua volta sul processo di assimilazione degli ebrei askenaziti nella società borghese tedesca e sul filone molto importante del riformismo ebraico (David Freidländer e Israel Jacobsen). Un circolo virtuoso che alimenta quell'aspirazione all'assimilazione che caratterizza il "cammino" degli ebrei orientali verso l'Occidente, destinato assai presto purtroppo ad entrare in crisi.

## 2.

Per un ebreo tedesco della prima metà dell'Ottocento, nell'epoca della restaurazione, era ancora assai difficile, affermare la propria identità, anche per un ebreo assimilato come Heinrich Heine, nato a Düsseldorf da una famiglia di ebrei non osservanti, cresciuto poi ad Amburgo e per il quale la conversione alla fede luterana era stato "il passaporto per la civiltà europea." In quegli anni, infatti, dopo la parentesi napoleonica che aveva segnato l'affermarsi dei diritti per le comunità ebraiche in tutta l'Europa, dopo le guerre antinapoleoniche e la ventata patriottica in Germania, l'atmosfera si era caricata di nazionalismo sciovinistico e di antisemitismo. Tra il 1818 e il 1819 gli ebrei tedeschi erano stati oggetto di episodi di grave intolleranza e di violenze – le cosiddette *Hep Hep Krawallen* – e, pochi anni dopo, nel 1822, in Prussia era stato revocato l'editto promulgato dieci anni prima dal ministro Hardenberg che riconosceva agli ebrei, sia pure con molte limitazioni, pari dignità giuridica e l'accesso alle libere professioni e all'insegnamento universitario. La strada dell'assimilazione, in Francia come in Germania si rivelava incerta, piena di difficoltà e di delusioni. Ai sogni e alle speranze, annunciate dai grandi valori universali umani condivisi

dall'illuminismo, seguiva la dura realtà, segnata da tradimenti e inganni, della loro sofferta ascesa sociale. Heine, poeta ebreo e nello stesso tempo tedesco, avverte con particolare acutezza la precarietà di tale ruolo, vivendo il suo esilio politico parigino come un segno destinale. Nato nel 1797 e cresciuto a Düsseldorf durante l'occupazione francese, si può dire non conoscesse direttamente i soprusi e le angherie a cui erano sottoposti gli ebrei di altre epoche e territori. Grazie all'orientamento liberale della famiglia, appartenente alla ricca borghesia imprenditoriale, Heine viene a contatto con la tradizione e la religione ebraica in maniera non dogmatica, al di fuori della ristrettezza del ghetto, sviluppando un desiderio di libertà e indipendenza intellettuale che lo porrà presto in contrasto con lo spirito commerciale e affaristico della propria famiglia, incarnato dalla figura dello zio amburghese Salomon. Heine ricerca la propria identità attraverso l'esercizio della poesia, concepita secondo i principi del romanticismo tedesco, che faranno di lui uno dei poeti più celebri degli anni 20:

Ich bin ein deutscher Dichter  
Bekannt im deutschen Land;  
Nennt man die besten Namen  
So wird auch der meine genannt. (Liedtke, 1998, 54)

Sono un poeta tedesco  
noto in tutto il paese;  
quando si fanno i nomi migliori  
anche il mio viene citato.

Nello stesso tempo scopre, o riscopre, si riappropria della propria identità ebraica. Negli anni dell'università a Berlino, in quello stesso ambiente romantico al quale sente di appartenere, non solo idealmente, ma anche perché ne condivide molti aspetti, si fa strada l'antisemitismo, anche nelle associazioni studentesche (le *Burschenschaften*) per i cui ideali libertari egli prova simpatia o tra gli intellettuali (Brentano, Fouqué). Negli anni 1821-23 a Berlino, frequentando il salotto di Rahel Levin entra in contatto con un ambiente intellettuale coltissimo, in cui, sia pure precariamente e per breve tempo si è andata delineando una sorta di ideale simbiosi culturale ebraico-tedesca. Nel 1820 egli affronta esplicitamente la tematica ebraica in *Almansor*, tragedia dell'intolleranza religiosa. Ma anche in alcune poesie di questo periodo compare una sorta di nostalgia per la terra perduta dei padri:

In Fichtenbaum steht einsam  
Im Norden auf kahler Höh.  
Ihn schläfert; mit weisser Decke  
Umhüllen ihn Eis und Schnee.

Er träumt von einer Palme,  
Die fern im Morgenland,  
Einsam und schweigend trauert  
Auf brennender Felsenwand. (*Lieder*, 1982, 188)

Un pino si erge solitario  
nel nord, su una cima spoglia,  
sonnecchia; ghiaccio e neve  
lo ricoprono col loro manto.

Sogna una palma  
che lontano, in oriente,

solitaria e silenziosa se ne sta triste  
su una parete di roccia ardente.

Questa poesia tratta dalla raccolta *Lyrisches Intermezzo* – Franz Liszt ne fece uno splendido *Lied* – tematizza una doppia solitudine, una doppia nostalgia che si nutre di una mancanza speculare potremmo dire. Nelle lettere di Heine balena con chiarezza la consapevolezza di una doppia identità non conciliabile. Al poeta e amico Karl Immermann confida chiaramente il timore di essere considerato solo in base alla sua origine familiare e all'amico Moser scrive: “in verità io non sono propriamente tedesco” (Heine, 1989, 68). Posto di fronte all'alternativa tra due identità inconciliabili Heine non riesce a decidersi per nessuna di esse. È ebreo, ma non si identifica con l'immagine stereotipata che la propaganda antisemita ha imposto in Germania, si sente un poeta tedesco ma tale identità viene contestata da quella stessa cultura di cui essa è espressione. Nel salotto di Rahel Levin a Berlino Heine conosce il giurista Eduard Gans che lo introduce nell'ambiente del costituendo *Verein für Cultur und Wissenschaft des Judentums* (Circolo per la cultura e la scienza dell'ebraismo), fondato proprio nel 1819 dopo le violenze antisemite da Leopold Zunz, iniziatori dei moderni studi di ebraistica in Germania. Heine diventa socio del circolo che si occupa in maniera sistematica della storia e cultura ebraica, riavvicinandosi alle proprie radici culturali. Per contrastare l'antisemitismo dilagante il Verein si poneva l'obiettivo illuminista di diffondere tra i letterati tedesco-cristiani una maggiore conoscenza della cultura ebraica e, nel contempo, di riavvicinare gli ebrei stessi assimilati alla società tedesca alle loro radici. L'amico di Heine Moser è segretario del Verein, a lui il poeta si rivolge chiamandolo significativamente il suo “Nathan il saggio” – non casuale appare il riferimento all'amicizia tra Moses Mendelssohn e Lessing che aveva originato il grande poema drammatico incentrato sulla idea della tolleranza religiosa e sulla sintesi tra le grandi religioni monoteiste. Il lavoro storico critico del Verein si ispirava ovviamente alla scuola hegeliana, intendeva cioè conferire una base scientifica all'ebraistica. Per Heine si tratta di riappropriarsi del passato e della storia ebraica non in un senso confessionale o religioso, ma appunto come identità, unità di vita. Gli studi di Zunz si indirizzavano verso l'ebraismo spagnolo e sefardita, cercando di indagare le fonti storiche e culturali dell'ebraismo spagnolo prima della cacciata. Era una convinzione e una tendenza che avevano già caratterizzato l'orientamento dell'illuminismo ebraico e poi dei suoi seguaci, il filosefarditismo che darà origine a una copiosa letteratura anche di consumo: oltre a saggi e studi storici specifici e a traduzioni di antichi testi, si moltiplicano racconti, romanzi storici a puntate, drammi tutti ispirati al mondo sefardita precedente alla cacciata dalla Spagna, quello che aveva sperimentato la convivenza delle tre religioni. A partire dal 1837 riviste come la *Allgemeine Zeitung des Judentums* – che durerà sino al 1922 – e poi *Der Israelit*, pubblicano non solo saggi storici ma anche racconti e romanzi storici ambientati nella Spagna sefardita, come *Die Marranen* (1837) di Phöbus Philippsson, autore anche di un importante studio storico *Die Vertreibung der Juden aus Spanien un Portugal* (1834), il romanzo storico *Spinoza* (1837) di Berthold Auerbach incentrato sulla figura del filosofo visto come eroe archetipico della modernità e difensore della religione positiva contro ogni forma di fanatismo, o ancora, più tardi, *Die Geheimnisse der Juden* (1857) di Hermann Reckendorff che cerca di “cucire” insieme varie figure della cultura sefardita da Maimonide, a Spinoza a Jakob Tirado, uno dei fondatori della sinagoga di Amsterdam (Di Taranto, 2015, 251 e segg).

In questa letteratura si colloca pure in qualche misura il racconto incompiuto *Il Rabbi di Bacherach* di Heinrich Heine, in cui compare il personaggio di un ebreo spagnolo, sefardita, Isaaq Abarbanel, il cui nome rimanda al celebre omonimo esegeta e talmudista, consigliere segreto e finanziatore della monarchia spagnola e a suo figlio, Jehuda Abarbanel, il futuro Leone Ebreo autore dei *Dialoghi d'Amore*. Il racconto – originariamente Heine concepisce addirittura l'idea di un grande romanzo storico o un ciclo sulle vicende drammatiche della storia del popolo ebraico e

delle sue persecuzioni, sulla scia del successo di Walter Scott presso il pubblico francese – nasce probabilmente nel 1824 quando la sera tra il 12 e il 13 aprile Heine festeggia, per la prima volta in vita sua, la festività di *Pessah* secondo il rituale della Pasqua ebraica, un'esperienza profonda che ritroviamo nel primo capitolo del suo racconto. Ambientato nel medioevo tedesco in una piccola comunità renana affronta il tema dell'omicidio rituale, espediente utilizzato purtroppo dai cristiani per accusare e distruggere gli insediamenti ebraici. Heine pensa così di denunciare e dare voce al "cupio canto del martirio", destando la memoria di "millenni di dolore", il "grande dolore" ebraico simile a un pianto, in consonanza col dolore stesso della natura. Conciliazione e non vendetta era il sentimento, in consonanza con gli intenti del *Verein*, che l'autore intendeva trasmettere ai suoi lettori. Ma la composizione del racconto si arresta, Heine tra l'altro poco prima di laurearsi in giurisprudenza si fa battezzare, poi va a Parigi e il *Rabbi* verrà pubblicato soltanto molti anni più tardi in forma frammentaria nei *Salons* del 1840. La dichiarazione inserita dall'autore per giustificare il carattere frammentario del racconto sarà un espediente letterario: "La fine di questo capitolo e i successivi sono andati perduti senza che l'autore ne abbia colpa". E in una lettera a Campe del 21 luglio 1840 scrive: "Ho scritto questo quadro di costume medioevale una quindicina di anni or sono e quanto le invio è solo una sorta di sintesi del libro che andò bruciato a casa di mia madre" (Heine, 1993, XVIII) In realtà il *Rabbi* è esattamente quel che conosciamo e che i critici hanno definito in qualche modo "un frammento in sé compiuto". Un elemento determinante nella ripresa di questo testo sarà nel 1840 un avvenimento contemporaneo, la persecuzione degli ebrei di Damasco, in cui era coinvolto anche il console francese, proprio per quella antica accusa di omicidio rituale. Heine riprende in mano il testo, rielabora il secondo capitolo e ne scrive un terzo pubblicando poi il frammento nel quarto volume dei suoi *Salons*.

Nel racconto possiamo individuare quindi nei tre capitoli tre distinte aree tematiche: il primo capitolo, con una ampia introduzione storica sulla materia, ha uno stile volutamente cronachistico, incentrato sulle due figure del protagonista Rabbi Abraham e della moglie Sara che, già nei loro nomi rimandano alla la sacralità della tradizione. La descrizione della festa ebraica di *Pessah* nella piccola comunità renana di Bacherach evoca una intensa partecipazione corale ai valori della tradizione. Tutto il capitolo- interrotto drammaticamente dalla fuga del Rabbi nel momento in cui si rende conto che gli ospiti sono in realtà cristiani che, portando con sé il cadavere di un fanciullo, intendono accusare gli ebrei di omicidio rituale e poi sterminarli – è caratterizzato un tentativo di sintesi tra elementi romantici ed ebraici. Romantica è l'ambientazione medioevale ed anche l'insistenza sul valore dell'unità di vita e sentimenti comuni che caratterizza gli ebrei (il loro essere *Volk*), il loro legame intimo e profondo con la tradizione, il modo in cui ogni anno essi rivivono e rinnovano nella lettura dell'Esodo dall'Egitto, la *Haggadah*, la promessa di liberazione, il tono solenne e da leggenda biblica di questo racconto ed anche, dopo la fuga da Bacharach e la discesa del fiume Reno, un viaggio salvifico in cui si mescolano come non mai simbologie romantico-tedesche – la roccia e la leggenda della Loreley di cui Heine è stato cantore – e simbologie ebraiche (Mar Rosso, Monte Sion ecc.).

Il secondo capitolo cambia prospettiva. Il rabbi e la moglie si rifugiano a Francoforte, nel cui ghetto brulicante di vita e di operosità cercano di allontanare il dramma che hanno vissuto. Il loro ingresso nel ghetto – caratterizzato dall'incontro con le figure plebee, caricaturali e grottesche, dei guardiani Nasestern, il pavido, e Jäkel l'idiota che stemperano l'atmosfera dolente e malinconica del racconto – si confronterà poi nuovamente col dramma nella preghiera della sinagoga in cui si troveranno a pregare per le vittime del pogrom di Bacherach.

Nel terzo capitolo, aggiunto nel 1840, Heine sembra cambiare volutamente registro narrativo, assumendo un tono ironico che si manifesta soprattutto nell'incontro col personaggio dell'ebreo sefardita spagnolo, amico di gioventù di Abraham, durante un suo soggiorno giovanile di studio nella penisola iberica, Isaak Abarbanel, un ebreo che frequenta il ghetto non per pregare in sinagoga

ma per gustare la cucina ebraica dell'ostessa Schnapper-Elle. Isaak significativamente ha molti tratti dello stesso Heine esule a Parigi, è un ebreo non osservante, non ligio alla tradizione, che riflette ironicamente sulla propria condizione di paria nei due mondi, cristiano e giudaico, un epicureo che confessa di amare la buona cucina e i piaceri della tavola. Se nel 1822 durante il viaggio in Polonia, incontrando ebrei orientali, sconcertato dalla loro parlata biascicata, le vesti sudice e le lunghe barbe piene di pulci, aveva dovuto ammettere tuttavia che essi erano ai suoi occhi partecipi di una totalità e di un legame con la tradizione ormai sconosciute agli ebrei occidentali assimilati – anticipando in ciò l'atteggiamento che sarà di Kafka – ora a Parigi, frequentando i grandi intellettuali del proprio tempo, egli supera la "misericordia tedesca" e la problematica ebraica proiettandosi in una dimensione sovranazionale, in cui le rivendicazioni ebraiche appaiono parte di un disegno più ampio di emancipazione dell'umanità. Heine, l'intellettuale dissidente e scomodo, si sente "un valoroso soldato nella guerra di liberazione dell'umanità", colui per il quale potremmo dire "Dichter sind Juden" ("I poeti sono ebrei"). Il personaggio irriverente ed ironico del sefardita Abarbanel incarna per Heine questo processo di emancipazione, di distacco profondo e radicale dai condizionamenti esterni ed interni, ciò che era stato anche per Heine stesso il suo tentativo, titanico e donchisottesco di infrangere i confini del ghetto. Come egli aveva scritto già nel 1826 all'amico Moses Moser: "Ora sono odiato sia dai cristiani che dagli ebrei. Rimpiango di essermi battezzato!" Per lui il cibo non ha più un significato simbolico religioso, ma è un piacere della carne: "Si sono un pagano. Mi ripugnano tanto i Nazareni cupi e anelanti al martirio, quanto gli ebrei aridi e incapaci di gioia". Un epicureo per scelta razionale, latore di un personalissimo vangelo vitalistico e libertario, in polemica con ebrei e cristiani o anche un elleno, pagano-materialista. Significativamente è l'amico spagnolo e sefardita, colui per il quale non esiste l'esilio, perché la diaspora in realtà riguarda tutti, tutti ormai nel mondo moderno siamo liberi cittadini del mondo, colui che incarna questo ideale coraggiosamente libertario. I sefarditi, abituati a vivere nell'esilio, "tra le lingue", come dirà Elias Canetti sono coloro che hanno saputo mettere a frutto questa antica saggezza e convertire la loro precarietà in una formidabile risorsa. Quando Heine si ammalerà di lì a poco, trascorrendo gli ultimi anni condannato alla *Matrazengruft* (la tomba di materassi sulla quale morirà nel 1856), saranno la sua energia interiore e il suo coraggio intellettuale a sorreggerlo, l'ironia che gli dettava fulminanti battute (*Eh bien, dieux me pardonnera, c'est son metier!*). Mentre i greci erano stati il popolo della bellezza – e quindi disprezzavano la malattia e la vecchiaia – gli ebrei erano il popolo che la millenaria esperienza del dolore aveva reso profondamente creativo, capace di affrontare col Witz qualsiasi situazione, anche più estrema, dell'esistenza, sdrammatizzandola. Va ricordato che Heine ha rievocato direttamente e con molta partecipazione il mondo degli ebrei spagnoli nell'epoca aurea della cultura ebraica all'interno della sfera culturale araba, assai più tollerante di quella cristiana che li caccerà dalla penisola iberica o li obbligherà a convertirsi. Era un mondo culturale che lo affascinava e lo attirava, da cui trasse ispirazione per le sue raccolte di liriche e melodie ebraiche. Nel 1850 confessa al critico danese Meir Aron Goldschmidt: "La poesia ebraica che fiorì nella penisola iberica nel medioevo è la più grande ricchezza che conosca. Gli ebrei spagnoli hanno avuto il loro Goethe, il loro Schiller, dei poeti più grandi di loro" (Heine, 2018, 12).

### 3.

Il terzo capitolo di questo incrocio tra mondo sefardita e letteratura tedesca riguarda ovviamente l'opera e la figura dello scrittore sefardita più celebre, Elias Canetti, premio Nobel per la letteratura nel 1981, che soprattutto nella prima parte della sua autobiografia pubblicata nel 1976 *Die gerettete Zunge* (*La lingua salvata*), ma non solo, ha diffusamente parlato del suo mondo e

della sua cultura di origine. Egli è lo scrittore che maggiormente evidenzia le peculiarità del mondo sefardita rispetto all'ebraismo in generale, un ruolo di punta nella direzione della modernità ed emancipazione di tutta l'umanità indicata da Heine. Certo Canetti, il "custode delle metamorfosi", l'odiatore della morte, il difensore a oltranza dei valori umani si è formato nel segno di Karl Kraus, un intransigente custode della purezza e intangibilità della lingua che odiava profondamente proprio l'ironia di Heine, da lui considerato un grande corruttore della poesia tedesca, colui che aveva aperto la strada ad un connubio nefasto tra letteratura e giornalismo, poesia e Feuilleton.

I ricordi di Canetti legati al microcosmo di Rustschuk /Ruse, la città bulgara sulle rive del Danubio – che qui segna il confine con la Romania – dove egli nacque nel 1905, ci parlano di una comunità di ebrei sefarditi di origine spagnola che manteneva orgogliosamente la sua parlata castigliana ( quella lingua detta di volta in volta ladino o spaniolo o spagnolo antico ) e il passaporto turco – perché l'Impero ottomano li aveva accolti generosamente .Sono ricordi toccanti e preziosi, come i riferimenti all'oriente (Adrianopoli, Istanbul) alla pluralità di etnie, lingue e culture che caratterizzava la città (armeni, greci, zingari):

Rustschuk, sul basso Danubio, dove sono venuto al mondo, era per un bambino una città meravigliosa, e quando dico che si trova in Bulgaria ne do un'immagine insufficiente, perché nella stessa Rustshuk vivevano persone di origine diversissima, in un solo giorno si potevano sentire sette o otto lingue. Oltre ai bulgari, che spesso venivano dalla campagna, c'erano molti turchi, che abitavano in un quartiere tutto per loro, che confinava col quartiere degli "spagnoli", dove stavamo noi. C'erano greci, albanesi, armeni, zingari. Dalla riva opposta del fiume venivano i rumeni, e la mia balia, di cui però non mi ricordo, era una rumena. C'era anche qualche russo, ma erano casi isolati. Essendo un bambino non avevo una chiara visione di questa molteplicità, ma ne vivevo continuamente gli effetti. (Canetti, 1977, trad., 14)

Nell'autobiografia si susseguono osservazioni sui nonni paterni e materni, i parvenu, nuovi ricchi Canetti, e i ricchi "nobili" Arditti, il loro orgoglio di ceto, la loro formidabile capacità imprenditoriale e finanziaria, l'innato cosmopolitismo, l'amore per la cultura e la lettura, la proverbiale conoscenza delle lingue straniere, e il sorgere, nella propria famiglia, attraverso le figure speculari del padre e della madre di quell'amore per il tedesco che segnerà il destino di Elias come intellettuale e come scrittore del Novecento. Perché se è vero che chi prendeva il battello per risalire il Danubio "andava in Europa", tutti guardavano a Vienna come un ideale faro di civiltà. Ed è proprio in Austria che moltissimi sefarditi trovarono tra la fine dell'Ottocento e la Prima Guerra Mondiale la loro patria ideale, ed anche successivamente, sino a quel terribile marzo 1938 in cui con l'*Anschluss* l'Austria cessava di esistere entrando a far parte del *Reich* tedesco. Il diario di Canetti è una cronaca fedele di quell'itinerario e di una "fedeltà" che spesso supera distanze e lacerazioni, rivive al di là dell'Atlantico o in Israele, nei luoghi del rifugio e della rinascita. Canetti, esule in Inghilterra dal 1938, la sua seconda patria scrive nel 1944, in piena guerra, negli anni dei "party sotto le bombe":

La lingua del mio spirito continuerà ad essere il tedesco e precisamente perché sono ebreo. Ciò che resta di quella terra devastata in ogni possibile modo voglio custodirlo in me, in quanto ebreo. Anche il suo destino è il mio: io però porto ancora in me un'eredità universalmente umana. Voglio restituire alla loro lingua ciò che le devo. Voglio in tal modo contribuire a far sì che si sia grati a loro per qualche cosa. (Canetti, 1980, 79)

Una presa di posizione nobile e, ma purtroppo isolata, visto che la lingua internazionale della diaspora sarà inevitabilmente d'ora in poi l'inglese, ma perfettamente comprensibile alla luce del particolare umanesimo di Canetti, della sua lotta ostinata contro la violenza e la morte in difesa

dell'umano, dell'universalità umana per la prima volta compiutamente formulata proprio dall'illuminismo tedesco.

Nei ricordi del drammaturgo ebreo ungherese George Tabori c'è una storiella che forse chiarisce meglio di ogni altra il rapporto degli ebrei con questo momento aurorale e insieme apicale che è il *Nathan* di Lessing. Tabori, autore a sua volta di una amara riscrittura moderna del testo lessinghiano, incentrato sulla fiducia nella forza chiarificatrice e salvifica della parola, racconta un episodio di cui è protagonista la zia Piroška – grande paladina della cultura umanistica e ammiratrice di Lessing, nonché mediatrice in famiglia del tedesco definito da Tabori ironicamente come *Tantensprache*:

Quella pazza di mia zia Piroška, severissimo arbitro delle somme arti usava stilare mensilmente liste delle massime conquiste dell'umanità (il Colosseo, l'Acropoli, i sonetti di John Donne, Nathan il Saggio e via dicendo). Poi appendeva la lista alla porta della mia stanza e diceva: "Ecco i vertici raggiunti dalla cultura umana – merda! Questo mese ho dimenticato il Flauto magico! – e tu non riuscirai mai creare nulla del genere, ragazzo mio, ma devi almeno provarci, e se un giorno smetterai di provarci, che tu possa morire o andare a lavorare alle poste! ... Quando – era l'orribile novembre del '32 – la zia venne a sapere che sarei andato a studiare a Berlino all'Università, mi sventolò il Nathan davanti agli occhi: "Se non esistesse questo dramma, disse, non ti lascerei andare in Germania, piuttosto mi sdraierei davanti al treno!" Aveva una marcata tendenza all'esagerazione, la zia: finì per suicidarsi in una cabina telefonica dopo aver detto al marito ariano "Arrivederci tesoro!" – la sua fiducia nella parola è sempre stata maggiore della mia." (Tabori, 2016, 86-87)

Decisivo il venir meno di tale fiducia nella parola, già Karl Kraus negli anni 30, di fronte alla presa del potere da parte di Hitler e dei nazisti aveva osservato che quando la metafora diventa dura realtà non c'è più spazio per la parola e agli intellettuali non resta che ammutolire. Le tracce della disumanizzazione e dell'apocalisse sono presenti a partire dal Primo conflitto mondiale, quegli "Ultimi giorni dell'Umanità" che Karl Kraus era riuscito a rappresentare nel suo dramma. L'autobiografia accenna a quegli anni e al crescere, anche in Austria, dello sciovinismo e dell'antisemitismo. L'odio antiebraico di cui a Rutschuck pare non esservi traccia viene esperito per la prima volta proprio a Vienna. È quell'insulto lanciato a lui e al compagno di scuola per strada, e al quale la madre di Elias, informata dal figlio, reagisce distinguendo nettamente tra ebreo sefardita ed ebreo askenazita, non senza poi invitare nobilmente il figlio a reagire ponendosi, come un coraggioso cavaliere, in difesa del compagno più giovane.

Canetti appare come il custode tenace di questo valore salvifico e taumaturgico della parola, tutta la sua storia umana e intellettuale è legata ai libri, alla letteratura e alla scrittura: il grande romanzo *Die Blendung (Auto da fé)*, scritto nel 1935 è una rappresentazione potentissima, sino ai limiti patologici del delirio monomaniaco, di un io che si sente minacciato dalla realtà e cerca una difesa estrema proprio nei libri, nella grande biblioteca che alla fine va a fuoco in un immane rogo provocato dal protagonista, il sinologo Peter Kien. "Visionaria e gelida parabola del delirio autodistruttivo cui si è votata la ragione occidentale" (Magris, 1984, 260) *Die Blendung* – che letteralmente significa "abbacinamento", l'abbaglio a cui è soggetto il pensiero che si richiude in sé stesso per proteggersi dal caos del mondo – è una rappresentazione grottesca e drammatica dell'impossibilità di ogni *Bildung* in un mondo tragicamente avviato verso la catastrofe della guerra.

Partito dal progetto grandioso di scrivere una Commedia umana dei folli, di cui questo romanzo avrebbe dovuto costituire il primo capitolo, Canetti si impegnerà in uno studio e in un lavoro di ricerca di natura antropologica necessario alla realizzazione del grande progetto sul fenomeno della massa – il saggio *Masse und Macht (1960)*, riflessione sul fenomeno del potere nell'epoca moderna. Negli anni '50, durante la sua lunga permanenza in Inghilterra compirà un viaggio in Marocco da cui scaturì *Die Stimmen von Marrakesch*, (1967) una sorta di reportage

giornalistico o di diario di viaggio, a contatto con gli ebrei del Marocco presso i quali Canetti riscopre alcune delle caratteristiche peculiari della sua stessa famiglia, per esempio la capacità afabulatoria, “imitativa” e teatrale del nonno e del padre. È anche l’incontro con la povertà di un mondo in parte ancora arcaico, molto simile a quello che gli ebrei stessi della sua stirpe avevano vissuta nella loro diaspora. Canetti, animato da una profonda curiosità antropologica, registra qui le “voci” di questo mondo, le persone che incontra si rivelano a lui sotto forma di maschere acustiche. Ma è soprattutto nelle raccolte di aforismi che Canetti continuerà a scrivere che si realizza il modello di un pensiero antisistemico e antidialettico, che vuole salvare tenacemente il valore dell’esperienza individuale e quindi mantiene fino in fondo il legame tra pensante e materia pensata, il principio stesso della metamorfosi, la capacità umana di trasformarsi nell’altro e quindi, come affermerà Canetti, di mantenere aperte le vie di comunicazione tra gli uomini.

## BIBLIOGRAFIA

### A. FONTI

- Canetti, E. (1967), *Die Stimmen von Marrakesch*, Frankfurt, Fischer  
Canetti, E. (1977), *Die gerettete Zunge. Geschichte einer Jugend*, München, Carl Hanser  
Canetti, E. (1977), *La lingua salvata. Storia di una giovinezza*, trad. di Amina Pandolfi e Renata Colorni, Milano, Adelphi  
Heine, H. (1993), *Il rabbi di Bacherach*, trad. di Nada Carli, a c. di Giulio Schiavoni, Pordenone, studio Tesi  
Heine, H. (1989), *Il rabbi di Bacherach*, trad. di Laura Accomazzo, a c. di Claudia Sonino, Milano, SE  
Lessing, G.E. (1992), *Nathan il saggio*, a c. di Emilio Bonfatti, Milano, Garzanti

### B. LETTERATURA CRITICA

- Brenner, M., Jersch S.-Wenzel, Bayer A., (1996, Hrsg.), *Deutsch-Jüdische Geschichte in der Neuzeit*, München, Beck  
Castellari, M. (2016, a. c. di), *George Tabori*, «Cultura Tedesca 51», Milano  
Di Taranto, M. (2015), *Marranos, conversos e Judenchristen. I fratelli Philippson e la ricezione della supremazia sefardita nel romanzo storico ebraico-tedesco* in «Academia.edu» vol. 71 n. 3  
Liedtke, H. (1997), *Heinrich Heine*, Hamburg, Rowohlt  
Magris, C. (1984), *L’anello di Clarisse*, Torino, Einaudi  
Massarotti-Piazza, V. (1982, a. c. di), *Lieder*, Milano, Vallardi  
Tree, S. (2007), *Moses Mendelssohn*, Hamburg, Rowohlt

**RICCARDO MORELLO** • is Full Professor in German Literature at Università di Torino, Dipartimento di Lingue e Letterature straniere e Culture moderne.

**E-MAIL** • riccardo.morello@unito.it



# ALBERT COHEN ÉCRIVAIN SÉFARADE ?

---

Laurence AUDÉOUD

**ABSTRACT • Albert Cohen: A Sephardic writer?** This article aims to take stock of the way in which critics recognized in Cohen a Sephardic writer – a term whose acceptance will necessitate a clarification of a terminological nature – by returning to the Corfiote origins of Albert Cohen as revealed, on the one hand, by the biographical approach, on the other hand, by the autofictional side of the work. The author raises the following questions: Is it legitimate to consider Albert Cohen a Sephardic writer in his own right? What language lulled Cohen’s childhood, and what relationship he had with this first language once the second one, French, the guarantor of social integration, had taken precedence over it? What traces of Sephardic culture can we find in Cohen’s fictional work? Is the proud claim of Sephardic filiation through the ancient branch of the hero Solal sufficient to justify the “Sephardicity” of the small Jewish world of the Valeureux of Cephalonia? Among the characteristic traits identified by Albert Bensoussan – nomadism, visceral bond to the mother, return to childhood, culture of the “set table”, verbal emphasis – our attention will be focused in particular on the linguistic aspect, in order to analyse the central question of the mother tongue, which is linked to the key concept of cultural anchoring and to the axiom of the language-as-country; the isotopy of emphasis and language enjoyment among the Valeureux; and, finally, the symbolic link existing between the love of words and that of emblematic dishes of the Mediterranean Jewish culinary tradition.

**KEYWORDS •** Literature; Stylistics; Languages; Sephardim.

L’œuvre d’Albert Cohen (1895-1981) qui se déploie sur plus d’une soixantaine d’années, de la publication de l’unique recueil de poésies *Paroles Juives*, en 1921, au dernier texte, *Carnets 1978*, s’inscrit dans l’histoire du XX<sup>e</sup> siècle. Histoire des hommes marquée au fer rouge par la Seconde Guerre mondiale, histoire d’un homme juif confronté à ces événements, histoire d’un écrivain qui place au cœur de la création le drame d’une judéité déchirée entre revendication des origines et désir d’assimilation à l’Occident<sup>1</sup>, en même temps qu’il offre à cette langue française vénéralisée qui représentait aussi une patrie, un testament littéraire dont la singularité n’a d’égal que son universalité.

---

<sup>1</sup> Philippe Zard, dans la préface de l’heureuse édition Gallimard qui restitue pour la première fois à l’œuvre romanesque sa profonde unité structurelle en publiant la tétralogie en un seul volume, écrit qu’au terme de la saga des Solal : « Le judaïsme se trouve ainsi placé sous un double éclairage : héritage inaliénable qui singularise irrévocablement un « beau peuple tragique », legs universel d’un humanisme superlatif, projet de moralisation du monde où peut encore s’alimenter, « sous l’œil morne du néant », le principe d’espérance» (Cohen, Albert (2018), *Solal et les Solal*, édition établie par Philippe Zard, Paris, Gallimard, p. 21).

Dans le cadre de ce volume collectif aux perspectives croisées, la brève contribution qui suit se propose de faire le point sur la manière dont la critique a reconnu en Cohen un écrivain *séfarade* – son acception exigera un éclaircissement d’ordre terminologique – en retournant pour cela aux origines corfiotes d’Albert Cohen telles que les révèle, d’une part, l’approche biographique, d’autre part, le versant autofictionnel de l’œuvre. Il est légitime de se demander tout d’abord si l’appellatif *séfarade* convient vraiment à Albert Cohen, ce qui implique de s’interroger sur la langue qui a bercé son enfance, sur les rapports qu’il entretiendra avec la langue première lorsque la langue seconde, ce français garant de l’intégration sociale, découvert à Marseille à l’âge de cinq ans, prendra le pas sur la première. Quittant l’auteur pour le narrateur, il importe ensuite de relever des traces de la culture séfarade dans l’œuvre fictionnelle pour comprendre si la fière revendication d’une filiation séfarade par la branche aînée du héros Solal suffit à justifier la « séfaradité » du petit monde juif des Valeureux de Céphalonie. Parmi les traits caractéristiques qu’Albert Bensoussan fut le premier à identifier – nomadisme, lien viscéral à la mère, retour sur l’enfance, code de la « table dressée », emphase verbale – nous avons choisi de nous focaliser sur ceux qui renvoient à une perspective d’ordre linguistique. Cet angle d’attaque, quoique limité, nous permettra en effet d’envisager d’abord la question de la langue maternelle, langue fantôme à bien des égards, qui a partie liée avec le concept clé d’ancrage culturel et avec l’axiome langue-patrie, ensuite, le concept d’emphase et de jouissance langagière chez les Valeureux ; enfin, le lien symbolique unissant l’amour des mots et celui des mets emblématiques de la tradition culinaire juive méditerranéenne.

### 1. Origines et langue des origines

Abraham Albert Coen<sup>2</sup> est né en 1895 dans une famille juive établie dans l’île de Corfou, au carrefour des soubresauts de l’histoire mondiale, qui expliquent, jusqu’au début du XX<sup>e</sup> siècle, le multiculturalisme ainsi que le plurilinguisme de la population corfiote. Les données fournies par la biographie détaillée de l’édition de la Pléiade<sup>3</sup> nous apprennent que l’arrière-grand père Jakob Israël (1797-1882), aux environs de 1840, fonda une fabrique de savon qui assura sa prospérité. Abraham Coen – le grand-père paternel évoqué dans les *Carnets 1978* – qui épousa une fille de Jacob Israël, provenait quant à lui de Jannina, une région turque jusqu’en 1920, ce qui explique que le grand-père paternel soit né ottoman, et qu’Albert ait la nationalité ottomane, jusqu’à ce qu’il soit naturalisé suisse, en 1919. Marc Coen, le père d’Albert, né en 1869, épousa à Corfou, le 2 octobre 1894, Louise Judith Ferro, juive d’origine italienne, née en 1875, fille d’un notaire royal. Albert Coen, né à Corfou en août 1895, vivra les premières années de son existence chez son grand-père paternel, Abraham Coen, président de la communauté israélite. Cette maison de cinq étages dans la Calle d’Oro, en dehors du quartier *le Mure*, où se trouve la fabrique de savon, est située sur une colline nommée *Tre Pozzi*, surplombant le quartier juif qui a fourni son inspiration aux descriptions savoureuses de La ruelle d’Or sur le versant romanesque de l’œuvre. Les fenêtres donnent sur la mer et le port<sup>4</sup>. C’est pour sa *Bar Mitzvah* en 1908, que le jeune Albert reviendra dans l’île, lors d’un séjour de quinze jours qui marquera son imaginaire de façon indélébile.

<sup>2</sup> Le *h* absent de son patronyme grec sera ajouté par Albert Cohen au moment de ses études universitaires effectuées à Genève, afin d’occidentaliser son nom et d’affirmer son identité juive. Cfr. Cohen, Albert (1986), *Belle du Seigneur*, édition établie par Christel Peyrefitte et Bella Cohen, Paris, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», p. LXXIII.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. LXXII-CVII.

<sup>4</sup> Cfr. bibliographie établie par Philippe Zard, in Cohen, Albert, *Solal et les Solal*, cit., pp. 31-34.

Quelques années avant la naissance d'Albert Cohen, en 1891, le meurtre d'une petite fille juive avait déclenché une vague de violente xénophobie, les juifs se trouvant accusés d'avoir perpétré un meurtre rituel à l'approche de la Pâque. L'intervention de la flotte anglaise depuis Malte avait été nécessaire pour mettre fin au pogrome. Le danger du retour des persécutions, ainsi que les difficultés de l'entreprise familiale expliquent la décision des parents d'Albert de quitter l'île pour la France. Albert Cohen et sa famille débarquent à Marseille en 1900, où ses parents ouvrent un commerce d'huile et d'œufs. Il s'agit là d'une grande vague d'immigration, en direction de l'Égypte, l'Italie, l'Angleterre, et Trieste, qui porte de 5000 à 2000 le nombre des juifs de Corfou, dont 1700 périront ensuite dans les camps de concentration nazis. La barbarie n'a pas épargné l'île idyllique reconstruite par la fiction dans un temps suspendu sous le nom de sa voisine Céphalonie.

Christel Peyrefitte a souligné que si les origines de la communauté juive de Corfou sont obscures, il est certain qu'aux XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles l'île était devenue une terre d'accueil pour les juifs chassés d'Italie et d'Espagne<sup>5</sup>. Corfou resta sous la protection de la République de Venise jusqu'à la conquête de l'Italie par Napoléon 1<sup>er</sup> en 1797. C'est alors que l'égalité des droits civiques fut appliquée aux membres de la communauté juive. Après la chute de l'Empire napoléonien, le Congrès de Vienne place l'île sous le protectorat de l'Angleterre avant qu'elle soit rattachée à la Grèce en 1864, sous forme de cadeau offert à Georges 1<sup>er</sup> de Grèce. Mais quelles langues parlait-on dans cette île aux multiples substrats ? Christel Peyrefitte nous livre à ce propos une indication essentielle concernant la communauté juive corfiote : « En réalité, deux communautés juives co-existaient à Corfou : l'une, la Pugliese – dont les membres parlaient à la fois le dialecte des Pouilles et le dialecte vénitien et à laquelle appartenait la famille d'Albert Cohen –, l'autre, qu'on appelait la communauté des grecs – dont les membres étaient originaires de l'Épire et parlaient le grec en famille »<sup>6</sup>. Le biographe Gérard Valbert, dans un chapitre intitulé « Les seigneurs de Corfou » écrit : « Il y eut, jusqu'à la fin du siècle dernier, deux communautés juives à Corfou, ayant chacune ses coutumes et son mode de vie. Les Italqui ou Pugliesi qui se voulaient les héritiers des juifs de Rome. Les Toshabim, des grecs pratiquant un rite byzantin que l'on retrouve chez les juifs de Crète. Jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle, tout au moins, les premiers semblent avoir été les plus nombreux »<sup>7</sup>.

Abordant le concept de « langue maternelle » qui, contrairement à l'idée communément admise, n'est pas nécessairement unique, Odette Vasson-Vassard rappelle que « le père de Cohen est romanote (juif grecophone de Jannina) et la mère juive d'origine italienne (parlant le dialecte judéo-vénitien) »<sup>8</sup> soulignant le décalage fréquent entre langue parlée par la mère et langue d'adoption : « Très souvent les écrivains juifs ont écrit dans une langue que leur mère n'a jamais ou très mal parlée, par suite de différents trajets d'émigration. La langue de la mère est toujours importante au niveau affectif, mais le rôle décisif est joué par les langues de culture dans lesquelles l'écrivain s'est formé et par la langue qu'il a choisie pour écrire lui-même »<sup>9</sup>. Odette Vasson-Vassard signale également que Cohen « n'a jamais parlé le grec, ou il l'a rejeté (comme langue du père) »<sup>10</sup>. Il est

<sup>5</sup> Cfr. la chronologie de Christel Peyrefitte, in Cohen, Albert, *Belle du Seigneur*, cit., p. LXXIII.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. LXXIV.

<sup>7</sup> Valbert, Gérard (1990), *Albert Cohen, le seigneur* Paris, Grasset, p. 24.

<sup>8</sup> Varon-Vassard, Odette (2007), *Littérature juive de la diaspora : l'identité culturelle juive dans l'œuvre d'Albert Cohen*, in *Cahiers Albert Cohen*, 17, p. 22.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 117.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 123.

un fait que la langue du père n'est jamais évoquée dans l'autofiction, au point d'apparaître comme une occultation de la part de l'écrivain, sans doute liée au rôle/pôle négatif de la figure paternelle. L'idéalisation de la figure maternelle, incarnation du judaïsme, justifierait le refus de la langue du père (lui-même affecté par le bilinguisme, sa propre mère parlant le dialecte vénitien, son père le grec, mais vivant dans la famille de sa femme) et, par conséquent, son effacement pur et simple. La langue de Louise Cohen et celle du foyer est donc le dialecte vénitien. La fille unique de l'auteur, Myriam Champigny Cohen, évoque l'adoration que la mère éprouvait pour son fils, auquel elle n'hésitait pas à confectionner de la pâte d'amande au beau milieu de la nuit, et cite une phrase du petit garçon – appelé aussi Alberto ou Berto en famille – prononcée en italien : « Mi piace a me la pasta di mandorla »<sup>11</sup>. Son père avait en outre confié à Myriam que sa jeune épouse Elisabeth apprenait l'italien en cachette pour lui faire plaisir<sup>12</sup>. Les biographes de Cohen ont par ailleurs tous signalé l'usage du dialecte vénitien au sein de la famille : Gérard Valbert affirme : « Avec sa mère, Albert parlera patois vénitien »<sup>13</sup> et, remontant la lignée maternelle, il spécifie : « La mère d'Albert Cohen, sa grand-mère Stametta, son arrière-grand-mère Pazzina appartiennent à la communauté des Pugliesi. C'est donc en toute légitimité qu'Albert Cohen parlait le dialecte vénitien avec sa chatte »<sup>14</sup>. Denise Goitein-Galperin, pionnière de la critique cohénienne, donne l'information suivante dans la chronologie : « Sa langue maternelle fut le dialecte vénitien des Juifs corfiotes (l'île fut jusqu'à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle une possession vénitienne). Cohen le parla toujours avec ses parents »<sup>15</sup>. Là où l'on s'attendrait à trouver une vivification du dialecte vénitien identifié dans la figure maternelle, locutrice privilégiée du narrateur, on ne peut que constater en revanche son aspect évanescent dans l'autofiction. Sur le versant fictionnel, pas de personnage affecté d'un accent italien, ce qui a de quoi étonner si l'on tient compte de la présence de variations linguistiques, qu'elles soient diastratiques ou diatopiques, dont l'œuvre romanesque permet une remarquable déclinaison. Piotr Sadkowski, abordant la question de la « langue de départ » de Cohen, souligne que « dans la prose non-romanesque de Cohen, la langue vernaculaire parlée par la famille n'est nommée explicitement que deux fois »<sup>16</sup>. Dans *Ô vous frères humains*, après la profération d'exclusion raciste par le camelot, le jour de ses dix ans, l'enfant erre dans les rues de Marseille

<sup>11</sup> Champigny Cohen, Myriam (1996), *Le Livre de mon père* suivi de *Les lettres de ma mère*, Arles, Actes Sud, p. 32. La même phrase en italien est citée citée in Médioni, Franck (2007), *Albert Cohen*, Paris, Gallimard, p. 36. La confection de la pâte d'amande est évoquée sur le versant autobiographique : « Elle se levait aussitôt et venait en peignoir, trébuchante de sommeil, me proposer son cher attirail maternel, un lait de poule ou même de la pâte d'amandes. Faire de la pâte d'amande à trois heures du matin pour son fils, quoi de plus naturel ? », Cohen, Albert (1954), *Le livre de ma mère*, Paris, Gallimard, p. 95. Dorénavant désigné par *LM*. Décivant Rebecca, l'épouse de Mangeclous, au début du roman homonyme, vêtue à la turque sur son pot de chambre, en proie aux tourments libérateurs causés par la prise de l'huile de ricin, le narrateur, spécifie qu'elle se levait la nuit pour préparer de la pâte d'amande à son époux lorsqu'il avait « une fringale de douceur », Cohen, Albert (1981), *Mangeclous*, Paris, Gallimard, p. 70. Dorénavant, désigné par *M*.

<sup>12</sup> Champigny Cohen, Myriam, *op. cit.*, p. 25. Elisabeth Brocher mourra en 1924 des suites d'un cancer du système lymphatique.

<sup>13</sup> Valbert, Gérard (1981), *Albert Cohen ou le pouvoir de vie*, Lausanne, L'Age d'homme, p.16.

<sup>14</sup> Valbert, Gérard, *Albert Cohen, le seigneur*, cit, p. 32.

<sup>15</sup> Goitein-Galperin, Denise (1982), *Visage de mon peuple*, Paris, Nizet, p. 11.

<sup>16</sup> Sadkowski, Piotr (2005), *De l'index traçant des mots sur de l'air*, in *Cahiers Albert Cohen*, 15, p. 49.

dont les inscriptions murales lui renvoient l'appel à la haine « mort aux juifs », qu'il tente de conjurer par des moyens aussi variés que voués à l'échec : « parfois me réconfortant en dialecte vénitien, langue des juifs de Corfou »<sup>17</sup>. La seconde mention apparaît dans le *Livre de ma mère* où le narrateur évoque la langue maternelle en ces termes : « c'est le seul faux bonheur qui me reste, d'écrire sur elle, pas rasé, avec la musique inécoutée de la radio, avec ma chatte à qui, en secret, je parle dans le dialecte vénitien des juifs de Corfou, que je parlais parfois avec ma mère »<sup>18</sup>. Piotr Sadkowski a signalé que la pratique linguistique du dialecte est toutefois modalisée dans la phrase par l'adverbe *parfois*. Or, si cette pratique semble s'inscrire dans l'épisodique et non dans le systématique, la locution adverbiale *en secret*, non moins significative, pourrait suggérer, nous semble-t-il, que la langue maternelle relève à la fois du domaine de l'intime et de l'interdit. Mais c'est le concept même de l'existence d'une langue maternelle que Piotr Sadkowski remet en doute :

La distance qui se crée, malgré le fort lien affectif, entre le fils et la mère, distance amèrement déplorée dans les textes autobiographiques e/ou autofictionnels, dépend certes d'un clivage social, et, en même temps, peut-être, du manque de la langue entièrement partagée. /.../ c'est cette non-appartenance au dialecte vénitien qui doit instaurer l'obstacle communicationnel et l'insuffisance du dialogue que l'écrivain tentera désespérément de réparer par l'écriture des textes-commémorations, des livres-hommages créant un entretien imaginaire avec la mère disparue. /.../ Le dialecte vénitien se pose pour Cohen comme sien dans la même mesure que Corfou et sa communauté israélite, qu'il a revu une seule fois dans sa vie et qui lui fournissent pourtant la matière infiniment riche à la construction de l'univers livresque<sup>19</sup>.

Pour le chercheur, l'écho de cette langue première n'est pas effacé mais plutôt inscrit dans la langue française dont l'écrivain s'est emparé, quitte à la malmener par la création d'un style bousculant la morphosyntaxe et le lexique, faisant résonner la narration d'un accent nouveau, et mettant dans la bouche des cinq Valeureux de Céphalonie maintes acrobaties verbales qui assoient leur singularité tout autant que leurs étranges accoutrements. Si le processus d'appropriation de la langue d'accueil implique un processus parallèle de désappropriation de la langue maternelle – la gommer faisant partie intégrante du processus d'intégration à la culture d'adoption – un transfert sous forme de brouillage ou de diffraction sur le versant romanesque aurait été envisageable. Or, aucun personnage affecté d'une prononciation italienne reconnaissable n'est susceptible de s'ajouter à la galerie des personnages secondaires à l'idiolecte bien indentifiable, comme celui de Scipion le méridional, marqué par une forte imprégnation de régionalismes marseillais, tant au niveau phonologique et lexical qu'au niveau morphosyntaxique<sup>20</sup>, ou comme Jérémie, le pauvre hère ashkénaze dont la prononciation est rendue par une transcription de nature quasiment phonétique. Mais le dialecte de la mère pouvait-il devenir un motif de moquerie ou une source d'ironie en s'exposant à la lumière crue du jour littéraire ? Car ce qu'on appelle accent, ou prononciation en linguistique, est lourd d'implications sociales, ainsi que le souligne Marie Dolé à propos de Cohen :

<sup>17</sup> Cohen, Albert, *Ô vous frères humains* (1972), Paris, Gallimard, Folio, p, 154. Dorénavant désigné par VFH.

<sup>18</sup> LM, p. 81.

<sup>19</sup> Sadkowski, Piotr, *art. cit.*, pp. 50-51.

<sup>20</sup> Cfr. Maestràli, Antonia (2017), *Le personnage de Scipion dans Mangeclous : un beau parleur*, in *Carnets Albert Cohen*, 26, pp. 41-57.

Même s'il a parlé d'abord le judéo-vénitien, sa langue d'intégration, celle des études et de la réussite sociale, littéraire, est le français /.../ La situation d'Albert Cohen /.../ reste celle d'un auteur qui manie une langue qui lui a été donnée, comme de l'extérieur, et l'a façonnée, ce qui renforce le statut d'étranger. Sa situation est, comme il l'affirme lui-même, celle du bâtard /.../ la bâtardise est clairement définie comme un des fondements de l'écriture, dans la mesure où elle institue un écart<sup>21</sup>.

La célèbre déclaration d'amour adressée par Cohen à la France et à la langue française dans *Ô vous frères humains*, repose ainsi sur une double série de répétitions synonymiques où le lien de suzeraineté se voit doublé du lien de la maternité :

France, une de mes patries, et je suis ton vassal et aimant bâtard et fils étranger, car tu m'as fait ce que je suis, car tu m'as nourri du précieux lait de ta mamelle, car tu m'as formé à ton génie, ô souveraine ourdisseuse des mots, ô discernante, car tu m'as donné ta langue, haut fleuron de l'humaine couronne, ta langue qui est mienne et pays de mon âme, ta langue qui m'est aussi une patrie<sup>22</sup>.

Au bâtard alors de gagner sa place, d'émerger parmi les enfants légitimes, de prouver la hauteur de sa dévotion en les surpassant. Parcours long et hérissé d'embûches : « Peu après notre débarquement, mon père m'avait déposé, épouvanté et ahuri, car je ne savais pas un mot de français, dans une petite école de sœurs catholiques »<sup>23</sup>. L'enfant de l'autofiction sera le premier à faire les frais de la moquerie suscitée par sa prononciation jugée défailante, comme l'extrait souvent cité<sup>24</sup> du chapitre V du *Livre de ma mère* le met en évidence non sans une ironie cinglante de la part du narrateur, rendue possible par la distanciation temporelle et le recul de la maturité: «Je me rappelle, j'étais un écolier pourvu d'un accent si oriental que mes camarades du lycée se gaussaient lorsque je faisais d'ambitieux projets de baccalauréat et prophétisaient que jamais je ne pourrais écrire et parler français comme eux. Ils avaient raison d'ailleurs. Bernadet, Miron, Louraille, soudain leurs noms prestigieux me reviennent»<sup>25</sup>.

Comme l'écrit Alain Fleischer, « l'accent d'un locuteur dans une langue donnée est autant repérable comme signe d'appartenance que comme indication d'une distance », et il suffit de

<sup>21</sup> Dolé, Marie (2003), *L'imaginaire oriental dans les romans d'Albert Cohen*, in Schaffner Alain, Zard Philippe (dir.) *Albert Cohen dans son siècle*, Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle, Paris, Le Manuscrit, p. 307.

<sup>22</sup> VFH, p. 76. Rapprochons cette affirmation de celle d'Albert Camus : « Oui, j'ai une patrie : la langue française », Camus, Albert (1964), *Carnets II, Janvier 1942-mars 1951*, Gallimard, p. 344. Dans le texte d'Albert Cohen, le culte fervent pour la France est filé dans une métaphore religieuse : « Imaginez-vous que j'avais pieusement établi sur le rayon d'une armoire que je fermais à clef, imaginez-vous, une sainte exposition enfantine dans l'armoire de ma chambre, un reposoir, une crèche patriotique, une sorte de reliquaire des gloires de la France /.../ Les reliques étaient des portraits de La Fontaine, de Corneille, de Racine, de Molière, de Napoléon, de Victor Hugo, de Lamartine, de Pasteur. Oui, je l'ai dit dans un autre livre, mais il faut que je le redise ici. J'aimais la France, je détestais les prussiens, j'étais revanchard et cocardier, et j'adorais Jeanne d'Arc. La France était à moi, était mon affaire. On m'a bien montré que je me trompais et que je manquais de tact », VFH, pp. 67-68.

<sup>23</sup> LM, p. 34.

<sup>24</sup> Etablissant un parallèle entre la situation d'Albert Memmi et celle d'Albert Cohen, Clara Lévy écrit que ce dernier « lui aussi, se targue d'autant plus d'une pratique originale de la langue française que sa prononciation de cette langue à son arrivée de Corfou fut assez délicate, puis que c'est le dialecte judéo-vénitien qui prévalait chez lui », Lévy, Clara (1998), *Écritures de l'identité. Les écrivains juifs après la Shoah*, Paris, PUF, p. 103.

<sup>25</sup> LM, p. 42.

quelques syllabes pour révéler la présence d'une autre langue « derniers échos d'une langue fantôme »<sup>26</sup>. La langue première refoulée, langue fantôme, reviendrait ainsi hanter la prose cohénienne, imprimant au français maîtrisé jusque dans ses moindres variations et registres linguistiques, un caractère oriental dont la marque n'est pas seulement imputable à celle du rythme biblique, et qui se relève aussi bien dans le rendu des idiolectes des Valeureux – de Mangeclous en particulier – que dans les passages narratifs. L'accent étranger incriminé apparaît dans un épisode emblématique à la tonalité plus tragique dans *Le livre de ma mère*, qui cristallise et transmue à posteriori en acte réparateur la honte des origines. Il a pour protagoniste la mère du narrateur qui, lors d'un de ses séjours à Genève chez son fils, ne pouvant s'endormir, avait osé téléphoner à quatre heures du matin chez ses hôtes pour savoir si rien de grave ne lui était arrivé, déclenchant à son retour une terrible scène, que le narrateur en proie à la culpabilité tente d'expliquer a posteriori, sanctionnant son grave manquement: « Et pourquoi cette indigne colère ? Peut-être parce que son accent étranger et ses fautes de français en téléphonant à ces crétins cultivés m'avaient gêné. Je ne les entendrai plus jamais, ses fautes de français et son accent étranger »<sup>27</sup>. C'est dans le chapitre IX que sont évoqués par le narrateur les efforts maternels pour dissimuler sa maîtrise imparfaite de la langue française, témoignant d'une forte insécurité linguistique : « Devant mes amis, elle essayait de réprimer ses gestes orientaux et de camoufler son accent, à demi marseillais, à demi balkanique, sous un murmure confus qui se voulait parisien. Pauvre chérie »<sup>28</sup>.

Aucun sentiment d'infériorité linguistique, aucune indigence linguistique en revanche dans la bouche des cinq cousins Solal de Céphalonie sur le versant romanesque, mais des archaïsmes, des technoclectes, des locutions figées poétiques ou fantaisistes, des citations bibliques, des mots d'argot, des néologismes par dérivation et composition et maints emprunts lexicaux pour une langue orientalisée à maints égards, une langue « mosaïque » quoique toujours mineure, comme l'a définie Véronique Duprey<sup>29</sup>, propre à des personnages perçus par ailleurs comme la transposition de la figure maternelle, car porteurs de la culture du ghetto heureux et perdu des origines, vecteurs de cette « séfaradité » sur laquelle il convient de se pencher.

## 2. Albert Cohen séfarade. Une question de terminologie ?

Le Trésor de la Langue française donne, à l'entrée **séfarade**, la définition suivante : « *Subst. et adj.* (Celui, celle) qui appartient à la branche « espagnole » du peuple juif, c'est-à-dire

<sup>26</sup> Alain Fleischer (2005), *L'accent. Une langue fantôme*, Paris, Seuil, p. 9-10. L'auteur écrit : « L'accent est communément perçu comme la présence d'un dépôt – arrière-goût, parfum parasite, agréable ou désagréable, évocateur ou mystérieux –, la trace ou l'indice d'un ailleurs de la langue, d'un hors-champ qui reste ouvert dans les coulisses de la parole, d'un arrière-plan présent dans la profondeur de champ. L'accent révèle, dénonce, trahit, un passager clandestin, une langue fantôme, le fantôme d'une langue, cachés dans la langue seconde que le locuteur actualise », *ibid.*, p. 15-76.

<sup>27</sup> *LM*, p. 74. L'épisode est repris et amplifié quelques pages plus loin, le chapitre X s'achevant sur un constat amer et autopunitif : « Ma bien-aimée, je te présente à tous maintenant, fier de toi, fier de ton accent oriental, fier de tes fautes de français, follement fier de ton ignorance des grands usages. Un peu tardive, cette fierté », *ibid.*, p. 82.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>29</sup> « Si la langue des Valeureux peut être qualifiée de mosaïque, c'est avant tout par le dialogue incessant qui s'instaure entre le discours de ce groupe de personnages et d'autres discours. /.../ Le groupe des Valleureux, par ses origines et son rapport au langage, se situe du côté du mineur, comme la mère », (Duprey, Véronique (1999), *Au nom du père et de la mère*, Paris, Sedes, pp. 147 et 156).

au judaïsme du pourtour méditerranéen et, *p. ext.*, au judaïsme oriental (d'apr. M. CATANE, *Les Juifs dans le monde*, 1962, p. 312) »<sup>30</sup>. Si l'acception *par extension* a d'abord justifié l'accueil de notre auteur dans le champ d'investigation défini par la recherche proposée, il sied de revenir sur les différentes interprétations du terme *séfarade*. Est-il légitime en effet de considérer Albert Cohen comme un représentant à part entière de la culture séfarade ? Parmi les biographes, Jean Blot utilise le terme *séfarade* à propos des habitants de Corfou : « petite colonie juive séfarade, venue de Venise. Parmi eux, les Coen... »<sup>31</sup>. Gérard Valbert écrit de même : « lors de l'exode de 1492, on a retenu le nom de quelques familles espagnoles venues s'établir à Corfou. Parmi elles, une famille Israël /.../ Parmi les familles expulsées de la région des Pouilles et qui ont agrandi la communauté, un certain nombre peut revendiquer l'origine espagnole »<sup>32</sup>. Le terme *séfarade* est fréquemment relevé dans la critique cohénienne sans qu'il suscite d'interrogation d'ordre terminologique ou culturel. Isabelle Enderlein, effectuant un parallèle entre Albert Cohen et Elias Canetti, écrit ainsi :

Déracinés de leur terre natale et familiale séfarade, les deux écrivains s'intègrent petit à petit dans l'espace culturel occidental /.../ pour l'un comme pour l'autre, la nécessité de se mouvoir entre culture séfarade d'origine et cultures occidentales d'adoption a charrié d'intenses interrogations quant à la définition de soi et de complexes processus d'identification et/ou de distanciation vis-à-vis de ces différents mondes<sup>33</sup>.

Odette Vasson-Vassard, s'interrogeant sur l'emploi de l'expression « littérature juive de la diaspora », qui s'est développée à partir de l'époque des Lumières dans les différentes langues européennes, et qu'elle définit tout d'abord comme « ethnoculturelle »<sup>34</sup>, considère Albert Cohen comme un représentant à la fois de la littérature française et de la « culture juive méditerranéenne » au sein de la littérature d'expression française. Si elle utilise cette désignation au lieu du terme *séfarade*, c'est que selon elle « Albert Cohen n'est pas séfarade *stricto sensu* », ce qu'elle justifie, d'une part, par la pratique linguistique évoquée plus haut, d'autre part, par le fait que Corfou n'a « jamais fait partie de l'Empire Ottoman, et elle n'a pas accueilli de communautés séfarades. Les parents ne sont donc pas séfarades au sens littéral du terme, mais ils appartiennent au monde plus large de la culture juive de la Méditerranée »<sup>35</sup>.

Elisabeth Schulz, qui a analysé le roman *Solal* dans une perspective comparative, justifiant son emploi du terme *séfarade* pour désigner la littérature d'auteurs juifs en Méditerranée, revient sur la question de la terminologie, soulignant que cette littérature est « qualifiée de « sépharade » en 1993 par Albert Bensoussan, puis plutôt de « judéo-méditerranéenne » par Guy Degas en 1990 et par Clara Levy en 2002 »<sup>36</sup>. Rappelant que les communautés juives ont essaimé dans un espace géographique très vaste, elle attire l'attention sur le fait qu'« il n'y a pas de consensus sur leur ap-

<sup>30</sup> Cfr. *TLFI*: Trésor de la langue française informatisé (2004), Paris, Atilf-CNRS éditions, <http://atilf.atilf.fr/tlf.htm>

<sup>31</sup> Blot, Jean (1986), *Albert Cohen*, Paris, Balland, p. 20.

<sup>32</sup> Valbert, Gérard, *Albert Cohen, le seigneur*, cit, p. 25.

<sup>33</sup> Enderlein, Isabelle (2006), *Le deuil de l'origine orientale ? L'écriture d'un dilemme identitaire chez Elias Canetti et Albert Cohen*, in *Cahiers Albert Cohen*, 16, pp. 42.

<sup>34</sup> Varon-Vassard, Odette, *art. cit.*, pp. 115-130.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>36</sup> Schulz, Elisabeth (2014), *Identité séfarade et littérature francophone au XX<sup>e</sup> siècle : A. Cohen, A. Memmi et N. Kattan. Déconstruction et assimilation*, Paris, L'Harmattan, p. 17.

pellation » et renvoie notamment à l'étude de Joseph Toledano qui signale la présence de deux thèses opposées : « d'un côté, certains désignent les Séfarades comme les descendants des expulsés de l'Espagne et du Portugal, et, de l'autre côté, cette nomination est employée, de manière très large, pour désigner tous ceux qui ne sont pas Ashkénazes »<sup>37</sup>. Dans la recherche où elle analyse des auteurs représentant des univers différents, Elisabeth Schulz a ainsi opté pour un appellatif unificateur :

nous rassemblerons « sous le même vocable « séfarade » les Séfarades et les « 'edot ha-mizrah » (« communautés d'Orient », c'est-à-dire les Juifs orientaux). En effet, comme le souligne Joseph Toledano, depuis l'absorption israélienne des exodes massifs venant des pays musulmans, l'appellation « séfarade » s'est élargie aux communautés orientales même si elles n'ont jamais été en contact avec les descendants d'Espagne<sup>38</sup>.

Albert Bensoussan, interviewé par Alain Schaffner en 1994, un an après la parution de l'essai *L'Echelle séfarade*<sup>39</sup>, consacrée à la littérature séfarade d'expression française, dans laquelle il envisage Albert Cohen, identifie comme facteur d'unité la notion du nomadisme, qui selon lui n'est pas seulement géographique, mais aussi linguistique. Percevant les séfarades comme des métis culturels, Bensoussan affirme que « la langue française est devenue la langue prioritaire des communautés séfarades », s'élevant ainsi contre le fait que ne seraient considérés comme séfarades « que ceux qui ont conservé la langue espagnole ». Pour Bensoussan, il existe bel et bien chez Cohen une « revendication de la séfardité », d'abord en opposition avec le monde ashkénaze, ainsi que dans la tentative de « bâtir un monde lui aussi très enraciné dans le judaïsme, mais qui soit spécifiquement méditerranéen »<sup>40</sup>. A cet égard, la description du ghetto de Céphalonie dans l'œuvre romanesque de Cohen présente selon Bensoussan une parenté frappante avec celle d'autres ghettos d'auteurs juifs francophones. A la question cruciale posée par Alain Schaffner : « Ne vous paraît-il pas paradoxal de faire de Cohen, qui n'a vécu à Corfou que jusqu'à l'âge de cinq ans et dont le monde oriental, il l'affirme souvent, est entièrement imaginaire, le porte-parole d'une communauté dont il apparaît finalement très éloigné ? »<sup>41</sup>, Bensoussan répond de manière négative, « parce que le monde de l'enfance est une valeur que l'on trouve dans toute la littérature séfarade », que l'image de la vie juive est celle de la « table dressée »<sup>42</sup> où le personnage de la mère-matrice joue un rôle central, que le séfardisme est davantage « une religion du foyer »<sup>43</sup>. A la question « Le style d'Albert Cohen vous paraît-il spécifiquement séfarade ? », Bensoussan rappelle son accent étranger, insistant sur le phénomène de surcorrection lié au désir d'intégration à une langue étrangère, et surtout sur le phénomène de l'emphase : « Ce qui me semble typiquement séfarade, c'est une certaine emphase »<sup>44</sup> (Bensoussan reconnaît toutefois que Cohen avait lu Rabelais). Ce

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>38</sup> *Ibid.*, pp. 18-19.

<sup>39</sup> Bensoussan, Albert (1993), *L'Echelle séfarade*, Paris, L'Harmattan.

<sup>40</sup> *Entretien avec Albert Bensoussan* (1994), in *Cahiers Albert Cohen*, 4, p. 14.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>42</sup> Code alimentaire établi au XVI<sup>e</sup> siècle par Joseph Caro, éminent talmudiste de Safed. Cfr. Nizard, Sophie et al. (2014), *La table dressée: nourritures et identités chez les Juifs de France (XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles)*, in *Archives juives. Revue d'histoire des Juifs de France*, 47/1: voir le compte-rendu de cet ouvrage par Régine Azria, in *Archives de sciences sociales des religions*, 168.

<sup>43</sup> *Entretien avec Albert Bensoussan*, cit., p. 16.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 20.

concept d'emphase doit toutefois être replacé dans le cadre du discours littéraire. Sans revenir sur la marque profondément orale et biblique de la narration cohénienne sur les deux pans de l'œuvre, affectée par un processus de migration transgénérique fructueusement analysé par la critique<sup>45</sup>, ni sur la question du discours narratif, on peut considérer le recours à la répétition, l'exagération, l'enflure, l'excès, la surreprésentation verbale, comme la marque des discours des Valeureux tels qu'ils s'expriment dans les dialogues rapportés. Mais le narrateur va bien au-delà de la restitution d'une faconde méditerranéenne, telle qu'elle pourrait habiter ses souvenirs d'enfance, car le goût marqué pour les palabres sans fin des personnages correspond à l'affirmation de la toute-puissance de la parole, elle-même indissociable, pour l'écrivain, de l'écriture comme jouissance et pulsion vitale. Philippe Zard, selon lequel l'Orient grec de Cohen est un Orient juif, considère que les Valeureux expriment essentiellement l'esprit d'enfance du petit peuple du ghetto, « la prévalence du principe de plaisir sur le principe de réalité, particulièrement sensible dans leur rapport au langage. La pensée magique des Valeureux passe par la croyance immodérée dans la toute-puissance du verbe »<sup>46</sup>. Il faut tenir compte également, dans les échanges verbaux des Valeureux, une intertextualité renvoyant aux *Mille et une nuits*, ouvrage dont Albert Cohen possédait les seize volumes dans la traduction littéraire et orientalisée de Joseph Charles Mardrus<sup>47</sup>.

A la lumière de ces considérations, on retiendra la définition de *séfarade* dans son acception la plus large, arguant du fait que si Albert Cohen n'est pas à considérer comme séfarade au sens strict du terme pour les motifs évoqués plus haut, notamment par l'absence d'une pratique de la langue judéo-espagnole, il est emblématique qu'il ait voulu, d'une part, revendiquer pour son personnage Solal une noble origine séfarade, d'autre part, faire des Valeureux des héritiers de la culture séfarade, sous forme de représentation « éclatée » du personnage maternel tel qu'il apparaît sur le versant autofictionnel.

#### *Les Valeureux de France*

C'est dans le chapitre deux de *Solal* que sont présentés pour la première fois les liens de parenté des cinq Valeureux. Le sage et respecté oncle Saltiel, le candide Salomon, le janissaire et séducteur Michaël, l'avare Mattathias, et surtout Mangeclous, le « double ricanant de Solal » appartiennent à la branche cadette des Solal, tandis que le héros Solal des Solal appartient à la branche aînée :

Une parenté lointaine unissait en effet les cinq amis. Ils descendaient des Solal de la branche cadette, qui, après cinq siècles de vagabondage dans diverses provinces françaises, étaient venus, à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, s'installer dans l'île grecque de Céphalonie<sup>48</sup>. De père en fils, les Solal Cadets avaient

<sup>45</sup> Schaffner, Alain (1999), *Le goût de l'absolu. L'enjeu sacré de la littérature dans l'œuvre d'Albert Cohen*, Paris, Champion.

<sup>46</sup> Zard, Philippe (1999), *La fiction de l'Occident : Thomas Mann, Franz Kafka, Albert Cohen*, Paris, PUF, pp. 137-138.

<sup>47</sup> Zagury, Joëlle (2016), *Les cousins d'Aladdin. Albert Cohen lecteur des Mille et une nuits*, in *Carnets Albert Cohen*, 25, pp. 173-185.

<sup>48</sup> Citant cette phrase, Philippe Zard attire l'attention sur le fait que cette précision interdit de voir dans l'œuvre un lieu d'affrontement entre deux sphères culturelles hétérogènes : « L'Orient de Cohen est tout entier pétri de culture, de souvenirs, de références occidentales, tout comme l'Occident, on le verra, est irrigué, à son corps défendant, de sources orientales », (Zard, Philippe, *La passion de l'Occident*, cit., pp. 16-17).

continué de parler entre eux en langue française. Leur langage parfois archaïque faisait sourire les touristes français qui visitaient l'île. Mais cette fidélité au cher pays et à la noble langue était touchante. Durant les soirées d'hiver, les cinq amis lisaient ensemble Villon, Rabelais, Montaigne ou Corneille, pour ne pas « perdre l'habitude des tournures élégantes » – qui faisaient monter aux yeux de Saltiel ou de Salomon des larmes d'attendrissement et de regret. Certes, les cinq amis étaient fiers d'être demeurés citoyens français – comme, d'ailleurs, une partie des juifs de Céphalonie. /.../ Si les cinq regardaient de haut ceux des juifs de l'île qui étaient sujets hellènes, par contre ils jalousaient quelque peu les Solal de la branche aînée. Ceux-ci, originaires d'Espagne, étaient venus à Céphalonie au début du XVI<sup>e</sup> siècle. La ligne aînée, à la tête de laquelle était placée le rabbin Gamaliel, avait pour auteur l'exilarque Juda et son chef portait, depuis des temps immémoriaux, le titre de « Prince de la dispersion ». Riche, possédant des palais à Venise, au Caire et à Naples, ornée d'hommes célèbres et aventureux, cette famille comptait parmi ses ancêtres de grands médecins, des philosophes (l'un d'eux fut célèbre), des astronomes, des courtisans, des poètes et des chevaliers habiles aux tournois. Dans la bibliothèque de Gamaliel était un portrait de Don Solal ben Gamaliel Sola, premier ministre du roi Alphonse de Castille et ami de la reine<sup>49</sup>.

Prestigieuse ascendance donc que celle de la branche aînée, qui justifie une pointe de jalousie de la part de la branche cadette, cette dernière suscitant à son tour, ainsi que le rapporte Salomon, la jalousie des habitants de l'île, qui ont affublé les Valeureux du complément « de France » en raison du fait qu'ils font usage, entre eux, du parler agréable du lointain pays. Contrairement à Louise Cohen, la mère des récits autobiographiques, la « sainte sentinelle », gardienne du foyer et incarnation du judaïsme, figure centrale qui irrigue l'œuvre, mais dont la pratique fautive du français sanctionne son inadaptation au monde occidental, les Valeureux maîtrisent un français châtié, littéraire, parfois précieux et archaïque, qui les distingue du reste de la population de l'île de Céphalonie. Ce lieu mythique, sorte d'éden, renferme en son cœur le ghetto juif, débordant de vie, dont la description sollicite la vue, l'ouïe, l'odorat, dans une gerbe de couleurs bigarrées, de mots et d'invectives, de senteurs épicées. Car ce petit monde, tout en s'affairant, ne cesse de dissenter, ainsi que l'indiquent les verbes « vanter/pérorer/louer » relevés dans l'extrait qui suit :

La ruelle d'Or, bruissante de soleil et de mouches sous le ciel immobile, grouillait de fruitiers, de frituriers, de pâtisseries, de fripiers, de poissonniers, d'épiciers vantant leurs morues séchées qui se balançaient ou leurs monticules de fromage blanc, de cafetiers accroupis devant leurs petits réchauds à charbon de bois, de bouchers gras qui péroraient devant leurs agneaux écorchés pendus aux murs éblouissants. Tous louaient bruyamment leurs marchandises aux fortes odeurs<sup>50</sup>.

Lorsqu'il s'agit de s'illustrer dans la profération d'insultes, le discours de Mangeclous puise dans une vaste gamme d'expressions imagées, laissant libre cours à une fantaisie verbale débridée, comme dans cette invective comique où l'anaphore de l'invocation lyrique introduit autant de qualificatifs prosaïques, et ce dans le but de reprocher son avarice proverbiale au cousin Mattathias :

Ou plutôt que tu vives longtemps, mais aveugle, et que tu ailles de porte en porte demander la charité, ô félon, ô jaune, ô triste figure, ô tire-sou, ô mesquin, ô pisse-citron, ô sécheur de café, ô presseur de bambins pécheurs et affamés, ô profiteuse d'un lait maternel, ô constipé par avarice, ô brûleur de tes vieux habits pour remboursement par avarice, ô profiteuse clandestin du savon liquide des latrines des chemins de fer, ô échangeuse de tes vieux draps de la chambre d'hôtel où tu séjournas dans ce seul but, ô faussement évanoui de faim dans les rues d'Athènes en vue de profitables aumônes !<sup>51</sup>.

<sup>49</sup> Cohen, Albert (1930), *Solal*, Gallimard, pp. 33-35. Dorénavant, désigné par S.

<sup>50</sup> M, p. 19.

<sup>51</sup> Cohen, Albert (1969), *Les Valeureux*, Paris, Gallimard, p. 100. Dorénavant désigné par V.

La virtuosité linguistique de Mangeclous revêt souvent la forme de la répétition, comme dans le recours aux périphrases synonymiques de cette injonction proférée à un étudiant par le personnage qui, après s'être improvisé Recteur de l'Université supérieure et philosophique de Céphalonie, dispense dans sa cave une mémorable leçon de séduction à l'occidentale : « Forte musculière à la bouche ignorante et fermeture immédiate du four d'incompétence ! »<sup>52</sup>. Son aisance dans le maniement des figures rhétoriques s'accompagne d'une vénération pour le lexique et les définitions encyclopédiques en général :

Le cure mes diasthèmes, dit-il. Diasthème est un mot connu seulement des personnes de haute culture, un mot si rare et distingué que cet ignorant de Larousse ne l'a pas mis dans son dictionnaire ! Je me propose de lui adresser une petite lettre sarcastique à ce sujet ! Diasthème signifie, sache-le, l'intervalle compris entre deux dents<sup>53</sup>.

Mangeclous fait même figure de polyglotte, ainsi que l'extrait du chapitre V de *Mangeclous* le met en scène :

Ayant perçu ses rentes, il en affecta une partie à la dulcification de sa gorge par le moyen de loucoums roses et verts qu'il goba sur le champ. Il acheta enfin de fins feuilletés aux noix qu'il dégusta, entouré de l'admiration générale, en les tenant pincés entre le pouce et l'index, souriant fort, recueillant avec sa langue les gouttes de sirop et s'entretenant avec chacun en son langage d'origine : judéo-espagnol, français, jargon des Pouilles ou, le plus souvent, dialecte vénitien<sup>54</sup>.

Ce passage présente un double intérêt. D'une part, par la référence explicite au judéo-espagnol – ascendance de la branche aînée des Solal oblige – et au dialecte vénitien, dont aucune illustration n'est toutefois repérable dans les dialogues du roman. Certaines compétences linguistiques sont donc ici prêtées par le narrateur au personnage de Mangeclous sans qu'il lui soit jamais donné de les illustrer, ce qui confère un caractère d'opacité aux « langages d'origine » évoqués. D'autre part, parce qu'il unit l'isotopie de la nourriture et celle du verbe, dans une perception euphorique où la langue en tant qu'organe joue le rôle de trait-d'union : la dulcification au sens d'« action de dulcifier, résultat de cette action », du verbe, vieilli, « dulcifier » semble en effet résider, pour l'insatiable Mangeclous, autant dans le fait d'avaler les loucoums et de recueillir avec sa langue les gouttes de sirop que dans la pratique plurilingue. L'assimilation des deux actes rappelle la métaphore savoureuse de Salomon dans *Solal*, affirmant que la langue française « est comme raisin muscat »<sup>55</sup>. Cette considération renvoie au concept de *dégustation verbale* identifié par Evelyne Lewy-Bertaut : « Le lien établi entre invention verbale et nourriture est essentiel et fondateur de l'imaginaire d'Albert Cohen. Si les histoires maternelles s'accompagnent toujours de nourriture, Mangeclous transforme l'illusion réaliste en réalité de l'illusion ; les mots deviennent des mets »<sup>56</sup>. D'autant que Mangeclous, perpétuellement affamé, est également insatiable dans

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 152.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>54</sup> *M*, p. 57-58.

<sup>55</sup> *S*, p. 35.

<sup>56</sup> Lewy-Bertaut, Evelyne (2001), *Albert Cohen mythobiographe*, Grenoble, Ellug, p. 119. Pour l'auteure, Rebecca, épouse de Mangeclous, tout comme Louise, la mère du versant autobiographique, représentent « deux exemples inégalement accentués » de voix juives séfarades. Auxquelles s'ajoutent « Les Valeureux, à la langue mixte et deux fois décalée par un français émaillé d'archaïsmes, d'orientalismes épiques et d'ex-

l'exercice verbal. C'est ce lien qui permet d'opérer une transition entre parole – plus précisément, faconde méditerranéenne – et nourriture.

### 3. Nourritures séfarades, nourriture maternelle

Claudine Nacache-Ruimi, qui a recensé les mets consommés et amoureuxment concoctés par les Valeureux, emblématiques de la nourriture traditionnelle séfarade, et en particulier de celle de Corfou, a pu saisir dans chacun des plats évoqués une valeur non seulement culturelle mais aussi fortement symbolique, propre à l'univers imaginaire d'Albert Cohen<sup>57</sup> :

dans le cadre de la perspective séfarade corfiote, la table cohénienne est à l'image de la vie de la communauté : elle rappelle les traditions qui perpétuent rites religieux et coutumes familiales. Mais lorsque sont soudain célébrés des repas valeureux qui comportent des notes discordantes et mettent en péril l'exercice du culte, on comprend que le thème de la nourriture, loin d'être traité dans une perspective réaliste, exprime une vision singulière du monde<sup>58</sup>.

Rappelant que « dans tout le bassin méditerranéen, les repas sont précédés de la dégustation d'aliments à grignoter, amuse-bouche salés ou épicés dont l'objectif est d'aiguiser l'appétit et de donner l'envie de boire un alcool désaltérant », Claudine Nacache-Ruimi cite ainsi les graines de courges rôties, les pistaches salées, les œufs durs, les olives et surtout la boutargue dont raffole Mangeclous<sup>59</sup>. Parmi les viandes, elle mentionne l'agneau au froment cuisiné par Salomon, qui, comme le bœuf de la même recette, doit être mijoté, le cou d'oie farci – mets cette fois commun aux sépharades et aux ashkénazes – et surtout les boulettes, caractéristiques du bassin méditerranéen, évoquées non seulement à propos des Valeureux mais élaborées surtout par la mère du narrateur dans *Le Livre de ma mère*. Claudine Nacache-Ruimi remarque toutefois que « les recettes des boulettes diffèrent selon que le mets est convoqué par le narrateur des romans ou par celui des textes autobiographiques » : dégustées comme entrées chaudes, elles se déclinent sous de multiples formes dans l'épopée valeureuse, alors que dans *Le Livre de ma mère*, « les boulettes s'inscrivent dans la permanence », et jouent un rôle analogue à celui de la madeleine de Proust, devenant « le moyen d'accéder à une autre dimension temporelle » et matérialisant aussi la figure de la mère<sup>60</sup>. Revenons au *Livre de ma mère*, où, dès le chapitre II, apparaît Louise en sa cuisine. Le narrateur, par le biais d'une répétition polyadique, y décrit les « tapotements » de sa mère déjà vieillissante, à l'aide d'une cuiller en bois, sur les fameuses boulettes de viande, activité artistique tout autant qu'inutile qui revêt une forte valeur symbolique, révélant l'attention extrême prêtée par le personnage au plaisir gustatif assuré au fils et au mari, et, par extension, à leur bonheur<sup>61</sup>. C'est dans son

---

pressions enfantines, que Mangeclous relève, en guise d'épices, de quelques termes techniques et savants pour épater la galerie », (*ibid.*, pp. 121-122).

<sup>57</sup> Nacache-Ruimi, Claudine (2014), *Entre fidélité culturelle et transgression rituelle, les nourritures dans l'œuvre d'Albert Cohen*, in *Archives Juives*, 47/1, pp. 11-27.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>59</sup> « En faisant de Mangeclous un amateur éclairé de boutargue, Cohen l'inscrit dans la dynastie des géants rabelaisiens », (*ibid.*, pp. 14-15).

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 18.

rôle de mère nourricière et de cuisinière hors pair, de gardienne du savoir-faire oriental que Louise semble atteindre sa véritable dimension, même si le portrait brossé par le narrateur inclut une dissonance ainsi qu'une trace d'ironie dans la périphrase finale : « Elle était si adroite pour la cuisine, si maladroite pour tout le reste. Mais dans sa cuisine, où elle gardait son pimpant de vieille dame, quel fameux capitaine résolu elle était »<sup>62</sup>. Ainsi la cuisine devient le haut lieu où officie Louise, le centre névralgique de cet « humble appartement qui était son juif royaume et sa pauvre patrie »<sup>63</sup>. Arrachée à sa terre et à sa langue, déclassée socialement et linguistiquement, c'est bien en entretenant la religion du foyer que Louise acquiert sa dignité, en dépit de la maladresse que le narrateur ne cesse de souligner : « tapotements de ma mère qui toute seule imperceptiblement souriait en sa cuisine, grâce gauche et majestueuse, majesté de ma mère »<sup>64</sup>. Il s'agit bien là d'un hommage à la mère, même lorsqu'il revêt un caractère contradictoire et déchiré – isotopie fondatrice analysée par la critique littéraire depuis les années 1990<sup>65</sup>. La cuisine est aussi le lieu de l'intimité, de l'observation et de l'échange verbal : « heures passées à la regarder cuisiner avec importance »<sup>66</sup>. L'allusion aux boulettes réapparaît d'ailleurs dans un contexte lié cette fois aux conversations avec la mère sur des sujets qui jouent un rôle central dans l'œuvre, en l'occurrence la condamnation de l'amour passion reposant sur la théâtralité et le mensonge. Ainsi les paroles rapportées de Louise, marquées par une spontanéité teintée de naïveté, quoique porteuses d'un credo que le narrateur déclinera dans l'œuvre de multiples manières, se concluent par la question prosaïque : « Tu les veux avec des petits pois ou avec des tomates, les boulettes ? »<sup>67</sup>. Il est vrai que d'autres boulettes, cette fois de nature « valeureuse », pourrait-on dire, font leur apparition dans la scène où le narrateur se remémore le pique-nique semi-clandestin sur les tables en extérieur de la baraque, au bord de mer, où, après avoir commandé de la bière et des olives, la mère déballait, non sans quelque gêne, moult provisions : « toutes sortes de splendeurs orientales, boulettes aux épinards, feuilletés au fromage, boutargue, rissoles aux raisins de Corinthe et autres merveilles »<sup>68</sup>. Le plat de la mousaka, spécialité grecque qui appartient aussi au répertoire culinaire de Louise, est l'objet du récit d'une élaboration qui se déploie au cours du chapitre VI des *Valeureux* dans un crescendo de prouesse verbale, avant de mettre en lumière le lien entre aliments et culte religieux, ainsi que le souligne Claudine Nacache-Ruimi : « Tous ces tableaux fondés sur une tradition alimentaire millénaire sont ancrés dans l'imaginaire de l'écrivain. Aussi trouvons-nous, aussi bien dans *Solal* que dans *Les Valeureux*, l'évocation sérieuse ou comique de nourritures rituelles telles qu'elles étaient élaborées pour le sabbat ou pour Pessah, la Pâque juive »<sup>69</sup>. Henri Béhar a identifié lui aussi l'appartenance de l'écrivain à la communauté sépharade dans la culture biblique, la fête et la langue, se focalisant notamment sur la tradition culinaire et les rites qui s'y rattachent :

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>65</sup> Citons, entre autres, les textes critiques qui ont ouvert la voie à cette approche : Fix Combe, Nathalie et al. (1994), *La sacralisation de la maternité chez Albert Cohen*, in *Cahiers Albert Cohen*, pp. 55-78; Milkowitch-Rioux, Catherine (1997), *L'univers mythique d'Albert Cohen. Personnages, décors et mise en scène*, Amiens, Presses universitaires du Septentrion ; Lewy-Bertaut, Evelyne (2001), *Albert Cohen mythobiographe*, Grenoble, Ellug.

<sup>66</sup> *LV*, p. 56.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>69</sup> Nacache-Ruimi, Claudine, *op. cit.*, p. 25.

Originaire de Corfou, Albert Cohen invite le lecteur à la table de son enfance. Comme tous les orientaux, ce juif séfarade ne se contente pas d'y faire servir les plats de sa tradition familiale : il les nomme, les décrit, il va même jusqu'à en donner la recette afin d'être bien compris. Sa littérature n'est pas seulement nourrissante intellectuellement : comme l'œuvre rabelaisienne, elle enseigne tout un univers moral et politique en flattant Messere Gaster<sup>70</sup>.

Henri Béhar fait remarquer que Cohen n'utilise jamais de nom local pour nommer les produits culinaires du bassin méditerranéen, à l'exception du loucoum (avec une graphie francisée en « c »), de la moussaka et du cascaval, d'origine turque. La langue de Cohen refuse donc selon lui la couleur locale : « Ce n'est pas un guide touristique ni culinaire. Pas de tamara, /.../ aucun de ces termes qui abondent dans les livres de cuisine ou même dans les mémoires des séfarades »<sup>71</sup>, expliquant ce refus par un désir d'assimilation à la langue française et par la volonté de renforcer le mythe des Valeureux de France, citoyens français depuis la révolution française, ardents défenseur de sa belle langue. Les préceptes de la « table dressée » sont par ailleurs généralement respectés par les Valeureux, sauf par Mangeclous qui s'autorise parfois quelques écarts lorsqu'il quitte son île, arguant avec désinvolture à son cousin Salomon épouvanté face à la gravité de l'infraction que « le jambon est la partie juive du porc »<sup>72</sup>. Henri Béhar éclaire en outre à la lumière du culte religieux l'épisode de *Belle du Seigneur* qu'il cite, où « Solal se remémore le rituel du dîner familial, le premier soir de la Pâque », qui revêt, selon lui, un caractère pédagogique. C'est là qu'il signale un élément très intéressant, à savoir que si la locution « le seigneur père », utilisée par Solal dans l'extrait cité, détonne en français c'est qu'il s'agit d'« un calque du judéo-italien parlé par la mère, aussi bien que du judéo-espagnol généralement pratiqué par les colonies juives en Grèce »<sup>73</sup>. Cette remarque prend tout son sens dans le cadre de cette interrogation, car il apparaît, en l'absence de dialogues rapportés en judéo-vénitien, qu'il serait utile de procéder à une recherche systématique des traces de calques et de contaminations de ce dialecte dans le discours des Valeureux, qui impliquerait, au préalable, son étude linguistique.

Le fil directeur qui a guidé cette réflexion sur les racines séfarades, réelles ou imaginaires, d'Albert Cohen, est bel et bien la langue, appréhendée sous plusieurs facettes : c'est d'abord la langue maternelle, ce judéo-vénitien puisant sa sève vitale dans l'enfance et la culture juive corfiote ; c'est ensuite la langue étrangère, adoptée et conquise de haute lutte, la nouvelle langue-patrie ; c'est aussi la langue française illustrée notamment dans le débordement verbal orientalisé des Valeureux ; c'est enfin la langue de la dégustation culinaire renvoyant à la tradition méditerranéenne et maternelle, une même approche gourmande des mots et des mets présidant au concept de délectation. Lors de ce processus de création littéraire, la langue nomade a pu trouver un nouvel ancrage, a fait résonner l'écho de la langue fantôme tout en recréant le monde perdu des origines. Dans cette perspective il apparaît, non seulement que l'identité séfarade de Cohen peut être reconnue dans l'acception la plus large du terme, mais qu'elle est susceptible d'offrir encore de fructueux approfondissements.

<sup>70</sup> Béhar, Henri et al. (2016), *La littérature par l'estomac*, in *Cahiers Albert Cohen*, 25, pp. 187-198.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 197.

<sup>72</sup> *V*, p. 253.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 194.

### BIBLIOGRAPHIE – ŒUVRES D'ALBERT COHEN

- Paroles juives* (poèmes), Genève, Kunding et Paris, G. Grès et Cie, 1921.  
*Solal*, Paris, Gallimard, 1930 (2<sup>e</sup> édition « collection Folio », 1969).  
*Ezéchiel*, « Nouvelle revue juive », Palestine, 1930 (version définitive, Paris, Gallimard, 1956 ; 2<sup>e</sup> édition « collection manteau d'Arlequin », 1986).  
*Mangeclous*, Paris, Gallimard, 1938 (recomposé et rééd. 1969, 2<sup>e</sup> édition « collection Folio », 1981).  
*Le livre de ma mère*, Paris, Gallimard, 1954, (2<sup>e</sup> édition « collection Folio », 1974).  
*Belle du seigneur*, Paris, Gallimard, 1968 – Grand prix du roman de l'Académie française – (2<sup>e</sup> édition « collection Folio », 1998).  
*Les Valeureux*, Paris, Gallimard, 1969, (2<sup>e</sup> édition « collection Folio », 1986).  
*Ô vous, frères humains*, Paris, Gallimard, 1972, (2<sup>e</sup> édition « collection Folio », 1988).  
*Carnets 1978*, Paris, Gallimard, 1979, (2<sup>e</sup> édition « collection Folio », 1992).  
*Œuvres*, édition établie par Christel Peyrefitte et Bella Cohen, Paris, Éditions Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1993.  
*Belle du Seigneur*, édition établie par Christel Peyrefitte et Bella Cohen, Paris, Éditions Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1986. Ce volume comprend *Paroles Juives*, *Solal*, *Ezéchiel*, *Mangeclous*, *Le livre de ma mère*, *O vous frères humains*, *Les Valeureux*, *Carnets 1978* et, en appendice, *Churchill d'Angleterre*.  
*Solal et les Solal*, édition établie par Philippe Zard, Paris, Gallimard Quarto, 2018. Ce volume comprend *Solal*, *Mangeclous*, *Belle du Seigneur*, *Les Valeureux*.

**LAURENCE AUDÉOUD** • is Associate Professor in French Linguistics at Università del Piemonte Orientale, Dipartimento di Studi Umanistici. She conducts studies on style - with a primary focus on biblical repetitions in Albert Cohen works – and on social and generational variations such as colloquial French and contemporary youth slang. Among her publications: *Paroles de prophète. Répétitions bibliques dans Paroles Juives et Carnets 1978 d'Albert Cohen*, Peter Lang, 2007, *La représentation maternelle dans Le livre de ma mère d'Albert Cohen : des marqueurs lexico-sémantiques entre euphorie et disphorie*, in «Studi francesi» 165, 2011, *Le miroir chez Albert Cohen: de la structure chiasmatique à l'isotopie structurante* in M. Lucarelli, M. Mastroianni (a c. di), *Lo specchio, il doppio, la guerra: l'identità sdoppiata. Poetiche a confronto*, Edizioni dell'Orso, 2016.

**E-MAIL** • laurence.audeoud@uniupo.it

# SALÓNICA/SALONICCO: MEMORIA ED IDENTITÀ ITALO- SEFARDITA IN FLORA MOLCHO\*

Con un *addendum* sullo stato dell'arte del progetto E.S.THE.R.  
(Enquiry on Sephardic Theatrical Representation)

---

Paola BELLOMI

**ABSTRACT • *Salónica / Thessaloniki: Memory and Italian-Sephardic Identity in Flora Molcho.***

Based on the analysis of the memoir *Anámnesis* (2014) by the writer and translator Flora Molcho, we intend to reflect on two aspects of the Sephardic community of Thessaloniki. On the one hand, Molcho's family memories allow her to focus on the debate on historical memory, already very developed in Spain in regard to civil war and Franco's regime, but perhaps still insufficient in regard to the recent memory of Eastern Sephardic communities, dragged before by Nazism and then by the Greek civil war. On the other hand, the narrative of Molcho allows us to reason once again on the identity issue of the Oriental Sephardic communities, but from a perhaps original perspective, that is to say, the author's double membership of both the linguistic community of origin (at the same time, Judeo-Spanish and Greek) as well as adoption (the Italian).

With this essay, we intend to offer new elements about the cultural heritage of the Sephardic community of Thessaloniki in our contemporary era, through the mediation of the literary language that Flora Molcho uses in her work. The work will end with a brief presentation of the research project E.S.THE.R. (Enquiry on Sephardic Theatrical Representation).

**KEYWORDS •** Flora Molcho; Sephardic communities; Italian Sephardism; Sephardic literature; memoir.

## 1. Introduzione

Nel 2014 la casa editrice Esedra pubblica a Padova il libro di memorie *Anamnesis*, il cui sottotitolo è: *Ricordi familiari di un'ebrea sefardita di Salonico*. L'autrice è Flora Molcho, nata a

---

\* Il presente articolo rientra nel progetto di ricerca *E.S.THE.R. Enquiry on Sephardic Theatrical Representation*, finanziato dal MIUR nell'ambito del programma nazionale SIR Scientific Independence of young Researchers 2014 (RBSI14IDE8).

Salonicco nel 1950, una città in cui è cresciuta e si è formata, fino a quando, nel 1975, si trasferisce definitivamente in Italia, dove si crea una famiglia e rimane a lavorare come traduttrice e come lettrice di Neogreco presso l'Università di Padova.

Nel 2010, già in pensione, decide di riscattare dal buio del cassetto in cui era conservato un vecchio taccuino della sua giovinezza, in cui aveva iniziato a scrivere il suo diario. In soli cinque mesi, Molcho termina la scrittura di *Anamnesis*, un libro catartico per l'autrice poiché, per trasferire sulla pagina la storia della sua famiglia, ha dovuto recuperare ricordi semi-dimenticati di un passato oramai lontano e questo sforzo le ha permesso di fare il punto sulla sua esistenza e di saldare i conti con alcuni traumi della sua infanzia. Scrive Molcho nell'introduzione: "La scrittura di questo racconto ha rappresentato una specie di catarsi per me. Mettere nero su bianco le mie memorie mi aiutò a trovare una più chiara e definita identità, scissa finora tra il mio ebraismo, la mia grecità e la mia italianità" (11)<sup>1</sup>.

*Anamnesis* è la narrazione, in prima persona, delle vicissitudini della famiglia Molcho Matlón. Il volume è stato concepito come la prima parte della vita di Flora Molcho e, in effetti, copre dall'infanzia dell'autrice fino al suo arrivo in Italia, negli anni Settanta; attraverso alcune analesi e prolessi, il lettore viene a conoscenza di alcuni dettagli che vanno oltre la storia personale dell'autrice, come l'espulsione degli ebrei dalla Spagna o l'incendio di Salonicco del 1917 o il teso-simo clima politico italiano del periodo delle Brigate Rosse, ma il nucleo della narrazione è costituito dai ricordi legati alla famiglia di Flora Molcho. Ad oggi, solo questa prima parte è stata pubblicata.

Il volume è diviso in venti capitoli, non numerati ma con titoli quali: "La mia nascita, arrivo del fratellino, infanzia e vita nel quartiere" o "La guerra e come furono salvati i miei"<sup>2</sup>. Il corpo centrale del testo viene anticipato da un utile albero genealogico in cui Flora Molcho inserisce i nomi dei propri familiari, corredati da un rapidissimo bozzetto biografico (21)<sup>3</sup>. Un altro aspetto interessante della composizione di questo libro di memorie è l'uso di documenti originali, quali foto di famiglia, traduzioni in italiano di lettere e racconti del padre di Flora, Isaac. Inoltre l'autrice inserisce alcuni brevi articoli sulla storia dei sefarditi, consapevole che il pubblico italiano, in linea generale, conosce ancora poco le vicende degli ebrei di origine iberica.

<sup>1</sup> A partire da questo momento indicherò tra parentesi tonda il numero di pagina da cui traggio le citazioni dal volume di Flora Molcho.

<sup>2</sup> Sfortunatamente, manca un indice dettagliato dei contenuti del volume, un'informazione che sarebbe stata utile come guida per non perdersi nel labirinto dei ricordi. La suddivisione è comunque la seguente: *Introduzione* (11), *Albero genealogico* (21), *La mia nascita, arrivo del fratellino, infanzia e vita di quartiere* (23), *Salonicco e la Comunità ebraica prima della guerra* (33), *Usi e costumi degli ebrei prima della guerra* (33), *La vita in una famiglia ebraica* (36), *Un po' di storia della famiglia. La nonna paterna* (46), *Mio padre* (54), *Mia madre* (66), *La guerra e come furono salvati i miei* (73), *Il matrimonio dei miei genitori* (88), *La zia Lily* (91), *Un passo indietro. I miei primi dodici anni* (96), *Le prime vacanze a Pilio e i viaggi dei miei genitori* (112), *I parenti di Atene e quelli dall'estero* (117), *L'adolescenza* (127), *I miei primi viaggi all'estero* (130), *Gli anni dell'Università, la morte della nonna e quello che seguì* (138), *Greca in Italia, italiana in Grecia* (145), *Ringraziamenti* (150), *Documenti* (151).

<sup>3</sup> È forse utile soffermarci un momento sul cognome dell'autrice, Molcho. Il padre Isaac e il nonno Eliezer vengono infatti citati con la variante Molho; come spiega Flora, il cambio di grafia deriva dall'errore di un funzionario greco che, negli anni Settanta, volendo traslitterare il cognome dall'alfabeto greco (Μολχο) a quello latino, interpretò la fricativa uvulare sorda /χ/ con il digrafo ch. A partire da quel momento, Flora iniziò a portare il cognome Molcho anziché Molho (78, nota 22).

L'organizzazione del materiale segue uno sviluppo cronologico, sebbene con diverse "licenze poetiche". Dopo un'introduzione in cui vengono presentate le motivazioni che hanno spinto l'autrice a scrivere della sua famiglia, l'*incipit* è – direi – canonico ed è concepito come se si trattasse di un *Bildungsroman*: la narrazione prende il via, infatti, dalla nascita e dall'infanzia della protagonista della nostra storia, Flora Molcho; prosegue poi descrivendo la vita e i costumi degli ebrei salonicesi prima della seconda guerra mondiale. Il ricordo si concentra quindi su alcune figure della famiglia Molcho: la nonna paterna, il padre e la madre dell'autrice; al fratello vengono riservati continui riferimenti nel volume, senza però che la narratrice si soffermi in maniera dettagliata su questa figura, forse perché, contrariamente agli altri membri della famiglia, al momento della redazione del testo il fratello non era solo memoria, ma anche componente vivo del presente di Flora Molcho.

Nei capitoli successivi, la storia familiare si alterna a quella della comunità ebraica: l'autrice descrive la situazione a Salonicco durante il nazismo, racconta di come suo padre e sua madre – allora non ancora sposati – riuscirono a salvarsi dai rastrellamenti ed, infine, ricostruisce l'incontro dei suoi genitori, che si concluderà con il matrimonio. La narrazione prosegue con il ricordo della zia Lily, l'artefice dell'unione tra Isaac Molho e Rita-Rachel Matalón, i genitori di Flora. A partire da questo momento, il racconto segue un andamento ondivago: mescola le molteplici esperienze legate alla vita dell'autrice (l'adolescenza, le vacanze, i viaggi all'estero, l'università) con l'evocazione delle figure che compongono la famiglia intesa in senso lato (le zie e gli zii, i cugini, i parenti che vivevano in Grecia, quelli che vivevano all'estero, ecc.).

Le memorie si interrompono con l'arrivo in Italia, un'interruzione che finisce per coincidere con le prime forti emozioni che il contatto con la realtà estranea e algida di Padova – così diversa da quella familiare e mediterranea di Salonicco – provoca in Flora. Il flusso dei ricordi a volte si interrompe per lasciare spazio ad alcune riflessioni metanarrative – graficamente identificabili grazie all'uso del corsivo – in cui l'autrice condivide con il lettore le fasi del lavoro di scrittura, i dubbi, i sentimenti che l'esercizio di rievocazione della memoria suscita in lei, ecc.

## 2. La lingua

La lingua scelta per la redazione del volume è l'italiano, un aspetto questo che desta stupore poiché – come hanno dimostrato numerosi studi sulla lingua materna<sup>4</sup> – di norma per esprimere la nostra dimensione emotiva (i sentimenti, le esperienze e i ricordi più intimi) tendiamo a preferire la lingua madre anziché la lingua di adozione (l'italiano nel caso di Flora Molcho). La questione linguistica è importante nel testo che stiamo prendendo in esame perché interessa sia la dimensione comunicativa (la lingua di scrittura) sia la dimensione argomentativa, poiché la riflessione sulla lingua, sebbene non possa essere considerata come un vero e proprio tema all'interno della narrazione, è certamente uno dei soggetti più evocati nel volume<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> Secondo la filosofa del pensiero della differenza Chiara Zamboni, “chiamiamo ‘lingua materna’ anche la competenza simbolica che a ciascuno e ciascuna ha donato sua madre e chi l’ha aiutata, la capacità cioè di portare a parola le esperienze, le emozioni, gli affetti, di nominare e collegare le cose e di fare tutto questo in quel processo di aggiustamento reciproco e ascolto che è il dialogo e il legame di fiducia che sostiene e precede lo scambio di informazioni” (in Fanciullacci 2010).

<sup>5</sup> Sul rapporto tra la letteratura sefardita contemporanea e la lingua giudeo-spagnola attuale, cfr. Cassani (2019).

L'autrice è traduttrice dal neogreco e ha dedicato tutta la sua vita professionale all'insegnamento di questa lingua e alla riflessione teorica su questioni traduttologiche (Molcho 2000; Molcho 2005), di conseguenza la scelta di scrivere le sue memorie nella lingua di adozione conferisce a questo gesto un'importanza simbolica rilevante. "In quale lingua scrivere?", si chiede lei stessa in *Anamnesis* (17-18). Molcho spiega la sua decisione, quella dell'italiano, affermando che la scrittura in una lingua straniera stabilisce immediatamente una distanza tra l'io e i ricordi, non sempre piacevoli; la lingua dell'Altro è uno "scudo" che difende dallo sconforto che alcune delle esperienze raccontate provocano (17, in nota). Da un lato, quindi, l'italiano è una difesa contro le ferite del passato; dall'altro, è espressione dell'amore, in particolare verso le due figlie dell'autrice – che sono le prime destinatarie della storia – che hanno l'italiano come lingua madre e che hanno la possibilità, in questo modo, di ricevere in eredità i ricordi della famiglia Molcho<sup>6</sup>.

In *Anamnesis* le diverse lingue di Flora sono continuamente presenti, anche se solo in poche occasioni si concretizzano e, più spesso, vengono evocate o descritte, non impiegate nel testo: per esempio, gli interventi in giudeo-spagnolo sono rari e, quando appaiono, vengono sempre accompagnati dalla loro traduzione o vengono utilizzati direttamente in italiano. È il caso di un aneddoto legato alla nonna paterna, con cui Flora comunicava solo nella lingua dei sefarditi; nel testo citato viene riprodotto in italiano il primo verso di una filastrocca per bambini – "Qui fa il suo ovetto la gallinella" ("Aquí metió un huevito la gallinica") – per continuare poi in giudeo-spagnolo:

Este dize: dame pan  
 Este dize: no ay mas  
 Este dize: vamos a rovar  
 Este dize: No! Que nos mata el haham  
 Este dize: por aquí, por aquí, por aquí (49)<sup>7</sup>.

Le lingue parlate da Flora Molcho evidenziano uno stretto vincolo con le relazioni familiari in cui vengono impiegate: ogni idioma, infatti, assolve una funzione particolare e determina i diversi livelli di interazione tra l'autrice e il mondo, sia quello domestico che quello esterno.

Il giudeo-spagnolo è la lingua della nonna paterna, quasi omonima della nostra scrittrice: si chiamava infatti Flora Molho. La nipote la descrive come una donna dal carattere difficile, con un atteggiamento anarchico nei confronti degli altri, ma allo stesso tempo molto autoritaria con sua nuora (la madre di Flora), con la quale aveva sviluppato un rapporto fortemente conflittuale: la nonna riproduce la figura tipica, nelle comunità sefardite, della suocera così come viene descritta da Michael Molho (1947: 119) e Romeu Ferré (2008: 106); leggendo le memorie di Molcho, non v'è dubbio che la convivenza forzata tra le due donne possa essere definita come "infernale"<sup>8</sup>. Nel libro si narra un episodio curioso legato alla lingua dei sefarditi, che gli studi cognitivi potrebbero

<sup>6</sup> Scrive Flora Molcho: "Alla fine prevalse il mio desiderio di lasciare la storia dei miei avi e della mia famiglia alle mie figlie e ho optato per l'italiano" (18).

<sup>7</sup> Michael Molho, nel suo *Usos y Costumbres de los Sefardies de Salónica* (1950: 88), riproduce una versione simile, con l'unica variante del termine "rubi" al posto di "haham". È utile specificare che le trascrizioni di Flora Molcho non seguono le convenzioni accademiche per il giudeo-spagnolo; l'autrice adatta i fonemi allo spagnolo contemporaneo.

<sup>8</sup> Anche la nonna materna, Sarina, viene descritta da Flora come "una donna dal carattere difficile e di ferro, molto severa e autorevole, responsabile di aver schiacciato per sempre la personalità della figlia [Rita-Rachel, la madre di Flora]" (67).

aiutare a spiegare: la nonna, in seguito ad un ictus, dimenticò completamente la sua lingua materna, il giudeo-spagnolo, e per un certo periodo riuscì a comunicare solo attraverso un greco claudicante, che aveva imparato giocando a carte con delle amiche cristiane che si esprimevano nella lingua ellenica (48). Quando la nonna si riprese, oltre alla salute, recuperò anche l'uso del giudeo-spagnolo. È significativo che l'autrice, parlando di questa varietà linguistica, definisca l'idioma degli ebrei orientali come uno "spagnolo sefardita vecchio stile", in contrapposizione al "vero spagnolo, quello parlato in Spagna" (134); Flora, come molti della sua generazione, non riesce a considerare il giudeo-spagnolo alla pari delle altre lingue, lo percepisce come un dialetto, legato alla sfera intima, familiare e, in un certo senso, anche al passato; bisogna sottolineare che il discredito che ha subito questa varietà, come dimostra anche l'atteggiamento di Flora, è una delle concause che ne ha determinato l'inserimento nell'elenco delle lingue in pericolo di estinzione.

Flora è l'unica persona con cui la nonna riesce a stabilire una relazione non conflittuale, contrariamente alle coppie suocera-nuora e madre-figlia, impegnate in uno scontro perenne. Alla figura della madre, Rita-Rachel Matalón, sono legati molti ricordi negativi, conseguenza questa del difficile rapporto tra le due, un rapporto segnato da una profonda rabbia causata dalla mutua incapacità di capirsi; agli occhi della figlia, Rita-Rachel era una donna imperscrutabile, insoddisfatta e apatica, vittima della suocera e carnefice di Flora. In più occasioni si leggono giudizi molto taglienti su Rita ("Purtroppo mia madre era inesistente in tutto", 64), eppure in tutto il volume Flora dissemina richieste di perdono rivolte alla memoria della madre, dimostrando di aver compreso i molti fraintendimenti che avevano guastato il loro rapporto; alla base dello scostante atteggiamento di Rita si intuisce esserci stato un forte stato depressivo, che le impedì di gestire in maniera "naturale" le relazioni familiari. Rita era una donna colta, aveva potuto istruirsi, conosceva lo spagnolo, l'inglese, il francese, l'italiano e il greco (quest'ultimo in maniera più incerta) e si era diplomata in pianoforte (la musica sembra essere stata la sua unica vera passione). Era cresciuta in una famiglia aristocratica, dove il francese era la lingua della comunicazione: l'amore per la cultura francese sarà uno dei molti motivi di scontro con Flora, che sviluppa un'avversione per il mondo francofono pari all'ammirazione che ne aveva invece la madre (69).

Lo studio del francese – così importante nella storia delle comunità sefardite – viene vissuto come una vera e propria tortura da parte della giovane Flora; il giudizio che esprime sulle lezioni private a cui la madre la costringeva è spietato: le definisce come le "odiose lezioni di francese, assolutamente imposte dai miei genitori fin dall'età di sei anni" (104), mentre la povera insegnante viene descritta come "un'anziana, o tale mi sembrava, signora, piccola, brutta, vestita sempre di nero, era vedova [...]. La odiavo" (104-105). Il sentimento di repulsione per la cultura francese diventerà ancor più acuto quando i genitori la costringeranno a frequentare il liceo francese (105); per Flora Molcho, si trattava di "una lingua considerata snob e parlata solo da un'élite della società" (109). Di tutt'altro avviso è il giudizio espresso sull'inglese, che Flora associa alla modernizzazione della Grecia; inoltre, afferma, "per me, la cosa più importante era che *io* avevo scelto di frequentare quella scuola, nessuno mi aveva imposto nulla" (corsivo nel testo; 109). Da queste affermazioni è facile dedurre che anche lo studio delle lingue era legato alle dinamiche familiari e all'equilibrio tra genitori e figlia.

Nonostante l'avversione per il francese, Flora riconosce di aver avuto fin da giovane una predilezione per l'apprendimento delle lingue straniere, amore che colloca temporalmente durante una conversazione avuta, ancora bambina, con il padre. La figura paterna fa da contrappeso a quella di Rita: in tutto il volume Flora dedica parole di profonda e incondizionata ammirazione per Isaac: "Lui per me rappresentava la colonna portante della mia famiglia, senza di lui mi sarei sentita persa" (56).

Lo studio delle lingue corrisponde, per Flora, sia al destino diasporico del popolo ebraico, sia alla ricerca e scoperta di una propria identità. Scrive l'autrice:

Un giorno [mio padre] mi disse che noi eravamo ebrei, diversi dagli altri, e visto quello che era successo durante l'ultima guerra, secondo lui, la storia si poteva ripetere. Del resto gli ebrei avevano sempre subito persecuzioni. Quindi non dovevo avere radici: sapevo dove ero nata ma non sapevo dove avrei vissuto. Un giorno avrebbero potuto cacciare via tutti gli ebrei dalla Grecia e l'unico porto sicuro per noi sarebbe rimasto il neonato stato di Israele. [...] Le uniche mie armi dovevano essere la cultura e la conoscenza delle lingue: questi beni nessuno avrebbe potuto sottrarmeli e avrei potuto vivere contando solo sul mio lavoro (56).

Le lingue, quindi, rappresentano un rifugio e una difesa delle proprie radici culturali, che affondano nel contesto cosmopolita di Salonico e negli eterogenei elementi che caratterizzano l'identità sefardita.

### 3. L'identità

Flora Molcho decide di concludere il suo libro di memorie con un capitolo dedicato alla riflessione sulla propria identità: durante tutta la sua esistenza ha dovuto, suo malgrado, imparare a convivere con il *sambenito* che gli altri le avevano imposto, ossia di essere "l'italiana" quando tornava a Salonico e "la greca" quando era in Italia. E, nonostante la rivendicazione dell'ebraismo come parte di sé, l'autrice sembra riconoscere l'identità sefardita più negli aspetti culturali della tradizione giudeo-spagnola che nella sfera religiosa. I ricordi di Flora riflettono la trasformazione sociale in atto nelle comunità sefardite, che interessa la generazione dei nati negli anni Cinquanta, ossia l'assimilazione alla cultura dominante ellenica. La famiglia di Flora era essenzialmente laica, come si desume dagli scarsi riferimenti che vengono riservati alle cerimonie religiose e alla partecipazione alle funzioni in sinagoga; l'autrice aveva studiato presso un istituto gestito da suore cristiane, era cresciuta in un ambiente sociale meticcio, con compagni che professavano credi diversi<sup>9</sup>.

Se la religione non serve come elemento identitario, nemmeno la lingua riesce in questo intento agglutinante. Flora parla – poco – in giudeo-spagnolo con l'amata nonna; è costretta a studiare il francese, che i suoi genitori considerano come lingua di cultura e dell'élite; durante l'adolescenza impara da autodidatta l'inglese, che si stava imponendo come l'espressione della modernità e della libertà; infine, è il neogreco – la lingua con cui è cresciuta – che si impone sulle altre, sia nella sfera privata che nell'ambito professionale. Sebbene Flora l'abbia studiato in gioventù, l'italiano è per lei, per così dire, la lingua dell'amore, poiché è l'idioma dell'ex marito e delle loro due figlie<sup>10</sup>. In questa disamina delle "competenze linguistiche" di Flora Molcho spicca l'assenza dell'ebraico, che non suscita grande interesse nell'autrice, forse per la pessima impressione che lo Stato di Israele le aveva provocato nell'unica visita compiuta, nel 1965, nella "Terra Promessa"; Flora commenta così la sua esperienza in Israele:

<sup>9</sup> Compagni che, è doveroso sottolineare, non rinunciavano a chiamare Flora "sporca ebrea", come ricorda l'autrice: "Quante volte mi ero sentita dire 'sporca ebrea' dai miei compagni di classe! Nessun sostegno da nessuna parte. Ingoiavo quelle brutte parole e non avevo nemmeno il coraggio di riferirle a casa" (61).

<sup>10</sup> Che l'italiano fosse la lingua dell'amore è attestato anche dal lessico che l'autrice usa parlando dei ricordi legati al suo apprendimento: "A quindici anni, decisi di arricchire il mio repertorio di lingue anche con l'italiano. [...] Ero innamorata dell'italiano [...]. Soprattutto, i lenti che ballavo con il mio amore erano italiani. [...] Frequentammo per un anno solo, ci innamorammo dell'insegnante toscana e l'anno dopo decidemmo di andare a lezioni private da lei" (109).

Un paese del tutto estraneo per me e molto diverso sia dalla Grecia che dagli altri paesi europei che avevo appena visto. Non ricordo molto di quel viaggio, solo la delusione di veder distrutta quella convinzione coltivata in me da mio padre: la certezza che da qualsiasi luogo fossi stata cacciata, Israele mi avrebbe accolta come ebrea. Provai ribrezzo all'idea di andare a finire a vivere lì (132).

Nonostante la repulsione che lo Stato di Israele le provoca, in ripetute occasioni Flora rivendica la sua appartenenza alla cultura ebraica, come nel passaggio in cui mette in evidenza le differenze riscontrate tra la comunità di Salonico e quella di Padova:

Qualsiasi straniero ebreo capitasse in città [Salonico] veniva immediatamente soccorso dalla comunità per ogni necessità. A Padova ho frequentato poco la Comunità ebraica. Sentivo gli ebrei padovani diversi da me, troppo attaccati alla religione, cosa sconosciuta a noi orientali. Pure loro [i sefarditi] lo erano stati prima della guerra ma questa religiosità si era allentata. Eppure mi sentivo profondamente ebrea, era una questione di appartenenza a un popolo perseguitato, di una cultura del tutto diversa da quella degli altri, e non di “credo religioso” (43).

E, quasi in chiusura del libro, Molcho torna sul tema dell'ebraismo sefardita in una sorta di tentativo di quadratura del cerchio, ossia di pareggio dei conti con la propria multisfaccettata identità:

E mi piace vantarmi di essere rimasta un'irriducibile levantina non solo nelle lunghe pause anche se non giornalieri che mi concedo o nel ritmo di vita che non ci tengo affatto che sia sempre frenetico, ma anche levantina nel piacere della contrattazione [...]. Sono ebrea ma frequento prevalentemente cristiani ortodossi o cattolici, sono greca con il cuore di un'ebrea, meridionale e levantina, sufficientemente italiana e abbastanza occidentale (148-149).

Con queste parole l'autrice mette a tacere i dubbi esistenziali ed identitari che l'hanno accompagnata durante tutta la sua vita e che hanno logorato il suo equilibrio come persona<sup>11</sup>.

#### 4. La memoria

Sin dal titolo, la finalità del libro di Flora Molcho è chiara: scrivere i ricordi familiari di un'ebrea sefardita di Salonico. E, come in tutti i libri di memorie della generazione post-Shoah, anche in *Anamnesis* è inevitabile (e doveroso, aggiungerei) trattare gli eventi tragici legati alla persecuzione nazista. La stessa dedica sottolinea il vincolo con quel passato: “Ai più di cinquantamila ebrei di Salonico vittime della Shoah, ai miei genitori, alle mie figlie, e a Massimo che mi ha resa capace di scrivere” (7). *Anamnesis* è un monumento fatto di carta e inchiostro dedicato alla memoria delle comunità sefardite dall'espulsione dalla Spagna allo sterminio nazista.

Al centro di tutti i ricordi troviamo la città di Salonico che, con i suoi cambiamenti urbanistici, è il simbolo – molto amato – di una società che progredisce, nonostante i difficili episodi che l'hanno colpita nella sua storia recente (l'incendio del 1917, l'occupazione tedesca, la dittatura dei Colonnelli), una città che, per Flora Molcho, rappresenta anche uno spazio di libertà, a partire dall'infanzia, quando giocava per strada con i suoi compagni, ebrei e non, passando per l'adolescenza, quando andava al cinema con le amiche o nelle caffetterie per i primi appuntamenti amorosi.

<sup>11</sup> Gli episodi in cui si fa riferimento alla psicoterapia a cui Flora si è sottoposta lasciano intuire i traumi che hanno segnato l'autrice.

La nostalgia, tipica dei libri di memorie, è presente nella narrazione, ma senza negare o passare sotto silenzio i conflitti familiari – a volte estremi – o alcune esperienze personali dolorose. Mi riferisco al *machismo* e alle ripetute molestie sessuali di cui fu vittima Flora da bambina e, poi, da ragazzina; come quando l'autrice, ricordando l'emozione provata quando la madre le comprò il primo reggiseno, afferma:

Fu lei [mia zia] a consigliare a mia madre di comprarmi un reggiseno all'età di dieci anni. Mi ero già sviluppata, il seno abbondante spuntava provocante dalle magliette e subivo aggressioni fisiche e tocamenti per strada da parte di uomini affamati di sesso e senza scrupoli. Ero molto timida e non parlavo né reagivo ma rimanevo profondamente turbata. La zia intuì il mio disagio e per aiutarmi parlò a mia madre in tono critico, perentorio e categorico. Origliando i loro discorsi sentii tutto lo stupore di mia madre che non si era accorta che ero cresciuta. Mi ricordo ancora l'emozione del primo reggiseno (67).

La descrizione delle molestie passa quasi inosservata nella narrazione del ricordo, come se si trattasse di un evento comune e frequente nella quotidianità delle ragazze di allora e, per di più, suscita il senso di colpa e di vergogna nelle vittime, non negli aggressori. In un altro episodio, l'autrice, mentre descrive la *routine* della vita a Salonicco e i giochi che lei faceva da bambina nel cortile del suo condominio, inserisce il ricordo delle attenzioni sessuali di cui era stata oggetto da parte del portiere pedofilo; il passaggio è francamente sconcertante:

Andavo talvolta nel suo sgabuzzino, situato nell'atrio, e facevo quattro chiacchiere con lui, dopo che si era svegliato [dalla *siesta*]. Era un ex poliziotto in pensione, un uomo grasso e d'estate sempre in canottiera, almeno durante le ore calde. Si faceva aria con un pezzo di cartone e sembrava molto contento della mia compagnia. Mi raccontava un po' di storie e poi cominciava ad accarezzarsi il petto nudo; mi diceva poi che potevo farlo io, se volevo. Mi rifiutavo, anche perché quell'uomo grasso grondante sudore mi faceva schifo. Allora mi chiedeva di aprire le gambe e fargli vedere le mutandine. Mi sentivo molto imbarazzata, non capivo bene quella richiesta e nello stesso tempo sentivo che non si trattava di una richiesta appropriata. Forse qualche volta lo feci anche ma poi, quando cominciava a chiedermi di abbassare le mutandine e fargli vedere cosa c'era sotto, mi rifiutavo e scappavo. [...] Il portiere mi venne in soccorso. Mi abbassò le mutandine per cacciare via le formiche e ne approfittò per toccarmi anche le parti intime. Da allora, mai più mi lasciai toccare da lui e scappavo ogni volta che lo vedevo (110-111).

E, in un altro passaggio, aggiunge l'autrice:

Ma non era solo lui a darmi fastidio nell'atrio. [...] Ad un certo punto, scese uno dei figli del prete [ortodosso], di molti anni più vecchio di me. Trovò l'occasione giusta: ero da sola e la luce delle scale, che era di quelle a tempo, ogni tanto si spegneva. [...] Approfittando di un momento di buio prima che facessi in tempo a riaccendere la luce, mi spinse contro il muro e cominciò a palpeggiarmi. Iniziai a spingerlo via e a urlare, mentre lui cercava di convincermi che era una cosa molto bella e che anch'io avrei provato piacere. Le mie urla spaventarono il ragazzaccio che poi, niente meno, era pure il figlio del prete. [...] Tutto questo succedeva quando avevo appena dieci anni. Ovviamente, di tutte queste storie non parlai mai con i miei. Probabilmente mi rendevo conto che a parte il figlio del prete, almeno col portiere un po' me la cercavo! (111).

Già adolescente, Flora Molcho descrive come qualcosa di normale, data la loro frequenza quotidiana, i continui palpeggiamenti da parte del "maniaco di turno", nei cinema o nei giardini pubblici di Salonicco. Ciò che purtroppo bisogna sottolineare è che né lei né le sue compagne, che subivano le stesse *avances*, ebbero il coraggio di denunciare (127). Da queste esperienze, senza dubbio brutali, spicca il *machismo* diffuso nella società, sia negli ambienti sefarditi, che

negli altri contesti cittadini. La presunta “normalità” di questi atteggiamenti violenti era accettata dalle stesse vittime, o per lo meno dalla stessa autrice, che fatica a condannare i suoi aggressori anche a distanza di decenni e, anzi, si imputa parte della “colpa”, considerando inappropriato il suo comportamento, abbigliamento, ecc. In nessuno degli episodi descritti Flora riesce a denunciare i suoi aggressori, rimane in silenzio.

Il silenzio è un elemento comune in tutto il volume, non solo a livello simbolico. Durante la guerra, la nonna di Flora, avendo trovato rifugio presso una famiglia di cristiani che, in cambio di denaro, accettarono di nasconderla, per non farsi scoprire dovette fingere di essere sordo-muta per tutta la durata della guerra (76). Il silenzio è anche l'impossibilità di parlare degli eventi accaduti durante l'occupazione nazista o la prigionia nei campi. L'autrice ricorda di come la madre non riuscì mai a raccontare se non solo con pochi accenni al periodo che dovette trascorrere ad Atene, occultata nello scantinato di una famiglia cristiana, senza poter uscire dal suo rifugio per un intero anno (86). Dopo la guerra, è anche la perdita della lingua giudeo-spagnola che modifica, in un certo senso, la voce degli ebrei di Salonico (quelli che erano sopravvissuti ed erano tornati in città); scrive Flora: “Volevano solo dimenticare e si lasciarono andare [all'assimilazione]” (87). Il silenzio è anche l'impossibilità di esprimersi durante la dittatura dei Colonnelli; di quel periodo, l'autrice ricorda: “Passai gli anni più belli, quelli universitari con la bocca cucita e con la paura a causa della dittatura. Così, il sogno di andarmene un giorno dalla Grecia divenne via via più impellente. Sognavo un paese libero” (139). E il silenzio si concretizza nella mancanza di volontà, da parte della società, di ascoltare la voce di Flora:

In Italia non posso parlare male delle cose italiane che non funzionano, o di certi atteggiamenti e prese di posizione della Chiesa, perché sono straniera e perfino ebrea. Ma allora, dove ho il diritto di dire la mia? Devo sempre tenere la bocca chiusa perché c'è sempre qualcuno che si offende? E i mali della società sia italiana che greca non li subisco anch'io? (146).

Vincere il mutismo, proprio o della collettività, era l'obiettivo che si era proposta l'autrice all'inizio del suo libro di memorie:

Non sapevo dove mi avrebbe portata questa impresa: temevo ancora le cose terribili, le cose alle quali non ero riuscita a dare un nome o una collocazione che mi permettesse di esprimerle con le mie parole. Perlopiù fatti accaduti molto più tardi, quando già vivevo in Italia. Decisi allora che quelli li avrei lasciati da parte. Chi sa... forse un giorno... forse avrei potuto dare un nome anche all'indicibile. Tutto non può essere detto in un colpo solo, il dolore per alcune esperienze traumatiche tiene ancora prigioniera le parole (14-15).

Nel suo interessante saggio intitolato *Disappearing Origins: Sephardic Autobiography Today* (2007), Jonathan Schorsch individua alcuni elementi legati all'identità degli ebrei levantini che si ritrovano anche nell'opera di Flora Molcho, a partire dal genere testuale (l'autobiografia) fino ad arrivare al metodo di lavoro (ricerca d'archivio per le fonti documentali, uso di documenti originali, inclusione di una bibliografia critica alla fine del volume). Eppure, nonostante la coincidenza di molti esempi citati da Schorsch e i casi presenti in *Anamnesis*, l'autobiografia di Flora si discosta dalla casistica descritta dallo studioso per lo meno in due punti: in *Anamnesis* non è presente la “fetishization of origins” (Schorsch 2007: 86) visto che l'autrice non si nasconde dietro ai ricordi familiari positivi o al dovuto ricordo delle vittime della Shoah, bensì, come dimostrano gli esempi citati in precedenza sugli episodi dei tentati abusi sessuali, Flora descrive anche i ricordi negativi o difficili della propria vita. Il secondo punto che non coincide con le conclusioni di Schorsch si ritrova nel titolo dell'opera di Flora Molcho. Lo studioso, nel parlare del corpus da lui analizzato, segnala che “not one of these authors chose a title that bears the word Sephardic” (123); Flora, in-

vece, rivendica le sue origini in maniera esplicita: nel frontespizio si auto-definisce come un'ebrea sefardita; ciò che può sembrare una ripetizione ridondante (un sefardita è un ebreo, non è necessario esplicitarlo), nel contesto culturale in cui *Anamnesis* si inserisce è invece un rinforzo linguistico necessario, visto che l'Italia deve ancora portare a termine un grande lavoro di recupero delle proprie radici, non solo quelle legate all'ebraismo, ma in particolare quelle legate al mondo sefardita e *converso*.

L'autobiografia di Flora Molcho è un testo in grado di far riflettere sui limiti del genere, l'autobiografia appunto, ma permette anche al lettore un esercizio di memoria e di riscoperta dell'alterità, attraverso il quale pensare al proprio io, alla propria identità nel confronto che si apre con la lettura degli stralci di vita di Flora, ma anche dei personaggi che, se si trattasse di un romanzo, chiameremmo comprimari e secondari: dalla più stretta cerchia dei familiari, ai vari insegnanti, macellai, pasticceri, compagne di scuola, ecc. *Anamnesis* è un viaggio di riconquista delle proprie origini: attraverso il lavoro (non sempre facile) di scrittura l'autrice ha ridato voce ai molti silenzi della sua esistenza e l'ha fatto evidenziando il sodalizio tra lingua e identità, un rapporto che non solo non è univoco, ma che anzi si rivela essere polifonico e plurimo. Il testo di Flora Molcho serve a noi lettori per mettere a fuoco, una volta di più, l'eterogeneità della realtà: nella relazione dialettica che si instaura tra la materia narrata e chi legge scaturiscono delle domande che hanno una valenza che oltrepassano l'esperienza dell'autrice, per diventare un terreno di ricerca comune a tutti i lettori; con *Anamnesis* si indagano i temi dell'identità, della memoria e, soprattutto, dell'eredità del recente passato europeo. Quale voce e quante lingue sono necessarie per continuare a condannare le violenze novecentesche? L'autobiografia di Flora Molcho ci dimostra che non è importante imporci dei limiti, dei confini (narrativi, di genere, ma anche geografici, politici e psicologici), ma anzi, nella pluralità l'autrice ha trovato un'ancora di salvezza. Se il libro di Flora Molcho circolasse più diffusamente tra il pubblico italiano, questo renderebbe giustizia non solo alla memoria della sua famiglia e a quella degli ebrei ellenici, bensì servirebbe anche a suscitare la curiosità sul passato sefardita italiano (che, seppur in maniera marginale, viene ricordato in *Anamnesis*). Conoscere le nostre radici culturali è uno dei pochi antidoti contro il populismo che ancora avvelena la nostra società.

#### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Cassani, Alessia (2019), *Una lengua llamada patria. El judeoespañol en la literatura sefardí contemporánea*, Barcelona, Anthropos.
- Fanciullacci, Riccardo (2010), *Lingua madre e lingua materna. In margine alla giornata di studi sulla Lingua dell'altro*, in *Diotima*, 9, online: <http://www.diotimafilosofe.it/larivista/lingua-madre-e-lingua-materna-in-margine-alla-giornata-di-studi-sulla-lingua-dellaltro/> [ultimo accesso: 11.02.2020].
- Molcho, Flora (2000), *Da una lingua all'altra. Neogreco-Italiano*, Trieste, Edizioni Università di Trieste.
- Molcho, Flora (2014), *Anamnesis. Ricordi familiari di un'ebrea sefardita di Salonicco*, Padova, Esedra.
- Molcho, Flora, a cura di (2003), *Donne e uomini di Grecia. Paesaggi di Storia*, Padova, Sargon.
- Molho, Michael (1947), *Usos y Costumbres de los Sefardies de Salónica*, in *Sefarad*, 7.1, pp. 93-121.
- Molho, Michael (1950), *Usos y Costumbres de los Sefardies de Salónica*, Madrid, Instituto Arias Montano.
- Romeu Ferré, Pilar (2008), "Sin memoria no ay avenir". *Memorias escritas por mujeres sefardíes en los últimos 20 años*, in *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, LXIII, 2, pp. 101-120.
- Romeu Ferré, Pilar (2014), "Mejor es no prometer que dejar de cumplir lo prometido": *memorias y novelas autobiográficas sefardíes publicadas en España*, in *eHumanista: Journal of Iberian Studies*, 28, pp. 252-263.
- Schorsch, Jonathan (2007), *Disappearing Origins: Sephardic Autobiography Today*, in *Prooftexts*, 27.1, pp. 82-150.

### **Addendum sullo stato dell'arte del progetto E.S.THE.R. (Enquiry on Sephardic Theatrical Representation)**

Il progetto E.S.THE.R. (Enquiry on Sephardic Theatrical Representation), attivo dal 2015, nasce da un duplice interrogativo, uno più strettamente legato alla ricerca in campo ispanistico, l'altro più vicino alle istanze della Comunità Europea, intesa come istituzione che sostiene molteplici attività finalizzate alla promozione di quello spirito "europeista" oggi caduto parzialmente in disgrazia nel dibattito pubblico, italiano e non. Cercherò di spiegare ora più nel dettaglio l'ipotesi di indagine, le metodologie impiegate, i risultati ottenuti e le prospettive future del progetto.

#### **1. Il perché dell'acronimo**

Ester è una figura fondamentale nella storia del popolo ebraico poiché a lei si attribuisce la salvezza dallo sterminio a cui Aman, primo ministro del re di Persia Assuero, aveva condannato i Giudei allora nei territori babilonesi. La sua storia è contenuta nell'omonimo *Libro di Ester*, presente nell'Antico Testamento (nella Bibbia dei cristiani) e nella Torah (il libro sacro dell'ebraismo); secondo quanto si legge nel *Libro di Ester*, la giovane ebrea di nome Hadassah (הַדַּסָּה), "mirto" in ebraico, riceve il nuovo appellativo "Ester" quando viene scelta dal re Assuero come sua concubina; il nuovo nome deriva da Ishtar, "stella" in antico persiano, dea dell'amore nel pantheon babilonese, mentre in ebraico si fa derivare dalla radice הִסְתֵּר (hester), ossia nascondere. Ester, infatti, mantiene il segreto della sua identità fino a quando, davanti al pericolo in cui si trova il suo popolo, decide di svelare la sua identità al re, rischiando così la propria vita; grazie al suo coraggio, la giovane salva gli ebrei e riesce a far condannare il crudele Aman.

Da questa storia ha origine la festa ebraica di Purim, durante la quale si mette in scena la vicenda della regina Ester, in una rappresentazione in costume in cui vengono ricordati il valore dimostrato dalla giovane e lo scampato pericolo per il popolo ebraico. Non a caso, le vicende della giovane, costretta a nascondere la propria identità ebraica fino al suo salvifico svelamento, divenne una figura di riferimento tra i membri delle comunità sefardite che videro riflessa nelle vicende di Ester la propria condizione di perseguitati, spesso costretti a "mimetizzarsi" tra i cristiani come *conversos*, per poi svelare la propria identità ebraica quando le condizioni lo consentivano.

L'acronimo E.S.THE.R. (Enquiry on Sephardic Theatrical Representation) si rifà quindi simbolicamente alla figura mitica della regina e alla festa di Purim, da cui si può far risalire l'origine di un proto-teatro ebraico; l'idea di base del progetto è infatti quella di studiare la produzione teatrale sefardita, in ambito italiano, dalle origini ai giorni nostri.

#### **2. Il progetto**

Il termine "representation", usato nell'acronimo, è inteso in un duplice significato: come rappresentazione drammatica, cioè come forma artistica, e come rappresentazione di sé, ossia di una identità precisa, quella sefardita.

Il teatro è un'espressione della creatività che, come dimostra anche il caso di Purim, da sempre si lega alla storia di una comunità, ne interpreta i caratteri principali, i mutamenti, le istanze. Il caso del teatro sefardita è, all'interno della storia dell'arte drammatica, un esempio paradigmatico dell'unione tra contesto storico, comunità sociale e produzione artistica, che ha dato come risultato un *corpus* originalissimo, ancora poco frequentato dagli studiosi.

Facendo un rapido ripasso, con il termine "sefardita" si intende un ebreo discendente da quegli esuli spagnoli o portoghesi che vennero espulsi dai territori di Sefarad (Penisola Iberica) a partire dal 1492 (anche se c'erano state delle avvisaglie già nel 1391, con il pogrom di Siviglia, a cui

ne erano seguiti purtroppo altri). La diaspora iniziata con la cacciata dalla Spagna portò un numero calcolato tra le 70.000 e le 100.000 persone a cercare una nuova patria (Bermejo 2002). Dopo la prima fase, che aveva visto la maggior parte dei giudei trovare accoglienza in Portogallo, con gli editti di conversione emanati anche in terra lusitana a partire dal 1496, gli ebrei e, più tardi, i *conversos* si stanziarono in alcuni paesi europei, come la Francia, i Paesi Bassi, l'Inghilterra e in Italia, e sulle coste del Mediterraneo, in Marocco, nei Balcani, in Grecia, in Turchia, in Egitto e in Palestina. Alcune comunità presero invece la via del mare, seguendo i *conquistadores* e le navi mercantili giungendo agli estremi confini dei possedimenti coloniali spagnoli e portoghesi. In epoca più recente ed in particolare con la caduta dell'Impero Ottomano e con l'avvento dei fascismi, nuove ondate migratorie hanno coinvolto le comunità sefardite stanziate in Europa e nel Vicino Oriente, costrette ad emigrare principalmente nel Continente Americano e in Israele.

I sefarditi si differenziavano e si differenziano dalle altre comunità ebraiche sia per la lingua che per il cerimoniale religioso, nonché per altri aspetti della cultura (la cucina è un classico esempio di ciò): le comunità che si stabilirono nei territori sopra menzionati riuscirono a conservare, nei secoli, i riti che gli ebrei iberici seguivano prima della cacciata; così anche per quanto riguarda la lingua, le parlate giudeo-iberiche vennero mantenute vive, anche se con i mutamenti naturali in contesti idiomati eterogenei (Massariello 1977; Minervini 1996). L'esistenza di una legislazione protezionistica garantì spesso alle comunità sefardite di mantenersi vive e distinte dalle comunità di accoglienza per molto tempo (Lehmann 2008).

### 3. Lo stato dell'arte

La critica accademica si è occupata in particolar modo dello studio delle comunità sefardite orientali (Romero 1983 e 2006; si rimanda all'estesa bibliografia lì contenuta). Il più antico testo letterario in giudeo-spagnolo di quest'area, il dramma religioso *Pyesa du Yaakov Avinu kun sus izus*, è datato 1862 (Bunis 1995).

Se ci spostiamo in Italia, l'orizzonte critico cambia, anche in virtù di un diverso sviluppo della storia delle comunità sefardite nella Penisola. La diaspora sefardita iniziata nel 1492 trova in alcuni regni e signorie italiani dei territori disposti ad accogliere gli ebrei e *conversos* iberici; anche se per molti si tratta solo di una tappa prima di proseguire il viaggio verso l'Oriente, l'Italia diventa una meta privilegiata per le comunità sefardite in fuga, che si concentrano in città come Roma, Venezia, Padova, Livorno, Firenze, Pisa, Siena, Ferrara, Cesena, Bologna, Pesaro, Ancona, Genova e Napoli (Bermejo 2002). Ovviamente, i movimenti migratori avvengono anche all'interno della Penisola: nel momento in cui viene emanato l'editto di espulsione, gli ebrei presenti nei territori italiani sotto il dominio spagnolo sono costretti a lasciare le terre d'origine come la Sicilia e la Sardegna per cercare rifugio nei regni "amici".

I sefarditi si integrano con gli ebrei italiani ma, nonostante le forti influenze assimilatrici, riescono a mantenere la loro identità e a produrre una loro letteratura. Ciò è testimoniato dal caso studiato da Nider (2012), l'*Entremés de un dotor i lo que iziero[n] sus criados*, un intermezzo drammatico scritto intorno al 1616. I dati interessanti da mettere in evidenza sono molti: innanzitutto la data, che testimonia la presenza di una produzione teatrale sefardita in Italia abbondantemente anteriore a quella d'area balcanica; inoltre l'analisi linguistica di Nider ha dimostrato che si tratta di un testo scritto da un sefardita, probabilmente di ascendenza portoghese, ma residente in Italia da un tempo sufficiente perché la lingua materna creasse dei calchi dall'italiano; molti elementi sono presi dalla Commedia dell'Arte, un dato questo che sottolinea la commistione tra la cultura d'origine e quella d'arrivo.

Il caso del testo analizzato da Valentina Nider è particolarmente interessante poiché cambia la prospettiva critica degli studi sul teatro (e la letteratura) sefardita europea; María del Carmen

Valentín del Barrio, per esempio, in un articolo del 2010 sosteneva che, per quanto riguardava le manifestazioni artistiche nei Balcani, “during the first four centuries of life there [i.e. from 1492], the Sephardim experiences only limited theatrical activity” (2010: 91). La tendenza della critica è stata infatti quella di considerare i primi secoli della diaspora come un momento poco prolifico dal punto di vista creativo proprio a causa dei movimenti migratori che coinvolgono intere comunità (Díaz-Mas 2009). Al contrario, nel caso italiano si parla addirittura di un “siglo de oro” dei sefarditi che, tra il XVI e il XVII secolo, riescono ad ottenere quella stabilità sociale ed economica necessaria perché anche la letteratura fiorisca (Bermejo 2002); il testo inedito studiato da Nider è un frutto di questo brulicante contesto, ancora troppo poco studiato e conosciuto.

Allo stato attuale delle ricerche in ambito sefardita, le linee maggiormente frequentate dagli studiosi sono quelle di tipo storico (storia del popolo ebraico, diaspora, persecuzioni) e culturale (la produzione artistica delle comunità sefardite, in particolare per quel che riguarda la poesia e la musica), sia in prospettiva diacronica che sincronica.

Il gruppo di ricerca che da più tempo porta avanti lo studio sui sefarditi fa capo a Elena Romero, studiosa che per prima ha indagato in maniera sistematica la diaspora nell’area balcanica e orientale. Il principale organo di diffusione è la rivista *Sefarad*.

Il progetto di ricerca più articolato è *Los sefardíes ante sí mismos y sus relaciones con España*, coordinato da Paloma Díaz-Mas, a cui si riconducono progetti più specifici che si propongono lo studio sia degli aspetti linguistici che antropologici delle comunità sefardite, in particolare in relazione con la Spagna. Sia il gruppo di Elena Romero che quello di Paloma Díaz-Mas fanno capo al CSIC (Consejo Superior de Investigaciones Científicas).

Altre ricerche sul teatro giudeo-spagnolo sono state portate avanti con successo in Israele da David Bunis, a cui si deve l’identificazione del primo testo in giudeo-spagnolo d’area balcanica, e Eliezer Papo, esperto della produzione teatrale di Laura Papo Bohoreta, un raro esempio di partecipazione femminile in un campo dominato da uomini. Il Centro Sefarad Israel e la Autoridad Nacional del Ladino i su Kultura sono i principali centri di diffusione della cultura sefardita in Israele, promotori di varie iniziative, tra cui la biblioteca virtuale di opere in giudeo-spagnolo e la rivista *El Prezente*.

Negli Stati Uniti sono numerose le iniziative culturali e accademiche, anche se appaiono abbastanza frammentate. I maggiori centri sono la Foundation for the Advancement of Sephardic Studies and Culture e la University of Washington con il progetto *The Sephardic Studies Initiative*. La prospettiva critica è quella americano-centrica, con una predilezione per lo studio dell’integrazione e assimilazione degli immigrati sefarditi nella società statunitense.

I contributi europei sono ancora piuttosto eterogenei; spesso sono inseriti genericamente all’interno di programmi di studi ebraici o, al contrario, hanno una prospettiva molto specialistica, come il progetto austriaco *Sefarad in Vienna*.

Per quanto riguarda l’Italia, sorprende la ritrosia con cui gli studiosi, soprattutto ispanisti, si sono avvicinati agli studi sefarditi; ad esclusione del progetto sardo FSE di Marianna Piras (Università di Cagliari) *Gli ebrei sefarditi e i loro rapporti con le comunità religiose nell’area dello stretto di Gibilterra* (2010), non si conoscono altri progetti specifici sul tema. Dal punto di vista letterario, se una maggiore attenzione è stata data alle questioni linguistiche e alla produzione poetica e narrativa giudeo-spagnola, il teatro appare invece quasi dimenticato dai critici; si possono ricordare le incursioni in questo campo di Valentina Nider (2012), Patrizia Panico (2003a, 2003b, 2003c), e Andrea Zinato (2018a, 2018b, 2019).

#### 4. Conclusioni e prospettive future

Il progetto E.S.THE.R. è stato finanziato all'interno del programma SIR per una durata totale di cinque anni (2015-2020); ha avuto e ha come obiettivo principale quello di colmare un vuoto negli studi della cultura e della letteratura non solo italiana, ma europea, grazie alla specificità delle competenze che gli ispanisti italiani possono vantare (dominio della lingua d'origine e di accoglienza, conoscenza del panorama storico-culturale delle aree geografiche coinvolte). Le comunità sefardite italiane hanno ricevuto ad oggi un'attenzione frammentaria ed episodica. Al contrario, dai dati finora emersi è possibile sostenere l'esistenza di un sostrato identitario molto più forte ed esteso di quanto non si creda. Inoltre, attraverso lo studio dei contatti tra la società dominante (quella italiana di orientamento cristiano) e le comunità sefardite, si è potuto analizzare in chiave diacronica l'equilibrio e/o lo squilibrio tra la maggioranza non sefardita e la minoranza giudeo-spagnola; dallo studio della questione identitaria sefardita è stato possibile stabilire un quadro storico-culturale più equo per quel riguarda il ruolo di un gruppo da sempre emarginato, anche all'interno della stessa comunità ebraica.

L'ipotesi iniziale, ossia se sia esistito in Italia un teatro propriamente sefardita e *converso*, non è stata ancora né confutata né confermata dai dati raccolti; ciò che è emerso dalle ricerche effettuate è che, nonostante i divieti culturali vigenti nelle comunità (divieto dei rabbini) e le restrizioni dei ghetti, l'esperienza teatrale era presente nella vita degli ebrei italiani (pensiamo al teatro ebraico di Mantova; Bellomi 2019); inoltre è rimasta traccia anche nel teatro della contaminazione con la cultura dei sefarditi spagnoli e portoghesi, levantini e ponentini. I documenti però non registrano un'attività drammatica particolarmente importante nella vita dei ghetti o, perlomeno, essa non destava l'attenzione delle autorità pubbliche: negli archivi dell'Inquisizione e dei registri delle città si citano in poche occasioni dei personaggi che possono essere ricondotti all'attività teatrale e, insieme, all'identità sefardita (sono pochi i riferimenti ad attori, cantanti, drammaturghi, maestranze, ecc., identificati nei documenti come ebrei e con chiare radici iberiche). Per poter aver un quadro sulle abitudini culturali delle comunità o dei gruppi sefarditi in Italia, si dovrebbero studiare le *coplas* e gli altri materiali letterari che, in qualche modo, riproducono in maniera indiretta la vita di queste comunità, per cercare lì il riflesso di messe in scena (per esempio durante Purim o dei momenti festivi, quali i matrimoni); lo stesso dicasi per i libri di viaggio e i diari di coloro che entrarono in contatto con queste realtà sociali e che, forse, hanno registrato nei loro scritti avvenimenti legati alla presenza o all'assenza del teatro nella vita quotidiana degli ebrei italiani (e, quindi, anche dei sefarditi); la ricerca andrà quindi ampliata con lo studio di altri generi letterari, attraverso cui si potranno ricavare nuovi dati sui costumi sociali delle comunità ebraiche presenti in Italia. Si dovranno inoltre approfondire i rapporti con le altre comunità europee e nordafricane: i viaggi di drammaturghi quali Miguel de Barrios, attivo ad Amsterdam e amico di Moshe Zacuto (anch'egli nato ad Amsterdam, ma vissuto a Mantova), possono fornire una visione dall'esterno dei rapporti culturali della rete di artisti e scrittori sefarditi e *conversos* attivi nei paesi della diaspora. E, ancora, andrebbero studiate in quest'ottica anche le relazioni culturali tra le comunità italiane e quelle dei sefarditi orientali, in cui a partire dall'Ottocento il teatro entra a far parte della quotidianità; a testimonianza dei possibili contatti e scambi tra i due lati dell'Adriatico, ricordo la figura di Mosé Ya'acov Otolenghi [*sic*], direttore del Talmud Torá di Salonicco; Otolenghi era un ebreo livornese trasferitosi a Salonicco nel 1880 per assumere l'incarico di direttore della scuola; a lui vengono attribuite tre opere scritte in ebraico e tradotte in giudeo-spagnolo per il pubblico sefardita (Bellomi in corso di stampa). La proposta di E.S.THE.R. ha quindi aperto nuove prospettive di ricerca, che sarà interessante portare avanti nei prossimi anni.

Come si è visto, lo studio della letteratura e cultura sefardite richiedono delle competenze trasversali; per garantire una maggior continuità e presenza di queste ricerche nel panorama acca-

demico italiano, si dovrebbe poter contare su dei piani di studio che permettano una formazione specifica e allo stesso tempo multi-disciplinare (quindi, ad esempio, con insegnamenti di lingua giudeo-spagnola e lingua ebraica, ma anche di letteratura spagnola, portoghese e italiana, storia ebraica, storia delle religioni, storia economica, ecc.); un problema che si è notato, per esempio, nell'attuale offerta dei corsi di studio sull'ebraismo in Italia, riguarda la specializzazione nei settori disciplinari legati all'ambito ebraico, ma con poche contaminazioni con i contesti culturali, artistici e letterari della società in cui le comunità ebraiche erano inserite. Ad esempio, anche il Diploma Universitario triennale in Studi Ebraici dell'UCEI (Unione delle Comunità Ebraiche Italiane) propone un percorso che riguarda, tra gli altri, gli insegnamenti di Filologia semitica, Letteratura ebraica medievale, Lingua e letteratura Yiddish, Pedagogia e addirittura Storia del teatro ebraico, eppure manca Lingua e letteratura Giudeo-spagnola, così come Lingua e letteratura spagnola e portoghese. L'assenza dello studio della storia, della lingua e della cultura sefardita impedisce un vero sviluppo delle ricerche in questo ambito. Sarebbe auspicabile una proposta formativa anche in questo senso, credo. Sarebbe inoltre positivo lo sviluppo di una rete più forte tra i ricercatori italiani che si occupano di studi sefarditi (attraverso incontri, seminari, convegni, ecc.); ciò permetterebbe di rafforzare anche i rapporti con i colleghi stranieri che si dedicano allo studio delle comunità sefardite e *conversas* italiane.

Per concludere, credo che E.S.THE.R. sia una stella che ci sta svelando il cammino promettente che gli studi sefarditi in Italia possono intraprendere; sta alla nostra comunità accademica continuare su questa strada.

#### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Bellomi, Paola (2019), *En búsqueda de la existencia de un teatro sefardí en Italia: el caso de Mantua*, in Veronica Orazi (a cura di), *Trayectorias literarias hispánicas: tradición, innovación y nuevos paradigmas*, Roma, AISPI Edizioni, pp. 135-148.
- Bellomi, Paola (2020), *El revival de la literatura y la cultura sefardíes en la enseñanza universitaria actual*, in *Politeja*, 60.3, pp. 241-254.
- Bermejo Calleja, Felisa (2002), *La diáspora sefardí en Italia a raíz de la expulsión de España en 1492 de los judíos*, in *Artifara: Revista de lenguas y literaturas ibéricas y latinoamericanas*, 1, <http://www.cisi.unito.it/artifara/rivista1/testi/Bermejo.asp>
- Bunis, David M. (1995), "Pyesa di Yaakov avinu kun sus izus" (Bucharest, 1862): *The First Judezmo Play?*, in *Revue des Études Juives*, 154, pp. 387-429.
- Díaz-Mas, Paloma (2009), *Textos dramáticos y representaciones españolas entre los sefardíes de Oriente*, in Joaquín Álvarez Barrientos, Oscar Cornago Bernal, Abraham Madroñal Durán y Carmen Menéndez Onrubia (a cura di), *En buena compañía. Estudios en honor de Luciano García Lorenzo*, Madrid, CSIC, pp. 1061-1072.
- Lehmann, Matthias B. (2008), *Introduction: Sephardi Identities*, in *Jewish Social Studies*, 15.1, pp. 1-9.
- Massariello Merzagora, Giovanna (1977), *Giudeo-Italiano: dialetti italiani parlati dagli Ebrei d'Italia*, Pisa, Pacini.
- Minervini, Laura (1996), *La lingua franca mediterranea. Plurilinguismo, mistilinguismo, pidginizzazione sulle coste del Mediterraneo tra tardo medioevo e prima età moderna*, in *Medioevo Romano*, 20, pp. 231-301.
- Nider, Valentina (2012), *El "Entremés de un doctor y lo que iziero[n] sus criados"*, inédito, in *los papeles de la Inquisición de Pisa: ¿un escenario?*, in Antonella Gallo, Katerina Vaiopoulos (a cura di), *Por tal variedad tiene belleza. Omaggio a Maria Grazia Profeti*, Firenze, Alinea, pp. 323-336.
- Panico, Patrizia (2003a) "La scozzese" di Carlo Goldoni in traduzione giudeospagnola, in *Artifara*, 3, luglio-dicembre, <http://www.cisi.unito.it/artifara/rivista3/testi/sefardita.asp>
- Panico, Patrizia (2003b) "La scozzese di Carlo Goldoni" in traduzione giudeospagnola. Note sul testo, in *Artifara*, 3, luglio-dicembre, <http://www.cisi.unito.it/artifara/rivista3/testi/sefardita2.asp>

- Panico, Patrizia (2003c) “*La Escocesa*”. Edizione di Patrizia Panico, in *Artifara*, 3, luglio-dicembre, <http://www.cisi.unito.it/artifara/rivista3/testi/goldoni.pdf>
- Romero, Elena (1983), *Repertorio de noticias sobre el mundo teatral de los sefardíes orientales*, Madrid, Instituto “Arias Montano”.
- Romero, Elena (2006), *Nueva bibliografía de ediciones de obras de teatro sefardíes*, in *Sefarad*, 66.1, pp. 183-218.
- Valentín del Barrio, María del Carmen (2010), *Judeo-Spanish Theatre*, in *European Judaism: A Journal for the New Europe*, 43.2, pp. 91-101.
- Zinato, Andrea (2018a), *Ciencia médica y poesía: una lectura del canto V del poema heroico David (Venecia, 1624) de Jacob Uziel, ‘físico’ sefardí*, in Gema Vallín (a cura di), *Enfermedades, médicos y pacientes en la literatura*, Vigo, Academia del Hispanismo, pp. 55-69.
- Zinato, Andrea (2018b), *Poesía y cultura literaria en el Ghetto de Venecia (S. XVII): Jacob Uziel, Sara Copio Sullam, Ansaldo Cebà, Gabriele Zinani*, in Maria Rosso, Felice Gambin, Giuliana Calabrese, Simone Cattaneo (a cura di), *Trayectorias literarias hispánicas: redes, irradiaciones y confluencias*, Roma, AISPI Edizioni, pp. 289-309.
- Zinato, Andrea (2019), *Salonicco: una comunità plurale*, in Alessia Cassani (a cura di), *Sentieri di parole. Studi sul mondo sefardita contemporaneo*, Firenze, Giuntina, pp. 65-81.

**PAOLA BELLOMI** • is Senior Researcher in Spanish Literature at Università degli Studi di Siena, Dipartimento di Filologia e Critica delle Letterature Antiche e Moderne.

**E-MAIL** • [paola.bellomi@unisi.it](mailto:paola.bellomi@unisi.it)