

«SONO MOLTO DELICATI LI EBREI DI QUESTO GHETTO».
CONVERSIONI E STRATEGIE DI DIFESA DEGLI EBREI AD ANCONA
E NELLA MARCA PONTIFICIA (SECOLI XVII-XVIII)

La conversione degli ebrei rimase al centro degli interessi della Chiesa di Roma per tutto il corso dell'età moderna. Essa si articolò attraverso molteplici direzioni di intervento, tendenti a spingere quelli che venivano correntemente definiti i «perfidi giudei» verso il messaggio del cristianesimo.¹ La componente di pressione morale e fisica che veniva esercitata sugli ebrei si esplicava nelle mura del ghetto, nelle prediche forzate, nell'azione delle case dei catecumeni e dei vescovi, nel controllo dei libri, nella costruzione di un sistema giuridico e normativo tendente a restringere i campi di autonomia e di scelta degli ebrei e a favorire il passaggio verso la nuova società, il nuovo universo culturale e religioso. La disciplina in tema di successione ereditaria per i neofiti è un esempio eloquente di tutto ciò. Sarebbe tuttavia errato restringere la trama dei rapporti ebraico-cristiani nel solo recinto della coercizione, della censura, delle azioni forzate,

che pure esistevano e che ebbero un ruolo di primo piano nella definizione dell'immagine degli ebrei nel lunghissimo periodo.² Le tipologie di transizione tra cristianesimo, islamismo, ebraismo e paganesimo, nel bacino del Mediterraneo non si esaurivano di certo nella contrapposizione netta libertà/coazione. La storiografia più recente ha prodotto una mole di studi di notevole spessore in questa direzione rivelando una mobilità inattesa.³ Opportunità, curiosità, spazi e interessi fra mondi distanti si costruirono anche all'interno di universi culturali delimitati in maniera chiara.⁴

Alla luce di questo quadro ampio di riferimenti, che qui si è richiamato solo sommariamente, l'obiettivo di questo articolo è, più in piccolo, mostrare le dinamiche che i processi di conversione più o meno forzata potevano innescare fuori e dentro il ghetto. Si cercherà di raggiungere tale scopo illuminando sinteticamente

¹ M. CAFFIERO (cur.), *Forzare le anime. Conversioni tra libertà e costrizione in età moderna*, «Rivista di storia del cristianesimo» VII (2010), n. 1.

² EAD., *Le radici storiche dell'antisemitismo. Nuove fonti e ricerche*, Viella, Roma 2009; S. LEVIS SULLAM, *L'archivio antiebraico. Il linguaggio dell'antisemitismo moderno*, Laterza, Roma-Bari 2008; P. STEFANI, *L'antigiudaismo. Storia di un'idea*, Laterza, Roma-Bari 2004; C. BRICE - G. MICCOLI (sous la direction de), *Les racines chrétiennes de l'antisémitisme politique (fin XIX^e-XX^e siècle)*, École Française de Rome, Rome 2003.

³ Sulla mobilità in senso stretto e in senso figurato rimando solo a B.J. KAPLAN, *Divided by Faith. Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2007, pp. 144-171; per il caso pontificio si veda S. DI NEPI, *Sopravvivere al ghetto. Per una storia sociale della comunità ebraica nella Roma del Cinquecento*, Viella, Roma 2013, pp. 129-134, 174-178; EAD., *Gli ebrei di Roma fuori di*

Roma: mobilità ebraica verso il territorio e conflitti giurisdizionali in Età Moderna in una fonte inedita. Prime note su una ricerca in corso, in *Gli ebrei e il Lazio (secoli XV-XVIII)*, numero monografico «Archivi e cultura», XL (2007), pp. 143-171; C. COLLETTA, *La presenza difficile. Ebrei, potere centrale ed élites locali in una periferia pontificia: la Marca anconitana (secoli XVI-XVIII)*, in G. MARCOCCI (cur.), *Società ostili. Stereotipi, giustizia, integrazione (XVI-XVII secolo)*, numero monografico «Società e storia» 138 (2012), pp. 735-750.

⁴ Entro una bibliografia ormai corposa si vedano almeno S. DI NEPI (cur.), *Schiavi nelle terre del papa. Norme, rappresentazioni, problemi a Roma e nello Stato della Chiesa in età moderna*, numero monografico «Dimensioni e problemi della ricerca storica» 2 (2013), pp. 7-133; G. FIUME - S. PASTORE (curr.), *Diaspora morisca*, numero monografico «Quaderni storici» 144 (2013); S. DI NEPI, *L'apostasia degli ebrei convertiti all'Islam. Dalle carte del Sant'Uffizio romano (secoli XVI-XVIII)*,

l'apparato conversionistico della Marca pontificia e successivamente analizzando un caso di studio settecentesco avvenuto ad Ancona.

Case dei catecumeni ed ebrei nella Marca

La principale istituzione deputata alla conversione degli ebrei era la Casa dei catecu-

ni. Il modello più noto e studiato, quello romano, fondato nel 1543 con la bolla *Illius* da papa Paolo III Farnese, rappresentò il motore della politica di pressione verso gli ebrei della capitale.⁵ Anche se il suo esempio fu presente in molti degli statuti che regolarono le Case erette nello Stato della Chiesa e negli altri Stati italiani, le articolazioni effettive, la gestione dei neofiti, nonché la

in *Società ostili*, op. cit., pp. 769-789; EAD., *Incontri inaspettati. Il confronto con l'Islam a Roma in età moderna. A proposito di Roma e Islam. Note a margine e prospettive di ricerca*, «Giornale di storia» 8 (2012); M. CAFFIERO, *Juifs et musulmans à Rome à l'époque moderne, entre résistance, assimilation et mutations identitaires. Essai de comparaison*, in J. DAKHLIA - B. VINCENT (sous la direction de), *Les musulmans dans l'histoire de l'Europe*, vol. I, *L'intégration invisible*, Albin Michel, Paris 2011, pp. 593-609; W. KAISER (études réunies par), *Le commerce des captifs. Les intermédiaires dans l'échange et le rachat des prisonniers en Méditerranée, XV^e-XVIII^e siècle*, École française de Rome, Rome 2008; G. RICCI, *I turchi alle porte*, il Mulino, Bologna 2008; E.N. ROTHMAN, *Becoming Venetian. Conversion and Transformation in the Seventeenth-Century Mediterranean*, «Mediterranean Historical Review», 21 (2006), pp. 39-75; E.R. DURSTELER, *Muslim Renegade Women. Conversion and Agency in the Early Modern Mediterranean*, «Journal of Mediterranean Studies», 17 (2006), pp. 103-112; B. HEYBERGER, *Chrétiens du monde arabe. Un archipel en terre d'Islam*, Editions Autrement, Paris 2004; M. GARCÍA-ARENAL (dirigé par), *Conversion islamiques. Identités religieuses en Islam méditerranéen/Religious Identities in Mediterranean Islam*, Maisonneuve et Larose, Paris 2002; G. FIUME, *Introduzione*, in *La schiavitù nel Mediterraneo*, numero monografico «Quaderni storici», 107 (2001), pp. 324-326; M. GREEN, *A Shared World. Christians and Muslims in the Early Modern Mediterranean*, Princeton University Press, Princeton 2000; S. BONO, *Corsari nel Mediterraneo. Cristiani e musulmani fra guerra, schiavitù e commercio*, Arnoldo Mondadori, Milano 1993; L. SCARAFFIA, *Rinnegati. Per una storia dell'identità occidentale*, Laterza, Roma-Bari 1993; B. BENNASSAR, *I cristiani di Allah. La straordinaria epopea dei convertiti all'Islamismo nei secoli XVI e XVII*, Rizzoli, Milano 1991; L. ROSTAGNO, *Mi faccio turco. Esperienze e immagini dell'Islam nell'Italia moderna*, Istituto per l'Oriente, Roma 1983.

⁵ Senza pretesa di esaustività, si ricordino i lavori

di riferimento sulle principali. La Casa dei catecumeni di Roma sorse nel 1543: si veda M. CAFFIERO, *Battesimi forzati. Storie di ebrei, cristiani e convertiti nella Roma dei papi*, Viella, Roma 2004; A. ESPOSITO, *Un'altra Roma. Minoranze nazionali e comunità ebraiche tra Medioevo e Rinascimento*, Il calamo, Roma 1995, pp. 117-119, 137-161, 250-252; W.H. RUDT DE COLLEMBERG, *Le baptême de juifs à Rome de 1614 à 1798 selon les registres de la «Casa dei catecumeni»*, «Archivium historiae pontificiae» XXIV (1986), pp. 231-91 (Prèmière partie: 1614-1676); XXV (1987), pp. 105-261 (Deuxième partie: 1676-1730); XXVI (1988), pp. 119-294 (Troisième partie: 1730-1798). Si vedano anche M. PROCACCIA, «*Bona voglia*» e «*modica coactio*». *Conversioni di ebrei a Roma nel secolo XVI*, «Ricerche per la storia religiosa di Roma» X (1998), pp. 207-234; D. ROCCIOLO, *Documenti sui catecumeni e neofiti a Roma nel Seicento e Settecento*, ivi, pp. 391-452; ID., *Catecumeni e neofiti a Roma tra '500 e '800: provenienza, condizioni sociali e «padrini» illustri*, in E. SONNINO (cur.), *Popolazione e società a Roma dal medioevo all'età contemporanea*, Il Calamo, Roma 1998, pp. 711-724. Sulla Casa di Perugia si veda A. TOAFF, *Il vino e la carne. Una comunità ebraica nel Medioevo*, il Mulino, Bologna 2007 (ristampa 1989), pp. 199-202; su quella di Bologna, fondata nel 1568, R. SARTI, *Bolognesi schiavi dei «turchi» e schiavi «turchi» a Bologna tra Cinque e Settecento: alterità etnico-religiosa e riduzione in schiavitù*, «Quaderni storici» 107 (2001), pp. 457-462; A. CAMPANINI, *L'identità coatta. La Casa dei catecumeni a Bologna*, in M.G. MUZZARELLI (cur.), *Verso l'epilogo di una convivenza. Gli ebrei a Bologna nel XVI secolo*, Giuntina, Firenze 1996, pp. 155-176. Su quella di Ferrara, fondata nel 1584, si veda A. PROSPERI, *La Chiesa e gli ebrei nell'Italia del '500*, in C. LUPORINI (cur.), *Ebraismo e antiebraismo. Immagine e pregiudizio*, Giuntina, Firenze 1989, pp. 178-179. Su quella di Mantova, fondata nel 1588, si veda *ibidem* e S. SIMONSOHN, *Jews in the Duchy of Mantua*, Kiriath Sepher, Jerusalem 1977, pp. 26-27, 524-545. Sulla Casa di Modena, i cui primi esperimenti di insediamento che videro coinvolti nobili locali e Comune risalgono agli anni

pressione coercitiva (molto più forte a Roma che altrove⁶) lasciarono relativamente ampi margini di manovra da parte degli istituti locali; determinante fu, piuttosto, la connessione con il profilo socioeconomico delle comunità ebraiche cittadine e più in generale il tessuto territoriale in cui le Case operavano.⁷

Nella Marca pontificia, dopo l'istituzione dei ghetti, si hanno notizie di due Case operanti fra Sei e Settecento, quella di Pesaro e quella di Ancona. Nata prima della devoluzione allo Stato pontificio, la Casa roveresca diede avvio alle proprie attività nel 1611, grazie all'elargizione di una nobildonna locale, Tomassa, moglie di Giannandrea Olivieri, che donò un immobile nel centro della città. Abbastanza rapidamente si

aggiunsero un legato testamentario e altre entrate censuarie, che sostanziarono economicamente l'attività della Casa. Ad amministrare il denaro, così come a dirigere le attività del catecumenato, fu il vescovo, attraverso un suo delegato, «un sacerdote da lui deputato» appositamente a questo ruolo. Questo organigramma essenziale entrò in funzione da subito, di fatto, nonostante i capitoli di fondazione prevedessero un intervento più diretto della famiglia “fondatrice”, quella di donna Tomassa.⁸ Il buono stato di salute economica rese la Casa un'ambita fonte di credito anche per altre istituzioni assistenziali cittadine, tanto più che, come da statuto fondativo, quando non erano presenti catecumeni e neofiti essa avrebbe dovuto ospitare donne convertite ovve-

Settanta del Cinquecento, mentre del 1700 è la redazione dei capitoli statutari, si vedano M. AL KALAK - I. PAVAN, *Un'altra fede. Le Case dei catecumeni nei territori estensi (1583-1938)*, Olschki, Firenze 2013, pp. 8-11; M. AL KALAK, *Convertire e sostenere. Archeologia ed esordi dell'Opera pia dei catecumeni di Modena*, in CAFFIERO, *Le radici storiche dell'antisemitismo*, op. cit., pp. 71-106; A. ZANARDO, *Catecumeni e neofiti a Modena alla fine dell'Antico regime*, in F. BONILAUDI - V. MAUGERI (cur.), *Le comunità ebraiche a Modena e a Carpi dal Medioevo all'età contemporanea*, Giuntina, Firenze 1999, pp. 120-139; PROSPERI, *La Chiesa e gli ebrei*, op. cit. Su Reggio Emilia si vedano AL KALAK - PAVAN, *Un'altra fede*, op. cit., pp. 12-38; M. AL KALAK, *Per la storia della Casa dei catecumeni di Reggio Emilia*, «Materia giudaica» XIV/1-2 (2009), pp. 461-485; A. BALLETTI, *Gli Ebrei e gli Estensi*, Anonima Poligrafica Emiliana, Reggio Emilia 1930, pp. 208-217. Su Pesaro si veda C. COLLETTA, *La politica delle conversioni nello Stato della Chiesa in età moderna: fondazione, sviluppi politico-amministrativi e scopi della Casa dei catecumeni in Pesaro*, in P.C. IOLY ZORATTINI (cur.), *percorsi di storia ebraica. Fonti per la storia degli ebrei in Italia nell'età moderna e contemporanea*, atti del XVIII convegno internazionale dell'Aisg (Civiale del Friuli-Gorizia, 7-9 settembre 2004), Forum, Udine 2005, pp. 101-128; EAD., *La comunità tollerata. Aspetti di vita materiale del ghetto di Pesaro dal 1631 al 1860*, Quaderni monografici «Pesaro città e contà» 4 (2006), pp. 105-127. Su Ancona si veda L. ANDREONI, «Detestare la sua perfidia». *La Casa dei catecumeni di Ancona e la conversione degli ebrei nell'Ottocento*, «Studia picena» LXXII (2007), pp. 155-210. Su Venezia (la cui casa fu fondata nel 1557) si vedano C. BOCCATO, *Ebrei e conversioni a Venezia*

nel Settecento: due casi antitetici a confronto, «Studi veneziani» 51 (2010), pp. 429-456; P. IOLY ZORATTINI, *I nomi degli altri. Conversioni a Venezia e nel Friuli Veneto in età moderna*, Olschki, Firenze 2008; ROTHMAN, *Becoming Venetian*, op. cit.; A. VANZAN, *La Pia Casa dei catecumeni in Venezia. Un tentativo di devshirme cristiana?*, in A. DESTRO (cur.), *Donne e microsomi culturali*, Pàtron, Bologna 1997, pp. 221-255; B. PULLAN, *Gli ebrei d'Europa e l'Inquisizione a Venezia dal 1550 al 1670*, Il veltro, Roma 1985 (trad. it.), pp. 394-397, ma si vedano tutti i capp. XIV-XVI; P.C. IOLY ZORATTINI, *Battesimi di fanciulli ebrei a Venezia nel Settecento*, Doretti Editore, Udine 1984; ID. (cur.), *Processi del Sant'Uffizio di Venezia contro ebrei e giudaizzanti*, Olschki, Firenze 1980, vol. I, p. 317, nota 1. Sulla Casa di Torino, fondata nel 1653, si veda L. ALLEGRA, *Identità in bilico. Il ghetto ebraico di Torino nel Settecento*, Zamorani, Torino 1996, pp. 54-109. Su Firenze si vedano S. MARCONCINI, *La Pia Casa dei catecumeni di Firenze*, in CAFFIERO, *Le radici storiche dell'antisemitismo*, op. cit., pp. 107-127; R.G. SALVADORI, *The Jews of Florence. From the Origins of the Community up to the Present*, Giuntina, Firenze 2001, p. 44.

⁶ Si ricordi a titolo esemplificativo il caso di Anna Del Monte, su cui si veda M. CAFFIERO (cur.), *Rubare le anime. Diario di Anna del Monte ebrea romana*, Viella, Roma 2008.

⁷ L'esempio più emblematico è forse quello di Torino, dove la componente di protestanti era significativa, proprio per la vicinanza con terre in cui non si professava il cattolicesimo. Si veda ALLEGRA, *Identità in bilico*, op. cit., pp. 64-72.

⁸ Tutte le informazioni sulla Casa dei catecumeni di Pesaro sono tratte da COLLETTA, *La politica delle conversioni nello Stato della Chiesa*, op. cit.

ro disagiate, marginali, prostitute che avevano abbandonato quella strada. Se le case dei catecumeni in Italia, a eccezione di Roma e Torino, avevano un modello essenzialmente localistico e intendevano il mantenimento come un servizio assistenziale alla propria comunità, quella di Pesaro sembra discostarsi. Questo almeno formalmente, anche se non sono rare le eccezioni in cui anche forestieri trovarono accoglienza in istituti teoricamente serrati alle loro esigenze.⁹ Nella città ducale, invece, non comparvero limiti geografici alla provenienza dei convertendi sin dalla fondazione. Furono infatti accolti senza troppe opposizioni anche ebrei provenienti da fuori Pesaro e persino qualche turco, finito schiavo nelle coste adriatiche.¹⁰ Più che una strategia di richiamo a lungo raggio, in realtà, sembra di poter dire che agisse una flessibilità connessa alle esigenze contingenti e alle autonomie decisionali del vescovo, che aveva mano libera sulle sorti del piccolo – in confronto agli esempi romano, torinese o bolognese – istituto. Il ruolo del vescovo, nelle case più piccole come appaiono quelle marchigiane, risulta rilevante e preminente. Non è una fatalità che l'avversione delle locali comunità nei confronti dei vescovi risulta particolarmente spiccata, come in parte mostra anche la serie di eventi che verranno presi in causa più sotto.

Le vicende fondative della Casa dei catecumeni anconitana ricalcano in parte quelle pesaresi. Il punto di partenza va collocato nella volontà proselitistica di una famiglia. Uno zelo che trovava riscontro nel clima controriformistico

che si respira in molte città marchigiane fra Cinque e Seicento e che non raramente aveva sponde fattive nelle autorità comunali. Avvenne così a Recanati negli anni centrali del Cinquecento,¹¹ prima della cacciata dai territori dello Stato dei papi decretata nel 1569 e poi definitivamente nel 1593.¹² Avvenne così anche ad Ancona, nell'età dei ghetti. Nel caso dorico, però, appare più incerto il percorso che condusse dai primi tentativi di stabilire un istituto per i convertendi e la redazione di statuti certi che ne regolavano l'operato. La scarsità della documentazione rimasta ne pregiudica la conoscenza. Tuttavia, il primo dato sicuro di cui possiamo disporre risale al 1547, data nella quale il consiglio comunale nominò sei *boni homines* che si occupassero di assistere le persone che avessero dichiarato la volontà di convertirsi. Essi avrebbero dovuto affiancare l'opera dei fabbricieri della confraternita del SS. Sacramento della città, che per più di due secoli si occupò ininterrottamente della gestione della Casa.¹³ Questi primi tentativi di istituire un'Opera per i catecumeni trovarono maggiore concretezza solo più di mezzo secolo dopo, grazie a due eventi ravvicinati. Il primo fu il breve di papa Paolo V del 1607, che assegnava ai catecumeni i beni provenienti dalla soppressione di una chiesa locale, il secondo fu il legato testamentario di Franco Gio. Pietro del 1618, con cui venne destinata una somma consistente alla compagnia, con specifico riferimento ai catecumeni. È solamente con le costituzioni della confraternita del SS. Sacramento del 1647, poi rinnovate nel 1752, che si arriva a una definizione

⁹ AL KALAK - PAVAN, *Un'altra fede*, op. cit., pp. 59-67.

¹⁰ COLLETTA, *La politica delle conversioni nello Stato della Chiesa*, op. cit., p. 107. Più in generale sugli schiavi turchi in Adriatico e sui cristiani schiavi dei turchi si vedano Navi, *corsari, pirati e schiavi in Adriatico*, numero monografico «Proposte e ricerche» 43 (1999); S. ANSELMINI, *Pirati e corsari in Adriatico*, Pizzi, Cinisello Balsamo 1998; O. GOBBI, *Battesimi di schiavi musulmani nell'Ascolano: rituale e integrazione fra XVII e XIX secolo*, in D. FIORETTI (cur.), *Cristiani, ebrei e musulmani nell'Adriatico. Identità culturali, interazioni e conflitti in età moderna*, Eum, Macerata 2009, pp. 173-187.

¹¹ L. ANDREONI, «Per l'amore delli miei figlioli». *Riflessioni su alcune conversioni di ebrei a Recanati nel*

Cinquecento, in FIORETTI, *Cristiani, ebrei e musulmani*, op. cit., pp. 105-172.

¹² La fuoriuscita degli ebrei dallo Stato, infatti, fu un processo relativamente progressivo, iniziato in maniera spontanea già sotto il pontificato di Paolo IV, sancito ufficialmente e drammaticamente nel 1569, con la bolla *Hebraeorum gens* di Pio V Ghislieri, e realizzatosi compiutamente solo alla fine del secolo, dopo l'emanazione della *Caeca et obdurata*, con cui nel 1593 Clemente VIII Aldobrandini ripristinò i divieti più duri dei suoi predecessori, imponendo agli ebrei di abbandonare integralmente e nel giro di tre mesi ogni località dello Stato della Chiesa a eccezione di Ancona, Roma e Avignone.

¹³ A fine Ottocento troviamo invece una famiglia incaricata dal vescovo (ANDREONI, «*Detestare la sua perfidia*», op. cit., p. 172).

ne precisa di compiti e ruoli. Mentre a Roma vi erano 12 sacerdoti secolari riuniti in confraternita, intitolata a San Giuseppe, e posti sotto la protezione di un cardinale,¹⁴ ad Ancona si trovavano tre deputati laici del SS. Sacramento, che avrebbero dovuto occuparsi di tutto il supporto materiale ai catecumeni e che avrebbero provveduto a individuare, di concerto con il padre governatore e con i deputati della confraternita, una persona idonea a istruire nei dogmi cristiani e a seguire il percorso di conversione del catecumento.¹⁵ Forte presenza religiosa negli organismi dirigenti si registra anche a Modena, mentre a Firenze vi erano dodici governatori laici di nomina granducale. Più sfumata la compagine veneziana, dove troviamo una congregazione di governatori scelti tra clero, nobiltà e cittadinanza, mentre nel caso di Reggio Emilia vi era un sicuro controllo da parte delle autorità secolari, con la presenza di un rappresentante ducale, in seguito sostituito dal passaggio dell'Istituto sotto il controllo degli organi comunali.¹⁶ Lontana sembra essere la preoccupazione per questo tipo di istituzioni mostrata dalla Compagnia di Gesù dorica; preoccupazione che invece pare essere costante nelle altre Case dei catecumeni italiane.

Un ulteriore elemento merita attenzione. Al pari di quella pesarese, le norme istitutive della Casa anconitana non facevano distinzioni specifiche tra fedi. Come si scriveva nel 1752 «se qualche infedele di qualunque setta, corrispondendo alle divine chiamate, risolverà di venire

alla cognizione della nostra Santa Fede, in tal caso la compagnia (avvisato che ne sia il Reverendissimo Vescovo) deve riceverlo, e collocarlo nella *casa*, che dalla compagnia si tiene *aperta per li catecumeni*, ivi a proprie spese alimentarlo, e farlo istruire nella Dottrina Cristiana».¹⁷ Questa scelta era stata in linea di massima adottata anche in altre esperienze italiane.¹⁸ Tale disposizione, però, non sembra aver avuto un riscontro determinante. Va tenuto conto di una documentazione carente, ma gli studi finora condotti hanno portato alla luce solamente casi di ebrei più o meno spontaneamente intenzionati a «farsi cristiani».¹⁹

Per ciò che concerne l'impatto numerico delle conversioni, sappiamo che nel XVII secolo l'ospizio pesarese accolse 40 anime che giunsero al battesimo e che nel secolo seguente il numero calò a 39.²⁰ Per Ancona la perdita dei registri non consente di effettuare stime precise sui numeri. Nel caso pesarese, stando alla documentazione disponibile, i casi furono relativamente pochi e in tendenziale diminuzione, al contrario di quanto avvenne nella maggior parte delle esperienze italiane.²¹ Si tratta però di un'apparente tendenza al ribasso, dal momento che l'incidenza demografica nel XVIII secolo aumenta, tenendo in considerazione che l'andamento della popolazione ebraica di Pesaro mostra una flessione significativa: gli 800 ebrei di cui si ha notizia nel 1618, diventano 631 dieci anni dopo, 300 nel 1645, per poi salire a 462 nel 1656, 475

¹⁴ CAFFIERO, *Battesimi forzati*, op. cit., p. 22.

¹⁵ ANDREONI, «*Detestare la sua perfidia*», op. cit., pp. 171-172.

¹⁶ Per una trattazione comparativa su questi aspetti, si veda la recente e puntuale analisi di AL KALAK - PAVAN, *Un'altra fede*, op. cit., p. 48, su cui mi sono basato per queste considerazioni, così come il saggio dei due autori contenuto in questo numero di «Materia giudaica». Per le informazioni sulle singole Case dei catecumeni si veda *supra*, la nota 5.

¹⁷ *Costituzioni della Venerabile compagnia del SS. Sacramento d'Ancona, compilate nel 1531. Dalla Santa Memoria di Paolo III approvate alli 4 Giugno 1540. Accresciute e ristampate nel 1647 e rinnovate nell'Anno 1752*, Beilelli, Ancona 1753, pp. 32-33 (corrispondente nel testo).

¹⁸ AL KALAK - PAVAN, *Un'altra fede*, op. cit., p. 49.

¹⁹ Neanche i *moriscos* studiati nel bel lavoro di B.

POMARA SAVERINO, *Presenze silenziose. I moriscos di fronte al Sant'Uffizio romano (1610-1636)*, in *Diaspora morisca*, op. cit., pp. 715-744, giunti ad Ancona e nel litorale adriatico tra aprile e maggio 1611 sembrano essere passati per le case dei catecumeni di Ancona e Pesaro, seppure un accenno si ha in COLLETTA, *La politica delle conversioni*, op. cit., p. 107, in riferimento a una generica responsabilità economica in materia di conversione di infedeli musulmani.

²⁰ *Ivi*, p. 115.

²¹ Ma a Roma per il Seicento si contano invece 1.036 battesimi di ebrei, mentre nel secolo seguente 922. Si vedano ROCCIOLO, *Catecumeni e neofiti a Roma*, op. cit.; M. CAFFIERO, *Battesimi, libertà e frontiere. Conversioni di musulmani ed ebrei a Roma in età moderna*, in G. FIUME (cur.), *Schiavitù e conversioni nel Mediterraneo*, «Quaderni storici», 126 (2007), p. 821.

nel 1668, 590 nel 1672, 604 a fine secolo, mentre dai 500 del 1708 si passa ai 463 del 1736, per scendere ancora a 406 nel 1747.²² Va notato, peraltro, che le due case dei catecumeni marchigiane di cui finora si conoscono almeno i tratti fondamentali sorsero nelle città in cui risiedevano i due principali nuclei ebraici della Marca, in particolare Ancona, uno degli otto ghetti italiani con più di mille abitanti in età moderna, che nel corso del Sei-Settecento si mantenne intorno al 10% della popolazione complessiva della città.²³

L'apparente eseguità delle cifre trova riscontro anche nelle realtà estensi (Modena e Reggio Emilia) e persino in quella romana, dove il numero dei neofiti costituì una fascia corrispondente al 3-5% di ogni generazione.²⁴

Ma la ricaduta simbolica e materiale delle conversioni aveva una incidenza ben maggiore di quanto la stretta contabilità delle anime non induca a ritenere. Attraversare le frontiere religiose significava mostrare agli ebrei un percorso che le autorità cristiane consideravano di re-

denzione e al contempo di esaltazione della vera fede; voleva dire rompere i nuclei familiari e generare lacerazioni e ferite che, in particolare attraverso la pratica della donazione dei parenti di cui si rivendicava la *patria potestas*, spesso non trovavano modo per rimarginarsi; significava, per gli ebrei coinvolti, compiere non di rado un cambiamento di status economico.²⁵ Riassorbire i neofiti nella nuova società e impedire che i contatti con gli ex correligionari si prolungassero, per quanto formalmente perseguita, era una pratica difficilmente realizzata nella sua completezza, dal momento che rapporti e relazioni continuavano anche dopo la conversione, prolungando uno status di incertezza, diffidenza e di ostilità. Lo stesso ruolo dei rabbini convertiti, spesso divenuti agevolmente protagonisti della battaglia proselitistica, costituiva un tramite ambiguo con il mondo ebraico.²⁶ La conversione era un varco doloroso aperto all'interno della comunità di originaria appartenenza. Essa sanciva un distacco formale, seppure gli elementi

²² C. VERNELLI, *La "perfida Nazione" nel Ducato di Urbino fra tolleranza e violenza (secoli XV-XIX)*, in FIORETTI, *Cristiani, ebrei e musulmani nell'Adriatico*, op. cit., pp. 103-104, da cui si reperiscono i riferimenti archivistici e bibliografici dei singoli anni. Si vedano anche M. GASPERONI, *L'inseguimento ebraico nelle Marche settentrionali nella prima età moderna*, in L. ANDREONI (cur.), *Ebrei nelle Marche. Fonti e ricerche (secc. XV-XIX)*, il lavoro editoriale, Ancona 2012, pp. 79-93; V. BONAZZOLI, *La componente ebraica tra fine dell'antico regime e unificazione nazionale*, in E. CARINI, P. MAGNARELLI, S. SCONOCCHIA (curr.), *Quei monti azzurri. Le Marche di Leopardi*, Marsilio, Venezia 2002, pp. 197-225.

²³ A.C. HARRIS, *La demografia del ghetto in Italia, 1516-1797 circa*, «La Rassegna mensile di Israel» XXXIII (1967), pp. 3-68, in particolare p. 12. Nel 1618 gli ebrei residenti ad Ancona sono 1.443, nel 1638 sono 730, nel 1645 1.182, nel 1656, 1.131, nel 1669 sono 1.300, nel 1675, sono 1.061, nel 1710 sono 969, nel 1736 sono 1.117, nel 1747 sono 1.341. Sulla demografia degli ebrei marchigiani, oltre i saggi citati alla nota precedente, basti qui il rimando a C. COLLETTA, *Demografia storica dei ghetti marchigiani in Ancien Régime: il metodo onomastico, fonti e studi*, in L. ALLEGRA (cur.), *Una lunga presenza. Studi sulla popolazione ebraica italiana*, Zamora-

ni, Torino 2009, pp. 13-62; E. SORI, *Una "comunità crepuscolare". Ancona fra Otto e Novecento*, in S. ANSELMINI - V. BONAZZOLI (curr.), *La presenza ebraica nelle Marche. Secoli XIII-XX*, Quaderni monografici «Proposte e ricerche» 14 (1993), pp. 189-278; R. DOMENICHINI, *Note sullo stato della popolazione di Ancona alla vigilia dell'Unificazione nazionale*, in G. GIUBBINI - M. TOSTI CROCE (curr.), *Storia di una trasformazione. Ancona e il suo territorio tra Risorgimento ed Unità*, il lavoro editoriale, Ancona 2011, pp. 94-97; Id., *Rilevamenti demografici inerenti alle città di Ancona e Macerata. Secolo XVII*, «Atti e memorie della Deputazione di storia patria per le Marche» XCVI (1991), p. 425; Id., *Evoluzione demografica nella città e diocesi di Ancona nel XVIII secolo*, «Atti e memorie della Deputazione di storia patria per le Marche» XCIV (1989), pp. 283-289; Id., *Il dipartimento del Metauro nell'età napoleonica (1808-1815). Divisioni territoriali-amministrative e stato della popolazione*, «Atti e memorie della Deputazione di storia patria per le Marche» XCH (1987), p. 512.

²⁴ A. FOA, *Ebrei in Europa. Dalla peste nera all'emancipazione*, Laterza, Roma-Bari 1999, p. 49, citato in AL KALAK - PAVAN, *Un'altra fede*, op. cit., p. 100.

²⁵ KAPLAN, *Divided by faith*, op. cit., pp. 266-294.

²⁶ M. CAFFIERO, *Legami pericolosi. Ebrei e cri-*

di connessione fra gli immaginari culturali della minoranza e della maggioranza erano continui, precedenti e ulteriori rispetto alle conversioni. Elementi di connessione che potevano configurarsi secondo formule distinte e molteplici, che potevano andare dalla curiosità religiosa, alla condivisione di credenze magiche, alla collaborazione nelle attività mercantili o, al contrario, alla polemica aspra per la concorrenza economica in alcune specifiche attività contese con le corporazioni di mestiere cristiane.²⁷

La conversione poteva dunque configurarsi come un punto di arrivo di un percorso di allontanamento dalla comunità di origine, come la conseguenza di un allargarsi delle maglie di solidarietà interna e di coesione religiosa di fronte alla pressione esterna. Di fronte a tale pressione le comunità reagivano poi in vari modi, per rimarcare le linee della propria identità, i segni della appartenenza a un gruppo, o perfino l'immagine che di sé essa proiettava all'esterno.²⁸ In questo caso il disagio socioeconomico costituiva un fattore preponderante nella determinazione di molti casi di conversione, ma non certo quello esclusivo.²⁹ Anche se in un contesto molto diverso, il caso di Berlino studiato da Deborah Hertz mostra che il fattore economico-sociale non spiega in maniera esauriente la questione.³⁰ Anche i ricchi, soprattutto i ricchi (verrebbe da dire), nel caso della capitale tedesca, si convertiva-

no. La conversione, dunque, si situava sempre all'incrocio di molteplici dinamiche. Ci si convertiva per necessità materiale, per povertà, o per fascinazione, persino per ricchezza e per timore dell'odio sociale. Essa poteva essere il frutto di azioni coercitive; punto di partenza di battaglie e scontri anche interiori non trascurabili. Spesso terreno involontario di confronto con il diverso da sé.

I «delicati» ebrei di Ancona e l'opera del vescovo Prospero Lambertini

All'interno di questo paradigma interpretativo, che mi pare un saldo quadro di riferimento, la recrudescenza delle restrizioni antiebraiche mantenne un nesso inscindibile con le più complessive dinamiche di relazione della Chiesa con le varie componenti del Settecento religioso e politico. Come è stato sostenuto, è proprio in questo secolo che si assiste a una ripresa della recrudescenza antiebraica, che si articolò a sua volta su più ambiti, anche se probabilmente in maniera non omogenea per tutto lo Stato della Chiesa.³¹ Tra i fenomeni di rilievo, anche per le conseguenze che avrebbe avuto nel corso dell'Otto-Novecento,³² occupò un posto non trascurabile la ripresa dell'accusa di omicidio rituale.³³ Una particolare attenzione, inoltre, è stata dedicata dalla storiografia all'azione

stiani tra eresia, libri proibiti e stregoneria, Einaudi, Torino 2012, pp. 47-52.

²⁷ CAFFIERO, *Legami pericolosi*, op. cit.; EAD., *Battesimi, libertà e frontiere*, op. cit.

²⁸ L. ALLEGRA, *Mestieri e famiglie del ghetto*, in Id., *Una lunga presenza*, op. cit., pp. 167-197; Id., *Identità in bilico*, op. cit.

²⁹ Sul modello unicausale di spiegazione del fenomeno della conversione, ha fatto discutere il recente testo di M. BOTTICINI - Z. ECKSTEIN, *I pochi eletti. Il ruolo dell'istruzione nella storia degli ebrei, 70-1492*, Egea-Università Bocconi, Milano 2012. Non è qui la sede di discutere analiticamente il volume, sulla cui tesi di fondo, a ogni modo, non concordo.

³⁰ D. HERTZ, *How Jews Became Germans. The History of Conversion and Assimilation in Berlin*, Yale University Press, New Haven-London 2007, pp. 37-42. Sulle statistiche delle conversioni a Berlino e Vienna fra Sette e Ottocento si vedano D. HERTZ, *Jewish High Society in Old Regime Berlin*, Yale University Press, New Haven-London 1988, pp. 234-

235; EAD., *Leaving Judaism for a Man: Female Conversion and Intermarriage in Germany 1812-1819*, in J. CARLABACH (Hrsg), *Zur Geschichte der jüdischen Frau in Deutschland*, Metropol-Verlag, Berlin 1993, pp. 113-146, in particolare pp. 132-138. Per un confronto con il mondo austriaco si veda A.L. STAUDACHER, *Jüdische Konvertiten in Wien 1782-1868*, Peter Lang, Frankfurt am Main etc 2002, in particolare vol. I, pp. 22-25, 70-73, 191-287.

³¹ CAFFIERO, *Battesimi forzati*, op. cit.

³² G. MICCOLI, *Santa Sede, questione ebraica e antisemitismo*, in C. VIVANTI (cur.), *Gli ebrei in Italia*, vol. II, *Dall'emancipazione a oggi*, Einaudi, Torino 1997, pp. 1369-1574; M. CAFFIERO, *Alle origini dell'antisemitismo politico: l'accusa di omicidio rituale nel Sei-Settecento tra autodifesa degli ebrei e pronunciamenti papali*, in BRICE - MICCOLI, *Les racines chrétiennes de l'antisémitisme politique*, op. cit., pp. 25-59; EAD., *Le radici storiche dell'antisemitismo*, op. cit.

³³ Sull'omicidio rituale, ovvero sul presunto sa-

delle Case dei catecumeni e al fenomeno delle conversioni forzate, oggetto nel Settecento di un rinnovato impegno da parte dell'Inquisizione e delle gerarchie ecclesiastiche di cui si è già detto. Uno dei personaggi chiave di questa ripresa fu papa Benedetto XIV Lambertini, protagonista del Settecento religioso italiano che una consolidata tradizione storiografica aveva definito come pacato fautore di una tenue apertura al pensiero riformistico e che invece, in realtà, andò formulando una puntigliosa legislazione, che assurse al grado di giurisprudenza, sulla materia ebraica e specificamente sulla legittimizzazione dei battesimi degli ebrei.³⁴

Il giovane cardinale Lambertini ebbe proprio ad Ancona, in qualità di vescovo (1727-1731), il primo confronto con una comunità ebraica consistente. Qui ebbe modo di sperimentare *de visu* alcuni problemi che lo avrebbero occupato anche da pontefice, come l'individuazione di canali per ottenere le conversioni. Quando nel 1729 si vide chiamato in causa dall'università degli ebrei della città (che si erano appellati al Sant'Uffizio di Roma), Lambertini rimase alquanto stupito e non nascose la sua opinione sull'arroganza usata dai rappresentanti degli ebrei. Il vescovo, dopo l'esposto, era stato invitato da Roma a spiegare come effettivamente andarono i fatti e a illustrare il comportamento mantenuto per ottenere la conversione di due ebrei che si erano manifestati intenzionati a «farsi cristiani». Il problema della fuga dei convertendi era un ostacolo relativamente frequente, in questo tipo di vicende. Lambertini mostrava una certa insofferenza verso le forme di collaborazione che la comunità ebraica metteva in atto per dissuadere i propri membri dal compiere la

scelta della conversione. Vale la pena di leggere un ampio stralcio della lettera che Lambertini scrisse ai cardinali della Congregazione, di cui aveva fatto parte come consultore sin dal 1713:

Sono molto delicati li ebrei di questo ghetto, mentre non avendo io fatto altro che intimarli una gravatoria di tre scudi il giorno sino che avessero ritrovato due ebrei che hanno posto in fuga, non avendola esatta, ne avendo tampoco ordinato che se ne facci il deposito ancorché il tempo sia già scorso, ed avendomi ne' miei ragionamenti fatto conoscere che da essi altro non desideravo se non che facessero le dovute diligenze per sapersi ove sono andati, sono ricorsi al Sant'Ufficio, al quale io dovrei ricorrere per dozzine di capi delle loro potenti contravvenzioni, non dirò alle Bolle, ma sì ai decreti più miti di quel tribunale.³⁵

La vicenda si era svolta in questi termini. Lambertini aveva appena battezzato un ebreo. Qualche giorno dopo, altri tre si recarono da uno dei fabbricieri della confraternita del Santissimo Sacramento, i quali, come si è detto, si occupavano della gestione della locale Casa dei catecumeni. I tre si erano dichiarati intenzionati a convertirsi. Due di essi, che sapevano scrivere, espressero la loro volontà per iscritto, mentre il terzo, analfabeta, tracciò una semplice croce. Il vescovo aveva cercato di fissare per via ufficiale i paletti della conversione, ma ciò tuttavia non bastò a scongiurare la fuga.

Fattami la consegna delle carte – continuava Lambertini – desiderai di parlare con essi, non avendo a genio di fare cristiani per forza, o pure chi non è ben disposto a ricevere il battesimo, ed avendoli mandati a chiamare non venne che quello che aveva

crifizio da parte degli ebrei di bambini cristiani, da cui sarebbe stato raccolto il sangue poi adoperato nella preparazione delle azzime durante il periodo pasquale, la bibliografia è imponente e sarebbe fuori luogo richiamarla qui.

³⁴ M. CAFFIERO, *Benedetto XIV e i problemi delle conversioni di ebrei e musulmani e dei matrimoni misti*, in M.T. FATTORI (cur.), *Storia, medicina e diritto nei trattati di Prospero Lambertini Benedetto XIV*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2013, pp. 155-170; EAD., *Battesimi forzati*, op. cit., pp. 19-21.

Si veda anche la voce di Mario Rosa nel Dizionario biografico degli italiani e W. ANGELINI, *Prospero Lambertini vescovo di Ancona e il suo tempo (1727-1731)*, in *Atti del convegno di studi su Benedetto XIV - Prospero Lambertini*, Arcidiocesi di Ancona-Diocesi di Senigallia, 1982, pp. 45-55.

³⁵ Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede (d'ora in poi ACDF), Sant'Ufficio (d'ora in poi SO), Stanza Storica (d'ora in poi ST. ST.), CC2-b, fasc. 8, cc. n.n., Ancona, 10 novembre 1729.

fatto la Croce e non avendo in esso ritrovati contrasegni di vera vocazione dissi che restasse nella sua perdizione.³⁶

L'atteggiamento che emerge da questo passo della lettera sembrerebbe in apparenza ragionevole e "conciliante" e, anche nel memoriale degli ebrei, ciò che sostenne il vescovo, su questo punto, non venne messo in discussione. Lambertini affermava, però, che gli altri due fuggitivi

più non si ritrovavano, e per le notizie avute dal Porto ebbi fondamento di credere che uno di loro fosse entrato in una barca, che era partita la notte antecedente e però feci intimare la predetta gravatoria ai deputati dell'Università giudea che non è remedium nuovo, né inutile impero che avendolo sperimentato in un altro caso simile l'ebreo che era perso fu ritrovato ed ora è cristiano.³⁷

Il cardinale bolognese, a questo punto, ricordava la circostanza che uno di essi era servitore «dell'ebreo Coen, che è il capo dei deputati», alludendo al fatto che proprio Coen³⁸ avesse direttamente o indirettamente organizzato «il rapimento» del correligionario intenzionato a convertirsi. Lambertini dichiarò, infine, di attendere ulteriori istruzioni da Roma, prima di esigere l'imposta minacciata di tre scudi al giorno fino al momento del ritrovamento dei fuggiaschi. A tal fine chiedeva esplicitamente che gli venisse inviata

una breve istruzione [...] del modo di contenermi in casi consimili impero che mi pare cosa dura da una parte di lasciare che siano trafugati li ebrei, doppo che hanno espressa la loro volontà di farsi cristiani, e dall'altra parte il mettermi addosso il peso di fare

un processo ogni volta contro i partecipi della fuga o contro quelli che sono obbligati a custodire, che forse a parte rei non vi sono, è lo stesso che dire che si lasci correre e che non se ne facci altro.³⁹

Purtroppo non conosciamo l'esito della causa, né sappiamo se i due ebrei si fossero consegnati, ma stando a quanto disse lo stesso Lambertini, tale norma di imporre una multa per ogni giorno di ritardata consegna di un ebreo che aveva manifestato la volontà di convertirsi era assai frequentemente applicata e dagli esiti spesso positivi, dal punto di vista della Chiesa. Conquistare le anime alla santa fede era uno dei compiti pastorali principali dei vescovi che si insediavano nelle città in cui vi era una forte presenza ebraica, nonostante vi fosse poi, fisiologicamente, un'oscillazione di incisività fra le singole personalità: quella di Lambertini non sembrava certo delle più transigenti. Il problema della conversione non era una questione sulla quale era lecito lasciar correre o sorvolare. Il vescovo di Ancona appare non solo un attento esecutore delle direttive, ma un protagonista attivo che non si rassegnava all'idea di vedere sfuggire nuovi fedeli.

Come è noto, la questione della giurisdizione dell'Inquisizione sugli ebrei ha dato luogo ad un'«antica controversia fra i canonisti» nel corso di tutta l'età moderna, come ebbe modo di dire lo stesso giovane Lambertini in un parere richiestogli dal Sant'Uffizio romano nel 1713.⁴⁰ Gli ebrei, formalmente, non rientravano nella categoria degli eretici, poiché non erano stati battezzati, nondimeno, i pronunciamenti degli studiosi (in maniera tuttavia non omogenea) e soprattutto le pratiche concrete di azione degli inquisitori tendevano, non senza ambiguità

³⁶ *Ivi.*

³⁷ *Ivi.*

³⁸ Verosimilmente da identificare con Moisè di Rafael Coen.

³⁹ *Ivi.* Nello stesso fascicolo è conservato il parere che fu probabilmente spedito a Lambertini, scritto dal consultore Domenico Cesare Fiorelli intitolato *Consultatio super dubio An et quomodo sit procedendum cum Infidelibus denunciatis, quod velint, sed per se nequeant comparere et petere Baptismum, ex quo*

praepeditur iis aditus, ne fidem Christi amplectatur.

⁴⁰ ACDF, SO, ST. ST., CC2-b, fasc. 3, cc. n.n. Per le tappe di questa controversia e per la spiegazione della formulazione iniziale dell'«eresia» degli ebrei a partire dalla condanna del Talmud si veda M. CAFFIERO, *Gli ebrei sono eretici? L'Inquisizione romana e gli ebrei tra Cinque e Ottocento*, in S. PEYRONEL RAMBALDI (cur.), *I tribunali della fede: continuità e discontinuità dal medioevo all'età moderna*, Claudiana, Torino 2007, pp. 245-264.

ed *escamotages*, a estendere la competenza del tribunale del Sant'Uffizio a tutta quella serie di reati comunque inerenti alla messa in discussione o in ridicolo dei dogmi e dei riti della religione cristiana.⁴¹ Un punto importante dell'elaborazione giuridica e teologica su questi argomenti era stata la costituzione di Gregorio XIII *Antiqua iudeorum improbitas* del 1581,⁴² sempre citata nelle trattazioni successive, dove si stabiliva che gli inquisitori potessero procedere contro chi, ebreo o infedele, avesse deriso o insinuato, anche «privatim alicui», la non esistenza dei punti di fede comuni con la religione cristiana o peculiari a essa, chi avesse invocato demoni e compiuto sacrifici e altre pratiche magiche, chi avesse deviato dalla fede un cristiano, chi avesse dissuaso o impedito a un catecumeno, o qualunque altro tra gli ebrei e gli infedeli, di farsi cristiano, chi tenesse in casa nutrici cristiane, chi tenesse o divulgasse «libros haereticos, vel thalmudicos», chi nascondesse o offrisse ospitalità ad «apostas, haereticosve scienter».⁴³

Gli ebrei di Ancona, nel loro memoriale di accusa nei confronti del vescovo Lambertini, non si appuntavano sulla legittimità dell'intervento, che evidentemente era data per acquisita, quanto sulla responsabilità singola, senza la quale non sarebbe stato possibile, a loro dire, comminare una pena. Si è di fronte a un punto importante. Ciò che viene contestata è la norma secolare di cui si ha testimonianza per tutto lo Stato della Chiesa, secondo la quale i capi delle comunità ebraiche erano ritenuti responsabili in solido di quanto veniva a esse addebitato o di quanto veniva addebitato a un loro membro

per reati compiuti in nome della collettività (per esempio non pagare le tasse). Gli ebrei si mostravano ben consapevoli che la questione non atteneva solamente alla conversione di un neofito, ma intersecava il più ampio campo del rapporto fra singolo e comunità, fra responsabilità individuali e identificazione nel corpo collettivo dell'università. La datazione della causa è un elemento di interesse ulteriore. Già all'inizio del Settecento, dunque, la consapevolezza di questa dinamica conflittuale appare ben chiara e messa per iscritto.⁴⁴ Questa difficoltà rifletteva, a un livello più generale di discussione, l'ambiguo e mai risolto problema della presenza ebraica all'interno dello Stato cattolico dei papi: presenza legittimata e inserita in quanto tale nella società «corporata» di antico regime; e, al contempo, realtà estranea, diversa, ostile, che le autorità romane non riconoscevano come portatrice di pari diritti giuridici e legali. Il punto era proprio questo. Per procedere legittimamente contro i deputati dell'università, sarebbe stato necessario provare, secondo i medesimi deputati,

che siano stati essi gl'autori, o abbiano cooperato alla fuga, et occultazione di detti Ebrei, lo che non essendosi giustificato, chiara è la ragione, che impedisce al fisco ecclesiastico di agire contro di loro, e dell'Università ebraica per l'esecuzione della rilassata gravatoria.⁴⁵

I deputati denunciavano l'illegittimità di «una specie di rapresaglia» che non poteva «dar molestia a chi non ha colpa». I due ebrei, infatti, non vivevano – asserivano ancora nel memoriale di protesta – sotto la patria potestà dei deputati

⁴¹ CAFFIERO, *Legami pericolosi*, op. cit., pp. 5-43.

⁴² Sul contesto in cui venne pubblicata questa bolla si veda, tra gli altri, B. PULLAN, *The Jews of Europe and the Inquisition of Venice, 1550-1670*, Basil Blackwell, Oxford 1983, pp. 72-74.

⁴³ *Bullarum, diplomatum et privilegiorum sanctorum Romanorum pontificum taurinensis editio...*, vol. II, coll. 1305-1307; CAFFIERO, *Legami pericolosi*, op. cit.

⁴⁴ CAFFIERO, *Legami pericolosi*, op. cit., pp. 336-340 ha studiato un importante memoriale degli ebrei romani, i cui destinatari erano la Camera Apostolica, la Camera capitolina, la Casa dei cateumeni, il Monastero delle Convertite, nonché la congregazione speciale voluta da Pio VI per occuparsi delle

sorti finanziarie della comunità. In esso venivano enucleati questi medesimi argomenti sul rapporto individuo/comunità. In quel caso, però, siamo alla fine del Settecento, nel fatidico 1789. Si vedano anche EAD., *I diritti degli ebrei. Le rivendicazioni della comunità romana alle soglie della rivoluzione*, in M. FORMICA - A. POSTIGLIOLA (curr.), *Diversità e minoranze nel Settecento*, atti del seminario (Santa Margherita Ligure, 2-4 giugno 2003), Edizioni di storia e letteratura, Roma 2009, pp. 155-172; EAD., *1789: il cahier des doléances degli ebrei romani alla vigilia dell'emancipazione*, in L. CECI - L. DEMOFONTI (curr.), *Chiesa, laicità e vita civile. Studi in onore di Guido Verucci*, Carocci, Roma 2005, pp. 225-245.

⁴⁵ ACDF, CC2-b, fasc. 8, cc. n.n.

né «sotto la tutela e governo d'alcun tutore [...], ma erano e sono di loro libera condotta» e quindi avrebbero benissimo potuto fuggire per loro conto. E questo nonostante la dichiarazione firmata in mano del vescovo in cui i fuggitivi dichiararono di volersi convertire.

In secondo luogo, gli anconitani non si potevano «sforzare ad abbracciare la fede cristiana». La semplice «dichiarazione del loro animo di volersi convertire», a loro dire, non implicava una «obbligazione colla chiesa, come si è praticato». Su questo specifico punto i capi dell'università compivano una ricostruzione non corretta, o quanto meno omissiva, nel tentativo di accreditare ai neofiti una presunta libertà di cui non potevano godere. La dichiarazione di volontà della conversione era infatti considerata dalle autorità ecclesiastiche romane come un documento assolutamente sufficiente per avviare le pratiche con cui procedere alla ricerca e, se serviva, alla cattura degli ebrei.⁴⁶

L'argomentazione centrale degli anconitani, a prescindere dal fatto (probabile) di un diretto intervento di alcuni membri della comunità per nascondere chi aveva mostrato un vago sentore di volersi convertire, fa leva sulle responsabilità personali e sulla liceità della rappresaglia, mettendo l'accento – è un elemento da notare – sul comportamento degli individui e su come questi non potessero impegnare il corpo. Anche in questo caso si trattava, innanzitutto, di una posizione utile a svincolare il gruppo dirigente dalle pastoie in cui poteva infilarsi la vicenda, ma si è pur sempre di fronte a una testimonianza indiretta di come corpi e individui iniziassero a prendere forme distinte e autonome, pur essendo compresenti e pur, nei momenti di necessità, fornendo sostegno gli uni agli altri. Il processo di progressivo allentamento dei vincoli interni al mondo ebraico che si realizza nel corso del Settecento anche in Italia – seppure non in maniera così dirompente come nell'Europa centrale – trova un elemento di connessione con la questione centrale delle strategie conversionistiche degli ebrei da parte della Chiesa di Roma. La risposta alla chiamata in causa degli ebrei come ente comunitario, infatti, avviene, da parte

dei rappresentanti degli ebrei, ponendo l'enfasi sull'individuo e sulla sua personalità giuridica che lo svincolerebbe da paventate «rappresaglie». Tale tendenza trovava consonanza con le linee di pensiero innovatrici della società europea del secolo XVIII: l'emancipazione del singolo dalla comunità. Che poi questo processo avrebbe finito, in parte, per rivelarsi un problema interno al mondo ebraico, e in particolare per il pericolo di secolarizzazione che rilevavano i rabbini dell'epoca, non poteva essere previsto dai capi della comunità ebraica.

Quanto poi alla scelta degli ebrei di appellarsi al Sant'Uffizio di Roma, essa sembra spiegabile con due ordini di ragioni, che risultano confermate anche da molti altri casi presenti nelle fonti. In primo luogo il vescovo era percepito, al pari del locale inquisitore, come la figura impegnata in prima linea nella lotta contro gli ebrei: controllava la Casa dei catecumeni, interveniva sulla concessione di licenze per gli spostamenti degli ebrei nello Stato e per la locazione dei magazzini, organizzava le prediche (in realtà ben poco efficaci e a lungo tralasciate dagli stessi vescovi doricci). Secondariamente, il tribunale centrale, distante e non immischiato nella polemica quotidiana, era fuori dai giochi di potere locale, di cui il vescovo, spesso e volentieri, era parte in causa e in cui persino l'*élite* ebraica, in una certa misura, era coinvolta. Anche nel recente passato, l'intervento del Sant'Uffizio era stato richiesto dagli ebrei di Ancona, in occasione dell'accusa di omicidio rituale sorta in città nel 1711. In quella circostanza, il tribunale romano si era mostrato attento all'accertamento della fondatezza delle voci diffuse, ma contrario alla ripubblicazione di editti di condanna esplicita dell'accusa.⁴⁷ Tale segnale si rivela uno degli elementi di conferma della diffidenza e dell'ostilità verso le pretese degli ebrei e si inserisce bene nel contesto di crescente tensione antiebraica del XVIII secolo.

Luca Andreoni
Università Politecnica delle Marche
Dipartimento di Scienze economiche e sociali
e-mail: luc.andreoni@gmail.com

⁴⁶ CAFFIERO, *Battesimi forzati*, op. cit.

⁴⁷ Su questi eventi, chi scrive ha in corso di rea-

lizzazione una ricerca, cui si rimanda per una trattazione più dettagliata.

SUMMARY

Starting from a survey on Catholic institutions delegated to the conversion of the Jews in the Marche region in the Modern Age (the “Case dei catecumeni”) and also on the real participation of bishops, this paper aims to investigate the actual compulsion conditions of the pontifical suburbia, different from those of Rome, the Christendom capital. The case study is an episode of “Jews escaping” connected to the accusations frequently made by inquisitors. The inquiry sheds new light also on the evolution from the Jewish community perceived as an institution towards a new perception of the Jew as individual.

KEYWORDS: Conversion; Papal State; Jews.