

„RITRAR PARLANDO IL BEL”  
*Tanulmányok Király Erzsébet tiszteletére*

Szerkesztette  
SZEGEDI ESZTER FALVAY DÁVID

A szerkesztésben közreműködött  
ERTL PÉTER

L'Harmattan  
Budapest, 2011

LÁSZLÓ BENKE

## RISCOPERTA DELLE RADICI E DISSIMULAZIONE

### NELLA FERRARA EBRAICA

*La comunità dei conversos ferraresi fra  
cristianesimo e giudaismo alla luce  
della loro traduzione della Bibbia del 1553*

La cultura ebraica è simile a un insieme di minuscole e numerose gocce d'olio disperse sulla superficie delle acque profonde di altre civiltà; mai veramente miscelate, ma sempre dipendenti da quest'ultime. Gocce che, essendo in movimento identico con quello delle acque, ne sono degli «indicatori» eccezionalmente sensibili – scrive Fernand Braudel, aggiungendo:

Per complicare maggiormente le cose, gli ebrei, ovunque si trovino, appaiono allo storico perfettamente capaci di adattarsi all'ambiente. Sono buoni allievi di qualunque cultura che li prenda a carico o semplicemente li incontri sul suo cammino. Artisti e scrittori ebrei non sono forse, a seconda dei casi, autentici artisti o scrittori castigliani, aragonesi, o di altri paesi? Essi si adattano, con uguale rapidità, alle situazioni sociali offerte o imposte loro, alle più umili come alle più brillanti. Ed eccoli allora, in brevissimo tempo, sull'orlo di un naufragio culturale, d'un abbandono di sé di cui conosciamo innumerevoli esempi. Ma, di solito, essi salvaguardano la loro «personalità di base», come direbbero sociologi e antropologi. Restano nel cuore della loro fede, al centro di un universo da cui nulla riesce a distoglierli. Quelle ostinazioni, quei rifiuti disperati, sono l'elemento di forza del loro destino.<sup>1</sup>

Il rinascimento italiano è senza dubbio uno dei periodi che forniscono ottimi esempi all'adattamento – o forse anche di più: a un'immedesimazione – culturale che colse l'attenzione dello storico dell'*École des Annales*.

---

Ringrazio il dott. Daniele Benati per il suo efficientissimo aiuto con la lettura e la correzione della bozza del presente scritto.

<sup>1</sup> Fernand Braudel, *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II*, traduzione di Carlo Pischedda, Torino, Einaudi, 1953, 850–851.

Sarebbe forse sufficiente far riferimento qui all'esempio della sbalorditiva registrazione del Vasari sul pellegrinaggio regolare degli ebrei romani a San Pietro in Vincoli, per venerare il Mosè di Michelangelo:

Moisè può più oggi che mai chiamarsi amico di Dio, poiché tanto inanzi a gli altri ha voluto metter insieme e preparargli il corpo per la sua resurrezione, per le mani di Michelagnolo; e seguitino gli Ebrei di andar, come fanno ogni sabato, a schiera, e maschi e femmine, come gli storni a visitarlo et adorarlo: che non cosa umana, ma divina adoreranno.<sup>2</sup>

Altri esempi, meno noti, sono altrettanto eloquenti: altrove e in altre epoche precedenti ai movimenti di riformismo del secondo Ottocento era impensabile che rabbini invocassero la «Diana vergine» nelle loro prediche; che talmudisti ortodossi discutessero in un commentario ai Proverbi se la Laura del Petrarca fosse stata una persona vera o fittizia; che il curriculum letterario di un eminente rabbino, quello di Leone (Yehuda Arye) Modena di Venezia (1571–1648), includesse la traduzione ebraica dell'*Orlando furioso*; o che un'ode grossolana in volgare a una gentildonna non ebrea fosse stata scarabocchiata sul frontespizio di un libro di preghiere.<sup>3</sup> Esempi letterari legati all'eredità dantesca includono la trascrizione in caratteri ebraici di brani filosofici della *Commedia*;<sup>4</sup> ma soprattutto la schiera impressionante di emulatore ebrei del Sommo Poeta.<sup>5</sup> Le commissioni di mecenati ebrei a maestri cristiani condussero a motivi insoliti e a

<sup>2</sup> Giorgio Vasari, Michelangelo Bonarroti Fiorentino, 961. In *Le vite de' più eccellenti pittori, scultori e architettori* [...], Firenze, Lorenzo Torrentino, 1550, 947–991.

<sup>3</sup> Questi ed altri esempi sono indicati in Cecil Roth, *The Jews in the Renaissance*, Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, 1977, 211.

<sup>4</sup> Giuseppe [Joseph Barukh] Sermoneta, Una trascrizione in caratteri ebraici di alcuni brani filosofici della *Commedia*. In *Romanica et Occidentalia*, éd. par Moshé Lazar, Jerusalem, Magnes, 1963, 23–42.

<sup>5</sup> Fra i viaggi all'al di là in prosa rimata modellati sulla *Commedia* va ricordato qui innanzi tutto quello di Emanuele Romano (contemporaneo e per molto tempo presunto amico di Dante) nelle sue *Machberot Immanuel ha-Romi (Le composizioni di Emanuele romano)*, 1328; il *Miqdash meat (Il santuario minore)*, visione sul paradiso di Mosè da Rieti (1388 – circa 1460); il *Ge chizzaiòn (Valle della visione)*, 1587 del ferrarese Avramo b. Ananià Jaghel dei Galicchi; il *Tofet arukh (L'inferno predisposto)* del noto cabalista Mosè Zacuto (1620–1697); e l'*Eden arukh (Il paradiso predisposto)*, Venezia, 1743 di Giacobbe Daniele Olmo. Per una bibliografia essenziale – e forse la più recente – si vedano le referenze in Joseph Sermoneta, *Yehudah and Immanuel ha-Romi. Rationalism Culminating in Mystical Faith*. In *Revelation, Faith, Reason*, eds. Moshe Hallamish – Moshe Schwarz, Ramat Gan, Bar-Ilan University, 1976, 54–70. Infine, occorre notare che brani selezionati della *Commedia* furono tradotti in ebraico in terzine la prima volta da Salvatore Sabbadini

opere peculiari pure nell'ambito delle arti figurative: le iniziali adornate dei manoscritti ebraici ci sorprendono – oltre alle incongruenze ammissibili come gli ebrei che pregano a capo scoperto – con degli amorette; personaggi della mitologia greco-romana; e addirittura rappresentazioni dell'Eterno stesso.<sup>6</sup>

Per opera di una coincidenza singolare, contemporaneamente al pervasivo adattamento *volontario* di ebrei indigeni – precursori *ante litteram* degli «assimilanti» moderni – si trovavano in Italia gruppi di un giudaismo alternativo, afflitti da un passato marcato dall'adattamento *forzato*: i gruppi dei *conversos*<sup>7</sup> che avevano lasciato la Penisola iberica. Le società cristiane iberiche, infatti, avevano perseguito il mito di omogeneità, cercando di liberarsi dei presunti elementi impuri e alieni, ma nessuno degli sforzi in merito riuscì nell'intento. Ironicamente, la conversione, obbligatoriamente imposta agli ebrei, non eliminò «l'altro», ma lo importò nel cuore della società cristiana. La nuova comunità dei «cristiani nuovi» era divenuta fonte di gravi problemi per la società maggioritaria che, a sua volta, non era assolutamente preparata ad accogliere con un abbraccio fraterno le masse degli ebrei recentemente battezzati,<sup>8</sup> «l'altro all'interno» senza precedenti – la cui identità, per usare l'espressione di Yirmiyahu Yovel, era «fluida».<sup>9</sup> Pertanto, entro la fine del XV secolo, una terza comu-

---

(Trieste, Saul Formigini, 1867–1869); e poi l'intero poema da Ze'ev Jabotinsky (Tel Aviv, 1944–1955).

<sup>6</sup> Roth, *The Jews in the Renaissance*, 211.

<sup>7</sup> Oltre alle designazioni «cristiani nuovi» e *conversos*, i «convertiti» erano etichettati con nomi diversi. Quello più diffuso era «*marrano*» che secondo l'etimologia più accettata deriva dall'arabo *barran/barrani*, «maiale» (in relazione con il latino *verres*, «cinghiale»). Un altro soprannome, *alborayco*, si diffuse per effetto della popolarità di un libello tardo-quattrocentesco scritto contro i *conversos*, il *Libro del Alborayque*: l'opera polemica compara i *conversos* ad al-Buraq, cavallo miracoloso di Maometto, che non era né mulo, né cavallo; né giumenta, né stallone. La parola *tornadizos* è l'equivalente spagnolo del latino *relapsi* («scivolati indietro» nell'eresia).

<sup>8</sup> Il fatto che i convertiti nuovi continuavano a essere considerati come ebrei è dovuto principalmente al concetto della «purezza del sangue» (*limpieza de sangre*), oggetto ricorrente nella letteratura spagnola sin dalle sue origini nel tardo Trecento, che ha trasferito le basi teoriche dell'antigiudaismo iberico dai suoi elementi religiosi, economici e politici a quelli principalmente razziali. Il concetto fece la sua comparsa in contesti giuridici a Toledo nel 1449, quando fra le condizioni per occupare cariche pubbliche si definì quella di essere cristiani «puro sangue».

<sup>9</sup> Yirmiyahu Yovel, *The Other Within. The Marranos. Split Identity and Emerging Modernity*, Princeton, Princeton University Press, 2009.

nità distinta si era formata per effetto di ciò che potremmo chiamare una politica fallita, mirata all'assimilazione religiosa e culturale degli ebrei. Questa comunità, con confini offuscati e sovrapposti a quelli degli altri due campi, apparteneva a entrambi, ma al tempo stesso a nessuno di essi; e di conseguenza era in continua ricerca di una nicchia sociale.

I *conversos* non potevano ritornare al giudaismo in maniera palese senza lasciare la Penisola iberica: anche se ad alcuni fosse stato concesso di «giudaizzare», ciò avrebbe condotto a gravi complicazioni teologiche, dato che la teologia cattolica ritiene irrevocabile la validità dei sacramenti, compresa quella del battesimo. Durante i 350 anni in cui l'inquisizione spagnola fu attiva, molti dei «nuovi cristiani» abbandonarono la penisola in diverse ondate, a seconda dell'intensità dell'oppressione. Entrambi i regni iberici rilasciarono decreti mirati ad arrestare il loro esodo, ma il fatto che i decreti andassero regolarmente rinnovati indica che la fuga illegale continuava senza sosta. (Oltre ai metodi clandestini, i *conversos* a volte fuggivano richiedendo permessi per viaggi di lavoro, quelli più sfacciati per pellegrinaggi a Roma, senza guardare più alle spalle.) Le autorità iberiche fecero pure ricorso a «cacciatori di teste» specializzati nell'intercettazione di giudaizzanti in tutta l'Europa: tali pedine macabre della corona spagnola gironzolavano anche intorno ai nostri *conversos* ferraresi; e infine, nel 1581, le loro tenaci insidie si dimostrarono efficienti.

Le sorti tribolate e instabili dei *conversos* sono forse meglio simboleggiate dalla galea che adorna il frontespizio dell'opera letteraria più significativa delle loro comunità approdate in Italia, la Bibbia di Ferrara del 1553: il vascello traballante nella tempesta con l'albero centrale rotto è in stridente contrasto con la fenice, simbolo della Sinagoga Talmud Torà fondata congiuntamente nel 1638 dalle varie comunità ebraiche iberiche di Amsterdam; e con la galea maestosa che nello stesso periodo decorava la copertina di tutte le edizioni del diario di Colombo. I *conversos* che praticavano clandestinamente il giudaismo vivevano in doppio esilio: in primo luogo, si identificavano con il giudaismo, almeno in un senso spirituale, e quindi condividevano il suo esilio in mezzo alle nazioni. Dall'altra parte, si consideravano ebrei senza la possibilità di vivere alla maniera ebraica, erano estranei alla loro propria identità e in continua tensione fra il loro comportamento e l'immagine di sé. Inoltre, in genere non erano riaccolti dalle comunità ebraiche, neppure quelli che erano stigmatizzati come *relapsi* dalla Chiesa.

Le città dell'Italia settentrionale e centrale – soprattutto Pisa e Livorno che offrirono loro privilegi speciali per le loro competenze e le relazioni finanziarie – erano fra le destinazioni più popolari, e così i *conversos* presto vennero a costituire una componente distintiva dell'aspetto delle comunità giudaiche della penisola. Nei primi tempi dell'età moderna, quindi, tre lingue, tradizioni e liturgie giudaiche erano presenti e strettamente connesse nell'Italia del Nord, in Toscana e negli Stati Pontifici, formando un triangolo culturale che era percepito come tale dai contemporanei.<sup>10</sup> Difatti, oltre alle comunità che parlavano una varietà del cosiddetto giudeo-italiano e seguivano la «liturgia italiana»; gli ebrei aschenaziti venuti dall'Oltralpe nel Basso Medioevo offrirono importanti contributi al «secolo d'oro» della letteratura in Yiddish (dagli ultimi decenni del Quattrocento);<sup>11</sup> mentre l'espulsione dalla Spagna e dal Portogallo (1492 e 1493 rispettivamente), nonché il costante trapelare di gruppi di *conversos* iberici, gettarono a riva in Italia ebrei che aderivano – in modo palese o clandestino – alle tradizioni sefardite, conservando e producendo opere letterarie soprattutto in Ladino. La letteratura dei *conversos* potrebbe essere considerata di diritto come una varietà cresciuta da quest'ultimo gruppo; una letteratura talmente voluminosa da spingere Norman Roth alla conclusione che con la loro produzione letteraria i *conversos* cercavano di dar prova alla maggioranza dell'autenticità della loro fede cristiana e identità spagnola.<sup>12</sup> Secondo Roth «non si esagera affermando semplicemente che la storia della letteratura spagnola nella sua «epoca d'oro» è sostanzialmente la storia della letteratura di *conversos*», considerando

---

<sup>10</sup> Non abbiamo spazio sufficiente qui per citare le nostre fonti in merito, tra le quali quella più eloquente si trova nel prologo alla Bibbia in Yiddish di Yekuthiel ben Isaac Blitz (Amsterdam, 1679), per cui si veda il capitolo 3.2 della mia dissertazione di dottorato, tutoriata dalla professoressa Király, *The Vernacular Bibles of Italian Jewish Communities from the Middle Ages to the Age of the Ghetto. The Biblical Translation as a Stage for Polemics*, ELTE, 2010.

<sup>11</sup> La maggioranza delle opere in Yiddish nel primo Seicento si stampavano a Venezia, Mantova, Brescia e Modena, anziché fra popolazioni di lingua tedesca, dove in questo periodo si attestava una lunga interruzione nella produzione letteraria. Era appunto in Italia che lo Yiddish visse la sua prima grande fioritura e maturò in una lingua letteraria, con la comparsa di modelli letterari secolari oltre a quelli religiosi tradizionali. Si veda soprattutto *Yiddish in Italia. Yiddish Manuscripts and Printed Books from the 15th to the 17th Century*, eds. Chava Turniansky – Erika Timm, Milano, Associazione Italiana Amici dell'Università di Gerusalemme, 2003.

<sup>12</sup> Norman Roth, *Conversos, Inquisition, and the Expulsion of the Jews from Spain*, Madison, University of Wisconsin Press, 2002, 157–158.

che – con l’eccezione della letteratura teologica e religiosa che era rimasta dominio dei «cristiani antichi» – «quasi *tutti* gli scrittori, poeti e drammattisti erano *conversos* o i loro immediati discendenti.»<sup>13</sup> Al punto tale che ispanisti nel XIX secolo dichiararono di avere individuato una «mentalità *conversa*» in opere letterarie spagnole: fra gli altri, José-Amador de los Ríos notò uno «stile ebraico» nelle opere in spagnolo di diversi autori.<sup>14</sup>

A differenza della produzione letteraria dei *conversos* nel loro paese d’origine, un tipo caratteristico di letteratura cominciò a fiorire nella più libera atmosfera della loro diaspora: opere per incoraggiare i *conversos* al ritorno al giudaismo, destinate in maggior parte per esportazione in Spagna e Portogallo. È poco noto che la Ferrara del Cinquecento – patria eletta della professoressa Király – divenne un centro per i *conversos* italiani, iberici e levantini soprattutto per via della stampa ivi stabilita, ma pure per i *conversos* influenti della città. Sotto i duchi d’Este la loro comunità riabbracciò più o meno apertamente il giudaismo; a seconda del contemporaneo clima politico della loro destinazione. La politica economica della Casa Estense aveva già attratto immigrati provenienti da territori diversi, e quindi si erano già formate popolose comunità ebraiche nella città.<sup>15</sup> Nel 1448 Leonello d’Este richiese al papa Niccolò V di porre fine alle prediche quadragesimali antiggiudaiche dei frati; e nel 1493 lo stesso duca proibì a Bernardino da Feltre di predicare nei suoi domini. Ercole I (1471–1505) concedette protezione ai rifugiati provenienti dalla Spagna, garantendo loro autonomia giuridica e riduzioni fiscali, nonché consentendo loro di praticare liberamente le attività commerciali e la medicina. Ciò marcò l’inizio della comunità spagnola (sefardita) di Ferrara, che istituì la pro-

<sup>13</sup> Ibidem, nella mia traduzione, enfasi dell’originale.

<sup>14</sup> Norman Roth si riferisce qui al capitolo che lo storico di letteratura scrisse di alcuni autori *conversos* nei suoi *Estudios* (ibidem, 158). Tali conclusioni, naturalmente, erano in gran parte dovute alla forte tendenza romanticizzante dell’epoca: eventuali caratteristiche specifiche di una presunta «mentalità letteraria dei *conversos*» andrebbero evidenziate tramite il confronto con opere letterarie contemporanee negli stessi generi scritte da autori che non erano *conversos*. Per Roth non c’è nessuna mentalità tipica, e neppure un’identità di gruppo fra gli intellettuali: il *converso* spagnolo del XV–XVI secolo non scrive come *converso*, ma come un umanista cristiano spagnolo. (Si veda ibidem, 188.)

<sup>15</sup> Gli insediamenti di ebrei nella zona risale al 1485, quando il banchiere romano Ser Samuel Melli donò una sua casa in via Sabbioni (oggi via Mazzini 95) agli ebrei ferraresi, affinché ne facessero la sede delle loro istituzioni. Nell’edificio vennero quindi ricavate diverse sinagoghe – ancora oggi esistenti e aperte al pubblico –, e in epoca contemporanea il museo ebraico.

pria amministrazione e una sinagoga. Ercole II (1534–1559) autorizzò gli ebrei che erano sbarcati a Genova a stabilirsi nella sua città. Egli stesso accolse anche degli ebrei dall'Europa centrale che fondarono una sinagoga aschenazita a Ferrara. I *conversos* arrivarono a Ferrara dal Portogallo nel XVI secolo – quando, nel giro di pochi decenni, la popolazione della città raddoppiò –, e a centinaia ritornarono apertamente al giudaismo. I nuovi arrivati (chiamati «portoghesi» dagli indigeni) rinfrescarono l'economia con nuovi legami commerciali e introdussero nuovi mestieri. Un'indicazione eloquente circa l'aumento delle risorse all'interno delle comunità ebraiche di Ferrara sono le entrate che esse pagavano, nominate il «fisco turco», che ammontavano a quattro terzi di quelle pagate – con la stessa percentuale – dalla comunità di Roma.<sup>16</sup> La comunità ebraica di Ferrara si distinse anche nelle negoziazioni e nella raccolta dei fondi con lo scopo di estinguere i roghi del Talmud. I duchi d'Este tutelarono i loro ebrei fino al

---

<sup>16</sup> La comunità ebraica di Ferrara contava circa tremila anime quando la città fu incorporata dagli Stati Pontifici. I *conversos* ferraresi ebbero pure l'opportunità di dimostrare il potere nelle loro connessioni. Sotto Paolo IV, nel 1555, l'inquisizione accusò una cinquantina di *conversos* anconetani di apostasia, e ne bruciò venticinque. La reazione della comunità perseguitata fu quella di offrire a Guidobaldo II della Rovere, duca di Urbino, di dirottare al suo porto di Pesaro l'intero commercio tra Ancona e il Levante, a condizione che ai *conversos* venisse concesso di insediarsi permanentemente nel suo territorio. Nello stesso anno tutti i porti maggiori dell'Impero Ottomano posero Ancona sotto embargo, grazie alle connessioni dell'influente *Señora* dei *conversos*, Doña Gracia Mendes, che aveva stabilito la sua corte a Ferrara, e a quelle di suo nipote, João Miguez (Josef Nasi, *alias* «Duca di Naxos»). Sebbene i superiori delle comunità ebraiche e di quelle dei *conversos* fossero divisi sulla legittimità del boicottaggio – e molti temevano rappresaglie da parte di Paolo IV – questa fu la prima occasione in cui le comunità ebraiche impiegarono il loro potere finanziario come un'arma, e fu anche la prima occasione a motivare una discussione fra i capi delle comunità sulla necessità e i pericoli di un'unione internazionale delle forze. (Un evento analogo fu la mossa dei Rotschild francesi che rifiutarono di dar credito finanziario alla Russia in seguito ai pogrom del 1881–1882.) Infine, considerate le spese necessarie per l'ampliamento del porto di Pesaro, e sotto la pressione del papato, Guidobaldo cedette ed espulse i *conversos* dai suoi territori. Per ulteriori dettagli dell'avvenimento si veda Attilio Milano, *Storia degli ebrei in Italia*, Torino, Einaudi, 1963, 252–255. Sulla straordinaria carriera dei sopra citati *conversos* eminenti si veda Cecil Roth, *Doña Gracia of the House of Nasi. A Jewish Renaissance Woman*, Philadelphia, Jewish Publication Society of America, 1948 (ristampa: 1992); e Cecil Roth, *The Duke of Naxos of the House of Nasi. The Effect of a Hero on his Age*, Philadelphia, Jewish Publication Society of America, 1948 (ristampa: 1992). Oltre a farsi un nome come patrona della letteratura, la *Señora* dei *conversos* – che fece quasi scoppiare una guerra tra Venezia e l'Impero Ottomano nel 1549 – assistette ad altri a fuggire dal Portogallo, a salvare i loro beni, e a stabilirsi nei territori ottomani o nella propria corte a Ferrara.



1581, quando Alfonso II cedette sotto la pressione di Roma e degli inviati dalla Spagna, e diede ordine che alcuni dei *conversos* fossero arrestati. Tre di essi furono conseguentemente deportati a Roma, dove, nel febbraio 1583, finirono sul rogo.

Il centro di letteratura ebraica e della stampa dei *conversos* di Ferrara operava come una sorta di «base missionaria straniera», analogamente – in contesto cristiano – a Ginevra per i protestanti italiani un secolo dopo; o nel nostro passato recente a Londra dove la British Bible Society produceva Bibbie e letteratura devozionale per la divulgazione del Verbo a Est della cortina di ferro. I libri in lingua volgare pubblicati qui miravano alla «giudaizzazione» dei *conversos*.<sup>17</sup> La stampa di Ferrara, durante il periodo in cui fu operativa fra il 1551 e il 1558, pubblicò ben trenta opere – incluso il primo libro di preghiere stampato in spagnolo (*Lybro de Oracyones de todo el año*, 1552) – sotto la direzione di Abramo Usque (nome cristiano: Duarte Pinel), nato in Portogallo; e dello spagnolo Yomtob ben Levi Athias (o Atinas, nome cristiano: Jerónimo de Vargas).<sup>18</sup>

Tuttavia, i superiori della comunità locale dei *conversos* ci tenevano a preservare un sicuro grado di apparenza cristiana in modo da proteggere, nell'epoca dei ghetti, il loro gregge tribolato dalla variabile politica ebraica della Chiesa immersa nella lotta della controriforma, e dall'impegno instancabile della Corona spagnola per sopprimere, e a volte anche intercettare, gli emigrati eretici. La dissimulazione può essere rilevata in una varietà delle loro opere, a cominciare dalla doppia natura del prodotto più memorabile della casa editrice spagnola, la soprammenzionata traduzione spagnola del 1553 della Bibbia ebraica, pubblicata da Atinas in collaborazione con il tipografo Abramo Usque,<sup>19</sup> per conto di Doña Gracia

<sup>17</sup> La più nota di queste opere è la *Consolação às Tribulações de Israel* (*Consolazione nelle sofferenze d'Israele*, 1553) di Samuel Usque. L'opera missionaria in portoghese e in prosa rimata era dedicata a Doña Gracia ed esplicitamente prodotta, secondo il prologo, per incoraggiare «gli ebrei clandestini» in Portogallo.

<sup>18</sup> La stampa ebraica era già fiorita due generazioni prima nel ducato emiliano sotto la Casa Estense: attorno al 1475 Avramo ben Chayim detto «dei Tintori» (*min ha-Soveim*) di Pesaro diede alla stampa commentari biblici medievali a Ferrara, utilizzando i caratteri dell'aschenazita Avramo ben Salomone Conat, uno dei primi stampatori ebraici, che in quegli anni lavorava a Mantova. Si veda la voce di Umberto Cassuto, Conat, Abraham Ben Solomon, 133. In *Encyclopaedia Judaica. Second edition*, V, Jerusalem, Keter Publishing House – Macmillan, 2007.

<sup>19</sup> L'unico dettaglio biografico che sappiamo di Usque è il fatto che era fuggito dall'inquisizione iberica nel 1543; poco dopo lo troviamo a Ferrara, al lavoro alle casse di stampa.

che era senza ombra di dubbio la più rinomata abitante ebrea di Ferrara, e forse l'ebrea più rinomata di tutta l'Italia sul piano internazionale. La posizione particolare di questa Bibbia in folio e dei suoi editori è riflessa dal carattere «anfibo» della pubblicazione: il libro uscì in «confezioni» diverse per i lettori ebrei e per quelli cristiani – qualora vi fossero caratteristiche speciali di opere letterarie prodotte da *conversos*, questa dovrà essere senza dubbio elencata come una di esse. Inoltre, se una lettura ravvicinata delle traduzioni bibliche giudeo-italiane dell'epoca detta «dei ghetti» mi ha permesso di ipotizzare che alcuni traduttori le intendevano come «antidoti» alla costante pressione mirata alla loro conversione;<sup>20</sup> su quest'analogia sembra appropriato presumere che gli editori ferraresi intendessero l'adattamento cristiano della loro edizione biblica come un «certificato di battesimo» per dimostrare la loro ortodossia cristiana, e la loro comunità come parte integrante e creativa del Corpo di Cristo.

Le principali differenze fra la versione ebrea e quella cristiana «di esposizione» (della stessa edizione) si evidenziano soprattutto all'inizio e alla fine del libro.<sup>21</sup> Secondo i frontespizi, ciascuna è stata *Vista y examinada por el officio de la Inquisicion*; ed entrambe avevano ricevuto il privilegio per la pubblicazione da Ercole d'Este (*Con privilegio del Yllustrissimo Señor Duque de Ferrara*). La successiva dedica e il colofone alla fine del libro, però, sono completamente diversi nelle due versioni. Il frontespizio cristiano contiene una dedica al duca di Ferrara, una datazione cristiana (1 marzo 1553), e gli editori lo segnano con i loro nomi da *conversos* (Duarte Pinel e Jerónimo de Vargas). Il frontespizio destinato a un pubblico ebrai-

<sup>20</sup> Questo è appunto l'argomento della mia tesi di dottorato, v. la nota 10.

<sup>21</sup> Margherita Morreale espone in modo convincente che non vi furono due edizioni, ma gli editori – come avvenne frequentemente nel Cinquecento con copie riservate a lettori nobili – composero alcune pagine della stessa edizione con caratteri diversi, v. Margherita Morreale, *La Bibbia di Ferrara 450 anni dopo la sua pubblicazione. Atti della Accademia Nazionale dei Lincei*, 1994/3, 175–179. Lo stesso è stato accentuato da Stanley Rypins, *The Ferrara Bible at Press. The Library*, 1955/4, 244–269, e da Moshe Lazar nella sua edizione critica intitolata *The Ladino Bible of Ferrara (1553)*, Culver City, Calif., Labyrinthos, 1992, xxii–xxiii. Stranamente, le due versioni del frontespizio non corrispondono alle versioni testuali in Isaia 7,14, come si evidenzia dall'elenco di Lazar sulle sessanta copie che sono sopravvissute e dall'inventario delle varietà tipografiche (xxiv–xxvii). Occorre comunque aggiungere che l'elenco di Lazar è incompleto (contrariamente alle affermazioni dell'autore), poiché non contiene la copia della Biblioteca dell'Accademia delle Scienze di Budapest (Collezione Manoscritti 542.770, l'unica copia in Ungheria) – e così presumibilmente anche altre copie potevano sfuggire a Lazar.

co però apparve con una datazione alla maniera ebraica (14 adar 5313); ed è dedicato alla mecenate Doña Gracia Nasi dagli editori ebrei (Abramo Usque e Yomtob Athias).

Le differenze testuali tra le versioni tipografiche sono poche; un passaggio notevole è Isaia 7,14 («Ecco, la giovane [verGINE] concepirà, e partorirà un figlio»), stampato in non meno di tre versioni diverse: la parola controversa del versetto fu tradotta come *virgen*, *moça*, o lasciata nella trascrizione in lettere latine dell'originale ebraico *almà*.<sup>22</sup> Tuttavia, nonostante la natura «anfibia» della pubblicazione bisogna ammettere che anche la pubblicazione cristiana è dotata di un marcato carattere ebraico: basta considerare la particolarità dell'arrangiamento testuale in Esodo 15,1–20 (cantico di Mosè) e Numeri 21,18 (cantico al pozzo), sul modello della Masora; l'ordine dei libri;<sup>23</sup> l'indicazione del numero dei *pesuqim* («versetti») e delle *parashiyot* («brani») alla fine dei singoli libri; l'intitolazione ebraica dei libri (Yehosuah, Sophtin); e la tabella delle *haftarot* (i passaggi profetici per la lettura sinagogale) alla fine del codice. Oltre agli elementi evocanti la Bibbia ebraica, gli strumenti per la facilitazione dello studio – come l'*Orden de los nombres de los libros* e la *Tabla y sumario de los capítulos de la Biblia* – danno l'impressione di un'edizione protestante della Bibbia.

Occorre notare che i *conversos*, benché fossero arrivati a Ferrara principalmente dal Portogallo, consideravano lo spagnolo come la loro «madrelingua» religiosa e culturale. Come il redattore e il tipografico chiariscono

<sup>22</sup> V. Morreale, *La Bibbia di Ferrara*, 175. Dissimilmente dal passaggio in Isaia, nessun ricercatore che io abbia letto indica che un altro versetto regolarmente citato in disputazioni fra cristiani ed ebrei, Genesi 3,15, è *mutilus* nella versione indirizzata a lettori cristiani: «Y malquerentia porne entre ti, y entre la muger: y entre tu semen: el te herica cabeça, y tu le hericas calcañar.» In seguito a «y entre tu semen» dovrebbe venire l'equivalente di *u-beyn zarah* («e la progenie di lei»), che però manca – almeno nella sopra indicata copia in possesso dell'Accademia Ungherese delle Scienze. La versione «giudaica» citata nello studio di Morreale (185) non è *mutila*, ma contiene «y entre su semen». Questo però sembra un errore tipografico, e non tanto un atto di autocensura o mutilazione per un motivo polemico, considerando che la parte più delicata del versetto è l'identità di *chi* schiaccerà il capo del serpente, la donna o la progenie della donna (qui il testo masoretico e la Vulgata sono incompatibili); e questo dettaglio non manca; infatti, la Bibbia di Ferrara segue il testo ebraico a scapito della Vulgata.

<sup>23</sup> Successivamente ai libri profetici: Salmi–Proverbi–Giobbe–Daniele–Re–Esdra–Nehemia–Cronache–Cantico–Ruth–Lamentazioni–Ecclesiaste–Ester (nell'indice alla fine del volume, invece, i libri biblici sono elencati in un ordine diverso: dopo il Libro dei Re seguono Cronache–Esdra–Nehemia–Salmi).

sulla pagina destinata a Doña Gracia, il loro lavoro è una traduzione «parola per parola nella nostra lingua spagnola». Chiaramente, il motivo principale – oltre al primato letterario dello spagnolo nella penisola iberica – era il fatto che la maggioranza delle famiglie dei *conversos* erano arrivate in Portogallo dalla loro patria in Spagna solo per essere esiliate l'anno successivo. Un altro motivo poteva essere che il lavoro di Usque e Athias aveva i suoi precedenti letterari in spagnolo ma non in portoghese, sui quali gli editori potevano appoggiarsi: è generalmente accettato che la Bibbia di Ferrara era ampiamente addebitata alla traduzione letterale della Bibbia ebraica prodotto nel 1422 dal Rabbino Moses Arragel.<sup>24</sup>

Poiché si trattava di una traduzione biblica in spagnolo, la messa in stampa e le ristampe della Bibbia di Ferrara erano illegittime, in conformità con gli ordini dell'inquisizione castigliana fondata nel 1478, e dell'inquisizione valenziana istituita nel 1484; ma anche ai sensi del divieto del più tardo nell'*Indice* di Fernando de Valdés (1559).<sup>25</sup> E difatti, come già accennato sopra, la Corona spagnola cercava di estendere il suo raggio di influenza oltre i confini dei suoi domini per prevenire la pubblicazione: nel 1552 i suoi delegati al Concilio di Trento cercavano di persuadere Ercole II d'Este a porre un divieto alle macchinazioni dei *conversos* ferraresi. L'intervento è fallito: la Bibbia dei *conversos* fu stampata un anno dopo, con una grata dedica sulla copertina al duca per il *mandado y consentimiento* – ottenuto in parte grazie all'approccio tollerante dell'inquisitore generale locale, Gerolamo Papino da Lodi, confessore di

<sup>24</sup> Si veda per esempio Max L. Margolis, *The Story of Bible Translations*, Philadelphia, Jewish Publication Society of America, 1917, 62–63.

<sup>25</sup> Non abbiamo qui spazio sufficiente per una presentazione esaustiva delle oscillazioni nello stato giuridico delle Bibbie vernacolari prodotte dagli ebrei italiani, ma bisogna sottolineare che esse vanno affrontate da due prospettive diverse. Infatti, le traduzioni erano oggetto, nello stesso tempo, sia dei decreti della Chiesa sulle Bibbie volgari, sia delle normative che regolamentavano la letteratura e la stampa ebraica. La prima è stata stupendamente presentata da Gigliola Fragnito, *La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura, 1471–1605*, Bologna, il Mulino, 1997; mentre la migliore presentazione comprensiva sulla legislazione riguardante ai libri degli ebrei è quella di William Popper, *The Censorship of Hebrew Books*, New York, Burt Franklin, 1945 (ristampa: 1968). Inoltre, secondo scienza e coscienza, il libro più recente sulla censura dei libri ebraici in Italia è quello di Amnon Raz-Krakotzkin, *The Censor, the Editor, and the Text. The Catholic Church and the Shaping of the Jewish Canon in the Sixteenth Century*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2007. L'autore aveva pubblicato anche diversi articoli sul tema (nel 2004), v. nella banca dati RAMBI – Index of Articles on Jewish Studies ([www.jnul.huji.ac.il/rambi](http://www.jnul.huji.ac.il/rambi)).

Ercole II d'Este (più tardi ispezionato dalla propria istituzione sotto accusa di eresia). Poco dopo però anche il papato cominciò a interessarsi all'uso delle Scritture degli ebrei e soprattutto dei cristiani nuovi «ricaduti» nel giudaismo. Questa Bibbia apparve quindi sull'indice romano del 1557 di Paolo IV, insieme ad altre pubblicazioni vietate, sotto l'indicazione *Biblia hispanica Ferrariae impressa ex habraeo*; e non si assentò neppure dall'indice dei libri di ebrei rilasciato da Clemente VIII (1593), che pose fine ai quarant'anni di oscillazioni nello stato giuridico dei libri degli ebrei fra politiche tolleranti e oppressive, e che fu solo mitigato da Benedetto XIV nel 1758. In generale, alla mente medioevale e controriformistica sembrava che le traduzioni degli ebrei minassero l'armonia fra l'Antico e il Nuovo Testamento; che distaccassero le parole dei profeti da quelle di Cristo, allontanando la Bibbia dalle speculazioni cristologiche. Inoltre, l'inquisizione temeva che gli ebrei attrassero i loro co-religionisti di prima a ritornare alla legge antica attraverso l'uso delle Bibbie vernacolari. In base a quanto si conosce delle scelte ideologiche della casa editrice dei *conversos* ferraresi, sembra che i timori dei padri inquisitori questa volta siano stati ben fondati.