

L'EBREO LIVORNESE E IL GIUDIO RINNEGATO.
ERRANZE E CONVERSIONI NEL TEATRO DELLE LINGUE SEICENTESCO

Introduzione

Il mito dell'ebreo errante ha segnato l'Europa dal Medioevo ai giorni nostri. La figura del vecchio *Cartaphilus*, *Jehan Boute Dieu* o *Asverus*, ebreo dai molti nomi,¹ ha esercitato il suo fascino per secoli, influenzando la concezione dei cristiani sugli ebrei e la concezione degli ebrei di sé. Il mitologema si è prestato a essere usato sia come stereotipo negativo sia, più tardi, come mito fondativo di riappropriazione identitaria. Immagine dell'Altro per eccellenza, l'ebreo sradicato è un viandante che porta calamità al suo passaggio e preconizza la fine del mondo con l'avvento dell'Anticristo. Questo fantasma che popola l'immaginario collettivo resiste alla prova del tempo: si ripropone ciclicamente, all'affacciarsi di guerre, epidemie di peste e carestie. È l'incarnazione del capro espiatorio girardiano² ma il suo status di eterno pellegrino sulla Terra, esterno alle comunità che visita, impedisce una palingenesi definitiva dal male. La sua forza simbolica è tale che, anche laddove gli ebrei in carne e ossa sono stati espulsi, come in Inghilterra e in Spagna, l'ebreo

errante persiste nella memoria e diviene oggetto inesauribile per le modellizzazioni drammatiche e per l'immaginario letterario.

Il teatro di Shakespeare, ad esempio, fa i conti con l'immagine dell'ebreo – il celebre Shylock de *Il Mercante di Venezia* (1594-1598) – nonostante l'Inghilterra avesse espulso gli ebrei almeno tre secoli prima.³ L'ambientazione italiana, esotica e machiavellica, garantisce quel distanziamento che non riesce, tuttavia, a celare l'ossessione inglese per una figura ormai divenuta fantasmatica. E se di fantasmi si nutre il *topos* dell'ebreo errante, come non ricordare il caso spagnolo emblematico per la sua ossessione *in absentia*: nel *Siglo de Oro* (1492-1681) si assiste a una produzione teatrale funzionale alla propaganda antiggiudaica, nonostante l'inizio di questo periodo coincida proprio con la cacciata degli ebrei e dei *conversos* dalla penisola iberica.⁴ Le leggi sulla *limpieza de sangre* che miravano a distinguere i *Cristianos viejos* dai *Cristianos nuevos* diventano sempre più stringenti a partire dal 1555,⁵ vale a dire circa sessant'anni dopo la grande espulsione che portò alla diaspora degli ebrei sefarditi. Proprio quando la secolare pre-

¹ Cfr. F. FRANCESCHINI, *L'Ebreo errante: un mito negativo e il suo rovesciamento*, «Toscana ebraica» 34, 1 (2021), pp. 26-29.

² R. GIRARD, *La violenza e il sacro*, trad. di Ottavio Fatica ed Eva Czerkl, Adelphi, Milano 1980.

³ Per la precisione nel 1290, cfr. D. DE CESARE, *Marrani. L'altro dell'altro*, Einaudi, Torino 2018, p. 80.

⁴ Ricordiamo, ad esempio, Lope De Vega, *El niño inocente de La Guardia* (1603ca.), Miguel de Cervantes, *Los Baños de Argel* (1615), Juan Ruiz de Alarcón, *La manganilla de Melilla* (1617), Tirso de Molina, *La prudencia en la mujer* (1621), Calderón de la Barca, *El astrológo fingido* (1625 ca.), per uno studio dettagliato cfr. G. POGGI, *Propaganda and anti-Semitic stereotypes in the Siglo de oro*, in F.

FRANCESCHINI - E. GIACCHERINI (eds.), *Under gentle eyes representations of the Jews and Judaism in Medieval and Modern Europe*, «Materia giudaica» XXVI/1 (2021), pp. 155-167.

⁵ La sentenza sulla purezza del sangue fu promulgata a Toledo nel 1449. Fu, però, nel 1555 che la *Sentencia-Estatuto* ottenne il sigillo del re di Spagna e la ratifica papale. *Ivi*, pp. 42-43 e J.F. SCHAUB, *1449: La sentenza-statuto di Toledo inaugura l'era degli statuti di purezza di sangue*, in P. SAVY (cur.), M. Sampaolo (trad.) *Storia mondiale degli ebrei*, Laterza, Bari-Roma 2021, pp. 201-205 (1° ed. *Histoire des Juifs Un voyage en 80 dates, de l'Antiquité à nos jours*, Presses Universitaires de France/Humensis, 2020).

senza giudaica su suolo iberico era stata estirpata con l'esilio e con le conversioni di massa, l'ossessione per gli ebrei divenne radicale e radicalizzata. La categoria ermeneutica degli *imaginary Jews*⁶ ben sintetizza la visione egemonica dell'alterità nell'età moderna. L'Altro, in questo caso l'ebreo, è visto come un vuoto simulacro da riempire con le proprie costruzioni simboliche e su cui catalizzare le paure dell'Occidente.

Il ritorno ciclico del mitologema dell'Ebreo errante⁷ è la manifestazione dell'inquietudine persistente che attanaglia l'Europa cristiana al pensiero della coesistenza con gli ebrei diasporici. La situazione italiana durante l'età moderna ha una sua specificità e risente principalmente di due fattori: la millenaria e ininterrotta presenza degli ebrei e l'invenzione del ghetto.⁸

A partire dal 1516, data del primo serraglio istituito a Venezia, la segregazione urbanistica e sociale degli ebrei diviene un modello fortemente propugnato. A seguito della scissione luterana e dell'apertura del Concilio di Trento (1545-1563) la questione ebraica e, in particolare, dei rapporti tra i cristiani e gli ebrei diviene un terreno di lotta che divide la frangia degli intransigenti da quella più incline a posizioni riformiste. Con l'ascesa al soglio pontificio di papa Paolo IV le speranze di conciliazione sono ormai spente: è del 14 luglio 1555 la bolla *Cum nimis absurdum* che sancisce irrevocabilmente l'istituzione del ghetto di Roma.⁹ L'imposizione di un segno distintivo, l'obbligo di risiedere dentro al serraglio e la limitazione della mobilità sono solo alcune delle restrizioni che colpiscono gli ebrei romani. A Roma, sede della comunità ebraica più antica d'Europa, la declinazione

dell'erranza ebraica è, quindi, tutta spostata sulla percezione di un'alterità di vecchia data che fa i conti con la maggioranza dei cristiani e con le migrazioni dei sefarditi dalla Spagna. Gli ebrei erranti che suscitarono a più riprese ondate di malcontento, non tanto nei gentili quanto nella stessa comunità ebraica, sono proprio quei giudei e quei *conversos* espulsi dalla penisola iberica sul finire del XV secolo. Il loro arrivo fu segnato dalle forti proteste degli ebrei della capitale indirizzate all'autorità pontificia. Nel 1493, infatti, si riversano alle porte di Roma gli esuli sefarditi scatenando le rimostranze e l'aperto disprezzo della comunità ebraica romana che offrì mille ducati ad Alessandro VI, il neo-eletto papa di origine spagnola, affinché negasse loro l'ingresso in città. Il pontefice, sdegnato, comminò una multa agli ebrei romani e accolse i profughi ultramontani.¹⁰ Il loro arrivo sconvolse l'equilibrio interno dell'*Universitas Hebreorum* soprattutto in relazione alla spartizione delle cariche amministrative. Solo con l'ordinamento della comunità promosso dai *Capitoli* di Daniel da Pisa (1524)¹¹ fu raggiunto un accordo tra le varie nazioni ebraiche presenti a Roma che durò pressoché immutato fino all'Ottocento.

In questo panorama culturale, il tema dell'"erranza ebraica" diventa un interessante punto di partenza per indagare la vita delle comunità ebraiche italiane e, nello specifico, di quella romana durante l'età moderna. Da un punto di vista metaforico possiamo considerare l'erranza non come strettamente correlata al mitologema dell'Ebreo errante ma, in senso lato, come errore dovuto all'allontanamento dalla tradizione. L'approdo a uno stile di vita secola-

⁶ «Recent scholarship has increasingly emphasized the notion of 'imaginary' Jews, an enduring aspect of Western European thought in which the concept of Jews or Judaism serves as a flexible category, an empty vessel into which various meanings can be poured as necessary» da E. MICHELSON, *Conversionary preaching and the Jews in Early Modern Rome*, «The Past and Present Society» 235 (2017), pp. 68-104: 69.

⁷ L'enorme fortuna del mito dell'ebreo errante in epoca moderna è strettamente legata alla circolazione del pamphlet *Kurtze Beschreibung und Erzählung von einem Juden mit Namen Ahasverus* (1602), cfr. l'articolo di Serena Grazzini nel presente volume.

⁸ Cfr. S. DI NEPI, *Sopravvivere al ghetto. Per una storia sociale della comunità ebraica nella Roma del Cinquecento*, Viella, Roma 2013.

⁹ M. CAFFIERO, *Storia degli ebrei nell'Italia moderna. Dal Rinascimento alla Restaurazione*, Carrocci editore, Roma 2014.

¹⁰ A. MILANO, *Il ghetto di Roma*, Staderini editore, Roma 1964, cap. I.

¹¹ A. ESPOSITO, *Gli Ebrei di Roma prima del ghetto: nuovi spunti*, in A. VOLPATO (cur.), *Monaci, ebrei, santi. Studi per Sofia Boesh Gajano*, Viella editore, Roma 2008, pp. 377-394; DI NEPI, *Sopravvivere al ghetto*, cit., pp. 29-33; CAFFIERO, *Storia degli ebrei nell'Italia moderna*, cit., pp. 86-87.

rizzato e la conversione verso il cristianesimo diventano le devianze alla base del dibattito religioso delle comunità ebraiche diasporiche che vedono nell'indebolimento dell'osservanza delle norme una deriva morale e sociale da arginare. Oggetto della letteratura rabbinica precettistica e didascalica, l'erranza ebraica, declinata di volta in volta come erranza geografica, halachica [relativa alle norme] e, quindi, come errore morale, trova il suo spazio di rappresentazione anche nel teatro romano seicentesco.

Nel presente lavoro esamineremo gli assi principali lungo cui si sviluppa il tema dell'erranza ebraica partendo dalla produzione teatrale di carattere popolare e farsesco, tipica della Roma barocca. Le due commedie plurilingui che esploreremo appartengono al genere teatrale della *giudiata*, originariamente anti giudaico, ma che si è prestato a reinterpretazioni in chiave filoebraica che lasciano supporre la presenza di autori o attori ebrei romani coinvolti. Se al centro dell'azione scenica non manca mai la punizione o l'uccisione del personaggio ebreo da parte dei cristiani, i testi in esame presentano come capro espiatorio un Giudio colpevole anche agli occhi della comunità ebraica romana, che ne denuncia pubblicamente i crimini e ne esce rafforzata. Dai testi traspare perciò una prospettiva ebraica, tuttora da indagare in tutte le sue implicazioni, che testimonia una conoscenza più approfondita delle dinamiche interne al ghetto.

Le giudiate, infatti, erano apprezzate da un pubblico eterogeneo e multiculturale e sostengono un intreccio di relazioni tra il mondo ebraico e quello cristiano particolarmente produttivo ai fini comici.¹² Sullo sfondo delle restrizioni post-tridentine e dell'esodo sefardita in Italia, il teatro di strada romano mette in scena le problematiche della società dell'epoca facendo ricorso a maschere stereotipiche che lasciano

però intravedere i timori e le contraddizioni che agitavano gli abitanti del ghetto e, più in generale, dell'Urbe.

1. L'erranza morale

L'incontro tra gli ebrei romani e gli esuli iberici genera una serie di conflitti di stampo politico e sociale imponendo, allo stesso tempo, un confronto tra due visioni dell'ebraismo. Da un lato gli italiani, forti della protezione del papa, vantavano una presenza di lunga data a Roma; dall'altro i sefarditi che già dal Quattrocento avevano in parte optato per la conversione divenendo di fatto cripto-giudei in attesa di tempi migliori dove tornare a professare liberamente la loro antica religione. La dura convivenza al cospetto dell'Inquisizione spagnola aveva spinto anche molti ebrei rimasti tali a rispettare meno le norme dell'*Halakhah* in favore della secolarizzazione. Complice anche la vita mercantile, che costringeva a lunghi periodi lontano da casa e dalla comunità, molti mercanti sefarditi adottarono uno stile di vita più disinvolto e meno legato alla tradizione. L'esilio forzato a seguito del decreto dell'Alhambra aveva spinto molti ebrei a cercare rifugio nell'impero ottomano divenendo spesso impiegati come medici di corte o andando a costituire un'élite finanziaria fondata sul commercio marittimo Mediterraneo e non solo.

A partire dalla metà del Cinquecento, i Medici progettano la creazione di un porto franco a Livorno che colleghi il Gran Ducato ai principali snodi commerciali. Decisive sono le lettere patenti emanate da Fernando I il 10 giugno 1593 e rivolte principalmente ai mercanti ebrei sefarditi e *conversos* provenienti dalle coste del Mediterraneo.¹³ L'invito a risiedere nella città di Pisa e nel porto di Livorno era accompagnato

¹² Per approfondimenti sul teatro ebraico o a carattere ebraico nell'Italia moderna cfr. F. LELLI, *Italian Jews and Theatre in Early Modern Italy*, in P. CAPELLI (ed.), *Jewish Theatres*, «SKENÈ. Journal of Theatre and Drama Studies» 6/2 (2020), pp. 15-30; U. FORTIS, *Immagini dell'ebreo nella letteratura italiana. Un excursus tra narrativa e teatro (sec. XIV-XIX)*, Salomone Belforte, Livorno 2021.

¹³ Il privilegio è rivolto ai «mercanti di qualsivoglia nazione, Levantini, Ponentini, Spagnuoli,

Portughesi, Greci, Tedeschi, Italiani, Ebrei, Turchi, Mori, Armeni, Persiani» ma non vi è dubbio che i veri destinatari fossero gli ebrei sefarditi e i cristiani nuovi, da G. CALAFAT, *1593: Il granduca di Toscana accoglie gli Ebrei nel porto di Livorno*, in P. SAVY (cur.), M. Sampaolo (trad.) *Storia mondiale degli ebrei*, Laterza, Bari-Roma 2021, 220-224 (1° ed. *Histoire des Juifs Un voyage en 80 dates, de l'Antiquité à nos jours*, Presses Universitaires de France/Humensis, 2020).

da tassazioni agevolate e dalla garanzia dell'amnistia per le condanne penali, compresa l'apostasia (le uniche eccezioni erano costituite dai reati di omicidio e di contraffazione di moneta). Era prevista, inoltre, la protezione dal tribunale dell'Inquisizione, tutelata la libertà di culto anche nei confronti dell'ebraismo e perfino tollerato il meretrizio.

Il porto di Livorno e la città di Pisa diventano così le uniche realtà italiane prive di ghetto, fatto che le rende un forte polo di attrazione per i mercanti sefarditi e levantini.¹⁴ Il loro arrivo, tuttavia, genera attriti e come ricorda Renzo Toaff:

Gli Ebrei di origine Spagnuola e quelli di origine Italiana si odiano scambievolmente fra di loro. Nasce questa avversione da un punto di Religione per una parte e di superbia per l'altra. Gli Ebrei Italiani riguardano gli Spagnuoli come trasgressori della Legge Mosaica; giacché per poter vivere occulti in Spagna menano una vita contraria alle dette leggi. E gli Spagnuoli all'incontro non possono soffrire di essere eguagliati agli Ebrei Italiani, che riguardano come gente vile, rappezzatori di vesti rotte e riveduglioli.¹⁵

Il clima di tolleranza con cui gli esuli iberici erano stati accolti alla Sublime Porta aveva

facilitato la loro integrazione nel tessuto sociale a netta prevalenza musulmano. Molti ebrei avevano adottato persino un vestiario conforme alle usanze locali: il cosiddetto abbigliamento *alla turchesca* consisteva in un turbante giallo per gli uomini e in vesti sfarzose per le donne.¹⁶ Le ebreiche italiane, invece, erano abbigliate con umili vesti, mentre gli uomini portavano come segno distintivo un cappello giallo o rosso.

Se con il tempo questo abbigliamento caratteristico sarà abbandonato dai sefarditi residenti in Italia, non cesseranno di esistere motivi di discordia in ambito culturale e precettistico tra gli ebrei italiani e quelli venuti da *Sefarad*. La situazione, aggravata dalle differenze socio-economiche e dai rapporti di potere esistenti tra i due gruppi, è documentata nei registri comunitari¹⁷ e si presta a essere trasposta nelle rappresentazioni teatrali che animavano la Roma dell'età barocca. Un esempio di rivisitazione in chiave comica dell'ostilità tra i sefarditi livornesi e gli ebrei italiani (in questo caso romani) è offerto dal testo teatrale intitolato *Lo catanne di due accallà, ovvero Ceccone aquilano, e Pedrolino milanese compagni fedeli e istoriari spiantati*.¹⁸

¹⁴ R. TOAFF, *Livorno, comunità sefardita*, «La Rassegna Mensile di Israel» 38, 7/8 (1972), pp. 203-209; 205; L. FRATTARELLI FISCHER, introduzione a *Le «Livornine» del 1591 e del 1593*, trascrizione e cura di P. CASTIGNOLI, Livorno, Cooperativa edile Risorgimento, s. i. d. [1987], p. 2 e n. 11; F. FRANCESCHINI, *Livorno, La Venezia e la letteratura dialettale. Incontri e scontri di lingue e culture*, Felici editore, Pisa 2008; F. TRIVELLATO, *Credito e tolleranza: i limiti del cosmopolitismo nella Livorno di età moderna*, Pisa University Press, Pisa 2016, pp. 39-50.

¹⁵ TOAFF, *Livorno, comunità sefardita*, cit., pp. 203-209; 206.

¹⁶ Secondo Thomas Coryat, gli ebrei «are distinguished and discerned from the Christians by their habites on their heads; for some of them doe weare hats and those redde, onely those Jewes that are borne in the Western parts of the worlde, as in Italy, &c. but the easterne Jewes being otherwise called the Levantine Jewes, which are borne in Hierusalem, Alexandria, Constantinople, &c. weare Turbents upon their heads as the Turkes do: but the difference is this: The Turkes weare white, the Jewes yellow. By that word Turbent I understand a rowle of fine linnen

wrapped together upon their heads, which serveth them instead of hats, whereof many have bin often worne by the Turkes in London», da B. RAVID, *From Yellow to Red: On the Distinguishing Head-Covering of the Jews of Venice*, «Jewish History» 6, 1/2 (1992), pp. 179-210; 180, che cita da Thomas Coryat, *Coryat's Crudities*, London 1611, pp. 230-231.

¹⁷ Cfr. DI NEPI, *Sopravvivere al ghetto*, cit.; L. SIGNORELLO, *Sub anulo piscatoris. Un registro e una comunità ebraica nella Roma dei papi (secoli XVI-XVIII)*, Angelo Pontecorboli editore, Firenze 2020; A.Y. LATTES, *Una società dentro le mura. La comunità ebraica di Roma nel Seicento*, Gangemi Editore, Roma 2021.

¹⁸ La commedia conservata presso la Biblioteca nazionale centrale di Roma (BNCR 35.8.C.23.3) ha come titolo completo: *Lo catanne di due accallà, ovvero Ceccone aquilano, e Pedrolino milanese compagni fedeli e istoriari spiantati*. Giudata ridicolosa e onesta recitata dalla Conversazione dell'Armata l'anno 1697, in Todi. Si vendano in piazza Madama dall'erede di Francesco Leone, cfr. A. GRAZZINI, *Jewish and Gypsy characters in seventeenth-century theatrical pieces. A rediscovered*

2. Lo catanne di due accallà e i Port Jews di Livorno

Lo catanne di due accallà ('Il marito di due mogli') è una giudiata anonima stampata a Todì nel 1697.¹⁹

Caratteristiche del teatro delle lingue seicentesco, le giudiate sono commedie in versi recitate inizialmente durante festeggiamenti del Carnevale allo scopo di deridere gli usi e i costumi della comunità ebraica romana. Le performances erano organizzate sui carri itineranti addobbati di alloro o agli angoli delle strade dove compagnie di attori non professionisti, legate ai rioni cittadini, componevano e mettevano in scena queste farse mordaci. La congrega dei pescivendoli, che aveva come chiesa di riferimento Sant'Angelo in Pescheria nel quartiere Monti, più delle altre ridicolizzava pubblicamente gli usi della comunità ebraica con cui viveva a stretto contatto.²⁰ A partire dal Settecento il genere si canonizza e le giudiate vengono rappresentate sempre più spesso nei teatri pubblici e privati.

A differenza di quanto accade nelle cosiddette scene «all'ebraica» della commedia umanistica,²¹ le giudiate non sono un mero intermezzo comico ma presentano uno schema fisso: il protagonista della vicenda è sempre un ebreo che viene infine punito o ucciso tra le risate del pubblico,²² secondo la dinamica ben nota del capro espiatorio.²³

Lo catanne di due accallà rispetta queste direttive di genere in quanto l'ebreo Lustro vie-

ne ucciso nel finale della commedia. Il Giudio punito, tuttavia, non è discriminato in quanto ebreo tra personaggi cristiani ma in quanto trasgressore dei dettami della comunità, di cui sono portavoce altri personaggi del ghetto, ovvero donne e anziani. Su un totale di sei *dramatis personae*, quattro sono ebrei: Moscè padre di Stella, Stella ebrea romana, Lustro ebreo livornese e Perla sua moglie. Il norcino Ceccone e il bergamasco Pedrolino sono gli unici due personaggi cristiani, tipici delle commedie popolari romane e rispondenti al *topos* del villano sciocco. Sebbene siano proprio loro due a uccidere Lustro costringendolo a bere acqua da un otre, i due gentili sono solo gli esecutori materiali di un omicidio fortemente desiderato dagli altri personaggi ebrei.

La trama della giudiata, infatti, può essere così riassunta: Lustro è un ebreo livornese che fa il mercante e giunge a Roma per affari. Nonostante abbia già una moglie gravida (Perla) a Livorno, seduce Stella e la mette incinta. Il padre Moscè obbliga il giovane a sposare sua figlia così Lustro diviene bigamo a tutti gli effetti. Nel frattempo, entrano in scena gli altri personaggi cristiani: il primo di cui facciamo conoscenza è il norcino aquilano, un umile venditore di formaggi, salumi e sanguinacci. L'intermezzo comico con il norcino Ceccone vede proprio il vecchio Moscè che cede alla tentazione e ruba i sanguinacci, divenendo allo stesso tempo un ladro e un trasgressore della *kasherut*:

anthology of prints, in FRANCESCHINI - GIACCHERINI (eds.), *Under gentile eyes*, cit., pp. 203-213; 207; A. GRAZZINI, *Lo scudo d'oro. Lingue e ritratti dell'alterità in una zingaresca romana del Seicento*, «Quaderni d'italianistica» XLII/1 (2021), pp. 189-221: 193-194. Recentemente ho scoperto che *Lo catanne di due accallà* era noto anche a Luca Lorenzetti, che lo ha citato nel contributo L. LORENZETTI, *Maritozzo*, «Lingua nostra» LXXXI/1-2 (2020), pp. 57-60.

¹⁹ Per un'analisi più approfondita di questo testo mi permetto di rimandare all'edizione critica commentata da me curata A. GRAZZINI, *Lo catanne di due accallà. Ebrei livornesi a Roma in una giudiata seicentesca*, prefazione di F. Franceschini, Belforte editore, Livorno 2022.

²⁰ M. CAFFIERO, *Legami pericolosi. Ebrei e cristiani tra eresia, libri proibiti e stregoneria*, Einaudi, Torino 2012, pp. 362-369.

²¹ Cfr. E. BARICCI, *La scena «all'ebraica» nel teatro del Rinascimento*, «ACME, Annali della facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli studi di Milano» LXIII/I (2010), pp. 135-163.

²² P. TOSCHI, *Le origini del teatro italiano*, Boringhieri, Torino 1976, pp. 333-343.

²³ R. GIRARD, *La violenza e il sacro*. Per uno studio più approfondito sulle giudiate rimando ai miei già citati contributi, a M. BOITEUX, *Les Juifs dans le Carnaval de la Rome moderne, XVI^e-XVIII^e siècles*, «Mélanges de l'Ecole française de Rome» 88/2 (1976), pp. 745-787; CAFFIERO, *Legami pericolosi*, cit., pp. 362-375; TOSCHI, *Le origini del teatro italiano*, cit., pp. 333-343; U. FORTIS, *La vita quotidiana nel ghetto. Storia e società nella rappresentazione letteraria (sec. XIII-XX)*, Salomone Belforte, Livorno 2012, pp. 135-215.

MOSCÈ. Io pagheraio, non vi dubitate: 140
lassati i sanguinacci e poi tornate.

Saltarello.

CECCONE. Ià que voi autri non li manecate,
de sanguinacci te fide la balla. (*La piglia in collo. Parte*)
Signuri, mo torne. De grazia aspettate
quanto quest'asina porte alla stalla. 145

MOSCÈ. Cascò lo goio, già voi lo ingainate
come allo lume una sciota farfalla
ond'io li sciabbio e qua sotto li metto
e a iaccolar me li vado allo ghetto.²⁴

[MOSCÈ. Io pagherò, non dubitate: lasciate i sanguinacci e poi tornate. CECCONE. Già che voi altri non li mangiate, ti affido la balla dei sanguinacci. Signori, adesso torno. Di grazia aspettate fin quando non ho portato questa asina alla stalla. MOSCÈ. Il cristiano ci è cascato come una sciocca farfalla alla luce, già voi lo vedete, come io li rubo e li metto qua sotto e me li vado a mangiare nel ghetto.]²⁵

Successivamente, Lustro incontra Pedro-
lino, un venditore di ciambelle, e anche lui sol-

leticato dal profumo dei dolci cede al furto e gli
ruba tutta la merce.

PEDROLINO. Non voio refudar già questo boccone,
andomo e ti non manzar le zambelle,
orsù, fioi, mo a Porta Leone (*La piglia in collo*)
porto quest'asena a farghe la pelle. 210
LUSTRO. (*A parte*) S'entri del ghetto dentro lo portone,
Oh s'hanno a sentire cose assai belle!
Orsù, iaccolando vo allegramente (*mangia ecc.*)
ciambelle fresche senza pagar niente.

[PEDROLINO. Non voglio già rifiutare questo boccone, andiamo e te non mangiare le ciambelle, orsù, figlioli, ora a Porta Leone porto questa asina a fare la pelle. LUSTRO. Se entra dentro il portone del ghetto, oh si dovranno sentire cose molto belle! Orsù, vado mangiando allegramente ciambelle fresche senza pagare niente.]

²⁴ Lessico giudeo-romanesco impiegato: *Goio* 'cristiano' (ebr. *goi* (גוי) 'popolo'). *Ingainate* 'guardate' da *ingainare* 'guardare, vedere' (ebr. *'ayin* (עין) 'occhio'). *Sciota* 'sciocco, stupido' da ebr. *shote* (שוטה) 'matto, sempliciotto'. *Sciabbio* 'rubo' da *sciabiare* / *sciabiare* di etimo incerto. *Iaccolar* 'mangiare': voce giudeo-romanesca *accolare* attestata già nella giudiata di Melchiorre Palantrotti (cfr. M. MAMPIERI, *When the Rabbi's Soul Entered a Pig: Melchiorre Palantrotti and His Giudiata against the Jews of Rome*, «Jewish History» 33 (2020), pp. 351-375: 365) su cui F. FRANCESCHINI, *The Languages of the Jews in the Italian Theatre of the Sixteenth and Seventeenth Centuries. A Study of Fifty Texts*, in FRANCESCHINI - GIACCHERINI (eds.), *Undergentile eyes*, cit., pp. 101-154: 136: «the Heb. verbal basis אכל 'akal "to eat" has been integrated in

the Roman and Italian verbal system as *accolare* («se accòla il Chazir» "the pork is eaten"), which is found also in other Judeo-Roman sources, besides the better known *achla(re)*». I glossari di Marcello Aprile e Attilio Milano registrano il lemma come *achlare* o *acholare*, vedi M. APRILE, *Grammatica storica, delle parlate giudeo-italiane*, Congedo Editore, Lecce 2012, p. 174: «g.-rom. *achlàre*, *achlà*, pseudo g.-rom. *acholà*» e MILANO, *Il ghetto di Roma*, cit., p. 448. Il termine è registrato anche nel vocabolario del dialetto romanesco, dove è indicato come arcaico, vedi F. RAVARO, *Dizionario romanesco: da "abbacchià" a "zurugnone": i vocaboli noti e meno noti del linguaggio popolare di Roma*, 2 voll., Newton Compton, Milano 1994, s.v. *jaccolare*.

²⁵ Tutti i passi citati de *Lo catanne di due accal-
là* e la rispettiva parafrasi sono tratti dall'edizione

La vicenda si arricchisce di momenti comici grazie all'arrivo di Perla a Roma e dall'incontro a sorpresa con Stella:

PERLA. Lustro bondì; perché resti stupito?
Non m'ingaini che son la tua accallà,
qui per ti venni e c'haio partorito
con doglia questo sceghezo ch'è qua. 275

STELLA. Chi è quest'Ebreja, non far dello stordito
responni a mi, non è già tua zannà?

PERLA. Dimmi catanni il ver, senza bugia 280
non è già una zannà quella Iudia?

Lustro trova il seguente ripiego e dice a ciascheduna di loro a parte.

LUSTRO. Ohibò, sappiati ch'è cugina mia
non tabarrati di grazia così,
e voi non stati ad aver gelosia
è mia sorella e venne a trovar mi.²⁶ 285

[PERLA. Lustro, buondì! Perché rimani stupito? Non mi vedi che sono la tua sposa? Venni qui per te e ci ho partorito con dolore questo figlioletto che è qua. STELLA. Chi è questa ebrea? Non fare lo stordito, rispondimi, non è già la tua prostituta? PERLA. Dimmi, marito, la verità senza bugia: non è già una prostituta quella giudia?]

Lustro tenta di ingannare le due mogli dicendo a ciascuna che l'altra è una sua parente; la menzogna non tiene e Lustro tenta la fuga. Le due mogli abbandonate con i figli neonati si imbattono nuovamente nei due cristiani – il norcino Ceccone che vende i sanguinacci e il ciambellaro Pedrolino – che avevano già incontrato. Questa volta i due sono furiosi per essere stati derubati e per aver visto tutta la loro mercanzia perire in un incendio. Privati dei sanguinacci e dei dolci,

infatti, si sono improvvisati *istoriari* e si sono dedicati alla scrittura di opuscoli che raccontano di un ebreo bigamo, sperando nel successo di pubblico. Il responsabile del misfatto si fa chiamare Appicciafoco e altri non è che Lustro, travestitosi da cristiano, che tenta di lasciare Roma dopo aver cancellato le tracce dei suoi crimini. Grazie a una vera e propria congiura che vede uniti Moscè, Stella e Perla, Lustro verrà consegnato ai due cristiani desiderosi di vendetta.

MOSCÈ. Prima che il sol tramonti, in tafussà
spero che debba andar lo traditori,
perché lo sono stato a querelà
d'un tal misfatto e così grave errori:
l'avere un sol catanni doi accallà. 405
Si puol sentire ingavonni maggiori?
[...]

PERLA. Se nol sapete, io pur son sua sposacosì ha voluto la mala mia sorti;
e se far bramati a noi grata cosa,
quando il trovati e voi datigli morti. 460

critica da me curata GRAZZINI, *Lo catanne di due accallà. Ebrei livornesi a Roma in una giudiata seicentesca*, cit.

²⁶ Lessico giudeo-romanesco impiegato: *ingaini* 'vedi' cfr. nota 21. *Accallà* 'sposa' (ebr. *kallà* (כלה)

'sposa'). *Sceghezo* 'ragazzo' (ebr. *sheqetz* (שקצ)). 'abominio, oggetto ritualmente impuro'. *Zannà* (ebr. *zonà* (זונה) 'prostituta'). *Catanni* (ebr. *chatan* (חתן) 'sposo'). *Tabarrati* 'parlate' da *tabarrare* 'parlare' (ebr. *davar* (דבר) 'parola').

STELLA. Ecco che viene, oh che scena gustosa
Sarà per certo qua, fatevi forti.
Colcativi, presto, e bajo²⁷ tabarrati
e quando esso vien e lui appecuriati.²⁸

[MOSCÈ. Prima che il sole tramonti, spero che il traditore debba andare in prigione, perché sono andato a querelarlo per un tale misfatto e un errore così grave: ovvero che un solo marito abbia due mogli. Si può sentire peccato maggiore? [...]. PERLA. Se non lo sapete, pure io sono la sua sposa così ha voluto la mia cattiva sorte e se desiderate farci cosa grata, quando lo trovate uccidetelo. STELLA. Ecco che viene, oh che scena gustosa! Sarà di sicuro qua, fatevi forti. Abbassatevi, presto, e parlate piano e quando viene uccidetelo.]

La morte dell'ebreo livornese è seguita dall'annuncio dei matrimoni delle due vedove: Stella sposerà un bravo ebreo mentre Perla viene chiesta in moglie da Moscè. Non c'è quindi alcuna punizione per gli altri personaggi ebrei, neppure per Moscè che ha trasgredito alle regole

alimentari e, anzi, i legami sociali vengono rinsaldati nell'alveo della comunità ebraica romana.

Il tema centrale di questa commedia è identificabile, perciò, con la già citata erranza halachica, che viene stigmatizzata e condannata e di cui l'ebreo Lustro è il rappresentante. Pos-

²⁷ *Bajo* 'piano, basso' quindi 'a bassa voce' (spagnolo *bajo* 'basso') qui in dittologia con il verbo *tabarrati* 'parlate' (vedi nota *supra*). Lo spagnolismo *bajo* è stato congetturato come *lectio difficilior* sulla base della lezione *batò* che non dà senso al testo. *Lo catanne di due accallà* risulta ad oggi il primo testo scritto in una parlata giudeo-italiana ad attestare il lemma *bajo* da cui prende nome il *bagitto*, la parlata degli ebrei livornesi. *Tabarrare bajo* ricalca lo spagnolo *hablar bajo* 'parlare basso' nel senso di 'piano, in modo celato', senza alcun riferimento diastratico alla parlata bassa o plebea. Cfr. FRANCESCHINI, *Livorno, La Venezia e la letteratura dialettale*, cit., pp. 39-40, dove viene fatto il paragone con l'espressione andalusa *cantando bajito* vale a dire 'salir de algun sitio disimuladamente' ossia 'filarsela senza essere notati', che avvalorà l'ipotesi del *bagito* come codice segreto da impiegare in funzione difensiva rispetto all'esterno, del gruppo sociale di appartenenza. Cfr. anche F. FRANCESCHINI, *The Languages of the Jews in the Italian Theatre of the Sixteenth and Seventeenth Centuries. A Study of Fifty Texts*, «Materia Giudaica» XXVI/1 (2021), pp. 140-141 e A. ORFANO, *La parlata degli Ebrei di Livorno dal bagitto alle condizioni attuali. Indagine sul campo, glossari e archivio sonoro*, tesi di laurea, Università di Pisa 2008. A questa altezza cronologica (XVII sec.) il fonema spagnolo /j/ non ha ancora assunto la pronuncia fricativa velare sorda [x] e presenta, invece, una pronuncia fricativa postalveolare del tipo ['baʃfo] o ['ba:ʒo]. Non ci sono purtroppo evidenze testuali che permettano di propendere per una o per l'altra pronuncia, perciò la scelta della fricativa po-

staleolare sonora ['ba:ʒo] è stata fatta in accordo con la pronuncia della voce "bagitto". Interessante è la proposta alternativa di Luca Lorenzetti, che non concorda con questa ipotesi. Nell'intervento *Ancora sul valore delle fonti secondarie nel giudeo-romanesco del Seicento* discusso nella giornata di studi *I testi giudeo-italiani del medioevo e della prima età moderna. Lavori in corso e prospettive di ricerca* (Università di Napoli Federico II – Università di Napoli L'Orientale, 2 febbraio 2023) Lorenzetti ha proposto di lasciare a testo la lezione *batò*. La forma viene letta come variante della locuzione avverbiale *batov* 'per bene', 'per davvero' (da ebr. *be-tov* 'per bene, come si deve'), attestata nel giudeo-piemontese, cfr. M.L. MAYER MODENA, (con la collaborazione di C. ROSENZWEIG), *Vena hebraica nel giudeo-italiano. Dizionario dell'elemento ebraico negli idiomi degli Ebrei d'Italia*, Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto, Milano 2022, p. 74 s.v. *batov*. Questa ipotesi, sebbene sia più fedele sul piano fonomorfologico, è più debole sul piano semantico. Nella scena presa in esame l'ebrea Stella intima ai cristiani: "abbassatevi, presto, e parlate piano e quando viene (Lustro) uccidetelo". Il sintagma alternativo *batò tabarrati* traducibile in 'parlate per bene' non ha senso nel contesto di questa scena in cui emerge la premeditazione di un assalto e di una violenza omicida ai danni dell'ebreo Lustro.

²⁸ Lessico giudeo-romanesco impiegato: *tafussà* 'prigione' (ebr. *taphus* (תפוז) 'arrestato, prigioniero'). *Ingavonni* 'peccato, misfatto' (ebr. 'awòn (עון) 'peccato'). *Appecuriati* 'uccidete' da *appecuriare* 'morire' da cui 'uccidere' (ebr. *pègher* (פגר) 'cadavere').

siamo supporre dal testo la nazionalità livornese e sefardita di Lustro,²⁹ aspetti che lo identificano come un esponente dell'élite mercantile dei *Port Jews*.³⁰ La categoria degli «ebrei di porto» viene coniata per identificare i mercanti di Trieste, città crocevia di popoli e culture, e viene successivamente estesa agli ebrei di tutte quelle città che durante l'età moderna vanno a costituire una rete commerciale interconnessa: Amsterdam, Amburgo, Livorno, Salonico, per citarne alcune.³¹ Si tratta perlopiù di porti franchi, dove i mercanti sono protetti dalle autorità, possono professare liberamente la loro religione e commerciare con tassazioni agevolate. I mercanti ebrei di Livorno incarnano pienamente il tipo sociale del *Port Jew*:³² sul finire del Settecento, infatti, i sefarditi sono assimilati alla popolazione locale e conducono una vita secolarizzata densa di scambi con i cristiani, lontana dalla rigida osservanza religiosa che, nello stesso periodo, contraddistingue le comunità ebraiche ashkenazite.³³ Il loro stile di vita, improntato alla produttività economica e alla flessibilità in materia dottrinale, verrà preso a modello dai *maskilim* (i sostenitori dell'*Haskalah* – l'illuminismo ebraico), sebbene di per sé

non fosse connesso ad alcuna ideologia ma fosse legato solo all'utile economico.³⁴

All'altezza cronologica de *Lo catanne di due accallà* (fine XVII secolo), lo statuto halachico dei *Port Jews* risente dei continui scambi con l'Impero Ottomano, che fanno sì che molti usi islamici penetrino nelle comunità ebraiche residenti nei porti franchi e, quindi, a Livorno.

Lo stesso Leone da Modena, nella sua opera sui costumi ebraici, dà conto delle differenze tra ebrei italiani e spagnoli, e fa riferimento alle usanze dei levantini in materia matrimoniale:

Gli è lecito [agli ebrei sefarditi] pigliar più d'una e quante mogli vogliono, come da molti luoghi della Scrittura si vede la licenza, e i casi seguiti, e così fanno Levantini; ma tra i Tedeschi non si permette né si usa, e in Italia rarissimi, e solamente in caso sia molt'anni stato con la prima e non abbia potuto aver figlioli.³⁵

L'abitudine alla bigamia, che accomunava i sefarditi ai mercanti e ai marinai che avevano una moglie in ogni porto, era vista di cattivo occhio dagli ebrei italiani più fedeli alla tradizione.

²⁹ Lustro è descritto come un mercante che viaggia e giunge a Roma per affari, mestiere che a Livorno era svolto in prevalenza da ebrei sefarditi. Un ulteriore indizio è l'uso dello spagnolismo *in bonhora* «in bonhora sia, la sposerai» (v. 32) con dal significato anche negativo a differenza dell'italiano che indica un influsso sefardita, cfr. in proposito FRANCESCHINI, *The Languages of the Jews in the Italian Theatre of the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, cit., p. 140.

³⁰ D. SORKIN, *The Port Jew: Notes Toward a Social Type*, «Journal of Jewish Studies» L/1 (1999), pp. 87-97; D. CESARANI, *Port Jews: Concepts, Cases and Questions*, «Jewish Culture and History» 4:2 (2001), pp. 1-11; L.C. DUBIN, *Researching Port Jews and Port Jewries: Trieste and Beyond*, «Jewish Culture and History» 4/2 (2001), pp. 47-58; L.C. DUBIN, *Port Jews revisited. Commerce and Culture in the Age of European Expansion*, in *The early modern world 1500-1815* (2018), pp. 550-575.

³¹ DUBIN, *Researching Port Jews and Port Jewries: Trieste and Beyond*, cit.

³² Cfr. l'articolo di Francesca Valentina Diana nel presente volume.

³³ DUBIN, *Researching Port Jews and Port Jewries: Trieste and Beyond*, cit., pp. 53-54: «In the late

1780s, Isaac Euchel wrote admiringly of the acculturated language, dress and behaviour of the Jews of Livorno- another port Jewry- and the security and esteem in which they dwelled: 'There is no difference between their dress and that of the [other] inhabitants. They speak the language of the people correctly and eloquently ... They pursue every occupation and business their hearts desire ... I am proud to see my brothers living securely amidst the Gentiles'».

³⁴ *Ivi*, p. 54: «Thus, for maskilim, port Jews exemplified some of their own cultural, economic and political goals. While they could not press fellow Jews in non-maritime settings to be productive in exactly the same way as port Jews were, they could urge them to emulate their behaviour, mentality, and above all, strivings for utility. In sum, maskilim certainly did find port Jews useful. [...] Though port Jews might well support Haskalah if it came their way, they did not create or generate Haskalah because they did not need an explicit ideology of transformation in order to make the vernacular, secular studies or acculturation part of their everyday life».

³⁵ L. DA MODENA, *Historia de riti Hebraici, vita, & osservanza de gl'hebrei di questi tempi. Di Leon Modena rabi hebreo di Venetia*, in Venezia, appresso il Miloco, 1673, p. 89.

Il testo, che imposta una chiara gerarchia di valori, condanna l'erranza geografica lungo l'asse Roma-Livorno. Le due città sono l'emblema di due visioni diverse dell'ebraismo e dello stile di vita ebraico: alla forte residenzialità degli ebrei romani viene contrapposta la vita girovaga dei mercanti livornesi, foriera di cattive abitudini e incline alla contaminazione con le usanze di altri popoli. Il motore dell'azione comica è dato dall'inaspettato arrivo a Roma di Perla, la moglie livornese di Lustro che scombina le carte in tavola e diventa la chiave per rivelare la condotta immorale di quei sefarditi che trasgredivano la Legge Mosaica in materia matrimoniale.

Il teatro comico romano, di cui *Lo catanne* è un esempio particolarmente interessante, mette in scena e tematizza il problema dell'erranza morale che coinvolgeva sempre di più i ricchi mercanti sefarditi. Se la flessibilità nel rispetto delle norme ebraiche diviene oggetto del biasimo collettivo nella giudiata in questione, altri aspetti dell'erranza di fede vengono scandagliati e affrontati nelle commedie seicentesche. Il fenomeno del marranismo, cruciale per l'Europa moderna, trova spazio in un'altra giudiata romana che prenderemo in esame e che vede come capro espiatorio proprio un presunto *converso*, trattato con sospetto e ostilità sia dai cristiani che dagli ebrei.

Il giudio frustato. Marrani a Roma

Inizialmente riferito agli ebrei della penisola iberica costretti a convertirsi al cristianesimo per sfuggire all'esilio forzato, l'appellativo dispregiativo *marrano* passa a indicare tutti quei cristiani nuovi sospetti di criptogiudaismo. Molti avevano scelto la conversione per continuare a vivere su suolo iberico, altri lasciarono la terra

d'origine e giunsero a Roma, dove si adoperarono a creare una rete internazionale e a difendere i neoconvertiti rimasti in patria.³⁶ Se è vero che in Italia non ci fu un'espulsione nei confronti degli ebrei paragonabile alla cacciata dalla Spagna del 1492, nel corso del Cinquecento essi furono oggetto di una vera e propria campagna di conversione.³⁷ Le prediche coatte, i battesimi forzati e le Case dei catecumeni (dal 1543) furono gli strumenti con cui il Papato tentò di spezzare l'unità e la compattezza delle comunità ebraiche proprio nel momento in cui venivano sottoposte alla prova onerosa della vita nei ghetti.³⁸

Figli di tale periodo storico, i convertiti sono le figure di confine per antonomasia, sospesi tra la vecchia religione, di cui spesso rispettano i precetti in segreto, e il nuovo tessuto cristiano in cui sono inseriti. Non da poco, infatti, sono i privilegi economici di cui godono: il diritto a un sussidio (sebbene amministrato dalla Casa dei Catecumeni), l'esenzione dalla tassa sulle strade che colpiva i proprietari di botteghe e l'esenzione dalle imposte e dalle regole di statuto e di monopolio delle corporazioni di mestiere.³⁹

Gli incentivi sono tali da generare avversione in entrambe le comunità che i convertiti si trovano ad abitare: quella degli ebrei e quella dei cristiani. L'astio dei primi è alimentato dalle figure di *conversos* divenuti strenui persecutori degli antichi correligionari: il caso emblematico del terribile inquisitore Tomàs de Torquemada (1420-1498)⁴⁰ è solo un esempio dell'intransigenza dei molti che presero anche i voti, contribuendo attivamente alla scrittura della libellistica antiggiudaica e alle prediche forzate. L'atteggiamento ostile dei cristiani è alimentato, come abbiamo visto, dal sospetto nei confronti dei criptogiudei e quindi dal pensiero della convivenza con un corpo estraneo che non ha tagliato del tutto i ponti con il mondo ebraico.

³⁶ Cfr. CAFFIERO, *Storia degli ebrei nell'Italia moderna*, cit., pp. 89-91: «Marrani a Roma. Pedro Furtado e Jacome de Fonseca».

³⁷ Cfr. S. DI NEPI, *Un'anticipazione del ghetto? Modelli di conversione e strategie di proselitismo nel Libellus del 1513*, in M. SYLVERA (cur.), *Conversos, marrani e nuove comunità ebraiche nella prima età moderna*, Giuntina editore, Firenze 2015, pp. 93-109; A. PROSPERI, *The history of Italian Jews within the framework of the history of Italian people. So-*

me introductory notes, in FRANCESCHINI - GIACCHERINI (eds.), *Under gentile eyes*, cit., pp. 11-15.

³⁸ CAFFIERO, *Storia degli ebrei nell'Italia moderna*, cit., pp. 112-121; M. CAFFIERO, *Battesimi forzati. Storie di ebrei, cristiani e convertiti nella Roma dei papi*, Viella, Roma 2004, pp. 79-93.

³⁹ CAFFIERO, *Storia degli ebrei nell'Italia moderna*, cit., p. 119.

⁴⁰ DE CESARE, *Marrani. L'altro dell'altro*, cit., p. 11.

A consolidare la fama dei marrani come di soggetti liminari e non classificabili secondo le rigide categorie sociali d'età moderna fondate sulla fede religiosa sta la funzione di mediatori che si sono trovati a svolgere. Non era infrequente che le grandi personalità ebraiche, come ricchi mercanti o rabbini, una volta passate alla nuova religione intrecciassero relazioni privilegiate con le autorità civili cristiane mantenendo allo stesso tempo i contatti con gli esponenti della comunità ebraica. Il grande rabbino Tranquillo Vita Corcos (1660-1730) è senza dubbio il caso paradigmatico di questo fenomeno, ben consolidato nella Roma dei papi.⁴¹

Alla complessa figura del *marrano*, inteso in senso lato come soggetto in bilico tra due mondi e mai univocamente definito, è dedicata un'anonima giudiata romana da me recentemente scoperta e intitolata: *Il giudio frustato. Giudiata nuova e ridicolosa*.⁴²

In questo testo la scelta del capro espiatorio ricade su Angelo, un ebreo dalla fede ambigua che denuncia i suoi correligionari alle autorità cristiane per denaro, creando dissidi e scompiglio nel ghetto. Figura di confine tra il ghetto e i gentili, Angelo rappresenta quei mediatori ebrei a cavallo tra due spazi sociali e religiosi contrapposti ma allo stesso tempo dalle molte intersezioni.⁴³ La sua vicenda può essere letta come un percorso di formazione di segno negativo che porta Angelo dall'essere considerato un *malcimme*, ovvero una spia, al divenire un traditore della sua gente, fino alla definitiva espulsione da parte della comunità ebraica che lo ripudia pubblicamente.

Da quanto emerge nel testo Angelo si considera ebreo: svolge l'umile mestiere dello *strazzarolo* (il rivenditore di abiti usati tipico del ghetto romano), obbedisce all'autorità dei *Parnassim* (i capi della comunità) e afferma agli occhi dei cristiani di rispettare lo *shabbat*, la festa ebraica più importante (mentre in realtà contraddice alla presunta penitenza facendo colazione): «mo me ne vaio a fa un po' colazione / c'oggi è sciabbà e faccio tangani»⁴⁴ ['ora me ne vado un po' a fare colazione che oggi è shabbat e faccio penitenza'] (vv. 261-262). Simili dichiarazioni non possono certo spazzare via l'aura di sospetto attorno alla sua condotta, che verrà percepita sempre di più come vicina a quella dei cristiani. L'ebrea Gentile, infatti, interpretando il sentire comune sostiene che Angelo è un cristiano a tutti gli effetti: «tra l'altre è no malcimme, / tra li goi lo più perfetto» ['tra l'altro è una spia, il più perfetto tra i cristiani'] (vv. 454-455).

Accanto ad Angelo, che sarà il giudio frustato annunciato dal titolo della giudiata, troviamo Elia e Lustra, una coppia di giovani amorosi tipica già della commedia umanistica cinquecentesca, che in via eccezionale è rappresentata da personaggi ebrei. I servigi di Angelo sono richiesti anche da Moscè, il padre di Lustra: la ragazza, che gode della simpatia della zia Gentile, è innamorata del giovane Elia e si vocifera che sia stata da questi compromessa. Il vecchio ebreo ingaggia Angelo sotto compenso affinché denunci alle autorità Elia, troppo povero a suo avviso per essere un buon partito per la figlia, e riesce a mandarlo in carcere. Il giovane appena uscito di prigione brama vendetta nei confronti del delatore e dà dimostrazione del pensiero comune sul suo conto:

ELIA. Canto li premiti co li tacorimmi
che razzellato m'ha pe fa l'amore
ma non li voglio più sti colaimmi
per una cacasotto senza onore

100

⁴¹ M. CAFFIERO, *Il grande mediatore. Tranquillo Vita Corcos, un rabbino nella Roma dei papi*, Carocci, Roma 2019.

⁴² Il testo conservato presso la Biblioteca nazionale centrale di Roma (BNCR 35.8.C.23.5) ha come titolo completo: *Il giudio frustato. Giudiata nuova e ridicolosa. In Todi, con licenza de' Superiori*, cfr. GRAZZINI, *Jewish and Gypsy characters in seventeenth-century theatrical pieces*, cit., p. 207.

⁴³ Per alcuni esempi cfr. CAFFIERO, *Legami pericolosi*, cit., pp. 181-264.

⁴⁴ Per la trascrizione con parafrasi dei versi riportati qui come di seguito faccio riferimento alla mia edizione di servizio basata sull'unico testimone pervenuto. Lessico giudeo-romanesco impiegato: *sciabbà* (ebr. 'shabbat' (שבת) 'sabato'), *tangani* 'penitenza' (ebr. *ta'anì* (תעני) 'umiliazione, atto di penitenza').

ma Agnelo iudio quello malcimme
 gl'hanno col tempo da caccia lo core
 ma che raggione d'amore chiude e vieta
 li segreti d'amore è una segreta. 105
 Sò remasto spresato de moneta
 me se so guasti tutti i miei disegni
 non ho mengoti da comprà la seta
 per arreca discià diversi ordegni.
 [...]
 Saccio ch'haio da fà ma mo ci penzo
 a quello impiccataccio iudione, 115
 che va gabbanno questo e quello senzo
 in qualche modo de fallo i priggione
 è tenuto per Roma a nome immenzo
 e tutto el ghetto sà ch'è nò spione
 e chi non lo conosce lo tiè per schietto 120
 e in tafusà ha mannato mezzo ghetto.⁴⁵

[Canto i dolori assieme alle emorroidi che mi sono preso per fare l'amore ma non li voglio più questi malanni per una codarda senza onore. All'ebreo Angelo, invece, dovrebbero in breve tempo strappare il cuore perché la ragione d'amore, che è una e segreta, tiene nascosti e vieta [di rivelare] i segreti d'amore. Sono rimasto privo di moneta, mi si sono rovinati tutti i miei piani, non ho denaro per comprare la seta per portare qui diversa merce. So che ho da fare ma ora ci penso a quel gran giudeo maledetto che va ingannando questo e quello senza in qualche modo farlo andare in prigione. È conosciuto a Roma in lungo e in largo e tutto il ghetto sa che è uno spione: chi non lo conosce lo considera sincero ma ha mandato in prigione mezzo ghetto.]

Successivamente entrano in scena gli unici personaggi cristiani: il Facchino bergamasco e il Norcino aquilano, già incontrati ne *Lo catanne di due accallà* e che svolgono il medesimo ruolo di villani sciocchi e, al contempo, di castigatori dell'ebreo stigmatizzato. I due sono intenzionati

a comprare vestiti usati messi in vendita proprio da Angelo che coglie l'occasione per presentarsi e ammettere la sua cattiva reputazione nel ghetto, vagheggiando addirittura l'idea di convertirsi al cristianesimo qualora la situazione per lui divenga insostenibile.

ANGELO. [...] li nostri ebrei non vanno schietto
 io só tenuto per malcimme in ghetto. 225
 Mordacai uno iudio poveretto
 me dispiace ch'annette in tafussà
 ma per quest'altri ebrei, che nullo è schietto
 c'ognuno vò tené qualche zannà
 io mi dichiaro di giusto, e perfetto 230
 chi me vuò male se possa crepà

⁴⁵ Lessico giudeo-romanesco impiegato: *tacorimmi* 'emorroidi' (ebr. *techorim* 'emorroidi' cfr. U. FORTIS, *La vita quotidiana nel ghetto. Storia e società nella rappresentazione letteraria (sec. XIII-XX)*, Salomone Belforte, Livorno 2012, p. 225). *Razzelato* 'preso' da *razzellare* (voce romanesca arcaica

rezelà 'racimolare'). *Colaimmi* 'malattie, malanni, sciagure' (ebr. חללים 'malattie'). *Malcimme* 'delatore' (ebr. *malshin* מלשין 'delatore', 'spia'). *Mengoti* 'soldi' (ebr. *ma'ot* מעות 'monetine, denaro'). *Tafusà* 'prigione' cfr. nota 25.

ma se contro me sò li Parnasimme,
iuro sta sera mi faccio goimme.⁴⁶

[...] i nostri ebrei non vanno per le sottili e io sono considerato una spia nel ghetto. Mordecai, un povero ebreo, mi dispiace che fosse andato in prigione ma per questi altri ebrei, che nessuno è onesto e ognuno vuole tenersi qualche prostituta, io mi dichiaro giusto e perfetto. Possa crepare chi mi vuole male ma se anche i Parnassim sono contro di me, giuro che questa sera mi faccio cristiano.]

Il proposito finale di farsi *goimme* e la comunica da parte della comunità ebraica aprono inevitabilmente la via della conversione per Angelo e testimoniano la salienza e la sfaccettatura di una figura liminare, tipica dell'età moderna, che non riesce mai a integrarsi a pieno nel tessuto sociale dove opera.

L'incontro tra Angelo, Facchino e Norcino si trasforma, ben presto, in un litigio sul prezzo della merce: Angelo sfrutta il trambusto per fug-

gire con le borse rubate ai gentili. Inizia, così, la caccia al colpevole: il Facchino e l'Aquilano trovano Elia e lo scambiano per il ladro. Lustra garantisce per lui, così riesce a scagionare l'amato e a incriminare Angelo.

La punizione finale del traditore è inevitabile. I due villani fustigano il giudio al cospetto di tutti gli ebrei del ghetto, felici per la tanto attesa occasione di riscatto e per la vendetta degli antichi torti subiti:

FACCHINO. S'è frustà sto giudeo, perch'ha rubbato
che l'el peggio giudio de la Giudea
e se c'incappa più sarà impiccato
dopo impiccato l'andarà in galea
tuc quello c'ha fatto ha confessato 530
questo spion contro la gente ebrea
dagli forte, Aquilan, con quel soggetto,
che la mancia averai da tutto el ghetto.

[...]

ELIA. Sto iudio ch'há renegato
la Legge, lo ghetto, co tutta la Scola
da nessuno non è salutato 560
non ha più faccia de di una parola.⁴⁷

[Abbiamo frustato questo ebreo perché ha rubato ed è il peggior giudeo del ghetto e se ci imbattiamo in lui un'altra volta sarà impiccato e dopo essere stato impiccato andrà in galera. Ha confessato tutto quello che ha fatto questo spione nei confronti del popolo ebraico: picchia forte, Aquilano, quel soggetto che tutto il ghetto ti darà la mancia [...] ELIA. Questo ebreo che ha rinnegato la Legge, la comunità e tutta la Sinagoga non è salutato da nessuno e non ha più la faccia di dire una parola.]

⁴⁶ Lessico giudeo-romanesco impiegato: *Parnasimme* 'amministratori' (ebr. *parnas* (פרנס) 'amministratore'). *Goimme* 'cristiano' vedi *goi* 'cristiano'.

⁴⁷ Lessico giudeo-romanesco impiegato: *scola* 'sinagoga' che assume il significato di comunità sotto il profilo religioso-istituzionale, mentre *ghetto* indica la comunità sotto il profilo sociale. Cfr. il commento al Baldus di Folengo in FRANCESCHINI, *The Languages of the Jews in the Italian Theatre of the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, cit., p.

111: «*Synagoga* does not mean exactly synagogue but rather the "Jewish community", which is, in my opinion, the best translation of the term in «*Ergo sinagogam iudaeus congregat omnem*». [...] Similarly, it. *Scola*, sp. *Escuela* and port. *Escola*, which were used for centuries for "synagogue" in Italian Jewry, could also mean Jewish community, e. g. *Libro Entrada y Saida de nossa Escola* 5483 (Book of entries and exits of our Community), year 1722, Archive of Jewish Community of Pisa.

La vicenda si conclude anche in questo caso con un matrimonio interno alla comunità ebraica romana. Gentile, zia di Lustra, al contrario di Moscè appoggia l'unione dei due giovani e li aiuta a vedersi quando il padre della ragazza va alle fiere fuori città. Con l'annuncio di Lustra «io me n'anneraio con Elia» (v. 398) la giudiata lascia intendere che i due convoleranno a nozze.

Conclusioni

Le due giudiate prese in esame mettono al centro aspetti e tematiche della comunità ebraica di Roma in modo tutt'altro che superficiale per un genere drammatico che nasce e si sviluppa come fortemente antiggiudaico. La netta prevalenza dei personaggi ebrei (quattro su sei in entrambe le commedie) fa sì che il sistema di valori sia sbilanciato verso la parte ebraica e, nello specifico, verso la comunità romana, minacciata da due spinte centrifughe: l'erranza morale e l'erranza di fede, tematizzate rispettivamente ne *Lo catanne* e ne *Il giudio frustato*.

Per quanto i due testi contengano elementi di innovazione e originalità, le coordinate del genere sono rispettate; in particolare la struttura narrativa tipica che prevede la punizione o la morte di un ebreo al termine della vicenda. Tutta la questione è giocata, però, proprio nell'individuazione del giudeo da sacrificare.

L'erranza morale viene tematizzata ne *Lo catanne di due accallà* in relazione all'erranza geografica dei mercanti e alla città di Livorno, sede di un'importante comunità ebraica a maggioranza sefardita nonché porto franco del Granducato di Toscana. L'assenza di ghetto e lo statuto di tolleranza garantito dai privilegi di Ferdinando I de' Medici rendeva Livorno una città appetibile per i commerci e per l'immigrazione degli ebrei della penisola. La ricca classe dei mercanti sefarditi livornesi, tuttavia, ostacolava con ogni mezzo l'immigrazione degli ebrei romani, considerati poveri e straccioni. Da qui la rivalità e i conflitti tra le due comunità ebraiche che emergono nel testo. Il livornese Lustra viene quindi descritto come un ladro di ciambelle, come l'Appicciafoco che sotto falsa identità brucia la merce di Pedrolino e del Norcino ma, soprattutto, come bigamo, situazione aggravata dalla nascita di due figli.

Ne *Il giudio frustato* l'esemplare fustigazione colpisce l'unico personaggio ebreo reo di

aver trasgredito ai dettami della Legge: Angelo è il traditore e la spia che ha rinnegato la fede. La sua punizione è accolta con sollievo da tutti gli abitanti del ghetto e sancisce il ripudio definitivo di Angelo da parte della comunità. Come era già avvenuto ne *Lo catanne di due accallà*, il giudio punito non è l'unico trasgressore ma è solamente su di lui che ricade la condanna collettiva della comunità ebraica romana. Il vecchio ebreo, padre della giovane amorosa, viene infatti sollevato dalla punizione nella dinamica espiatoria di entrambi i testi. Sebbene Moscè sia il vero mandante dell'arresto di Elia (dal momento che ha pagato Angelo per la delazione) non risponde delle sue azioni. La sua mossa è strategicamente utile all'economia narrativa, perciò, ben poco si può dedurre sulla sua verosimiglianza storica. Ciononostante, Moscè rappresenta quegli ebrei che usavano la credibilità dei conversi presso le autorità cristiane per sbarazzarsi dei nemici personali sotto compenso.

La scelta di stigmatizzare un solo personaggio, e quindi un solo comportamento negativo, manifesta allo stesso tempo una precisa gerarchia assiologica. Apprendiamo, quindi, che in una scala di gravità lo sfruttamento dell'influenza di un convertito per eliminare nemici personali è più tollerato della colpa stessa di essere convertiti. Anche nel caso de *Lo catanne* assistiamo alla messa in atto di una doppia morale: il vecchio Moscè ruba e mangia dei sanguinacci di maiale senza che questa azione ingeneri alcuna conseguenza. L'infrazione delle norme della *kasherut* sembra quasi tollerata bonariamente e derubricata come un peccato di gola. Parallelamente, la scelta del capro espiatorio porta con sé tutta una serie di colpe aggiuntive atte a motivare l'effettiva stigmatizzazione del personaggio. L'ebreo sefardita livornese non solo è un trasgressore della Legge Mosaica ma è persino rappresentato come bigamo e ladro; analogamente l'aggravante che pesa sulla condotta fedifraga di Angelo è la propensione al furto.

Alla luce di queste considerazioni, mosse dall'indagine del tema dell'erranza in ambito ebraico, le due giudiate *Lo catanne di due accallà* e *il giudio frustato* appaiono di grande interesse per lo studio della Roma seicentesca e della società del ghetto. La lente deformante garantita dal teatro comico popolare ha permesso di veicolare una serie di valori civili e religiosi volti a evitare la sfaldatura della comunità ebraica, proprio quando rischiava di perire

sotto le sferzate delle ondate migratorie e delle conversioni coatte. La produzione letteraria di questo periodo, che godeva di un enorme successo di pubblico ma che ci è giunta decimata

dalla tradizione, costituisce il contraltare della documentazione d'archivio presa in esame dalla recente storiografia ed è ancora da indagare in tutte le sue implicazioni culturali.

Alice Grazzini
Università di Pisa
e-mail: alice.grazzini@phd.unipi.it

SUMMARY

The paper aims to investigate the religious deviance in the Roman Jewish community, starting from the analysis of two texts of the seventeenth-century theatre. Such plays, called *giudiate*, were anti-Semitic comedies staged in the streets and characterized by a fixed pattern: the protagonist is always a Jew who is punished or killed. The violent and often blasphemous tone of these texts is one of the reasons why many have not survived to date. I have discovered two *giudiate* unknown to critics preserved in the Biblioteca Nazionale Centrale of Rome: *Lo catanne di due accallà* and *Il giudio frustato*. Both texts focus on the theme of the moral wandering and its social sanction. In *Lo catanne*, the geographical distance between Rome and Livorno conceals the hostility between the Jewish community in Rome and the wealthy Sephardim of Livorno. On the other hand, in *Il giudio frustato*, the topic of conversion is explored through the figure of the *converso* Angelo, considered a renegade and a traitor by the Jewish community.

KEYWORDS: The Wandering Jew; Roman *giudiate*; seventeenth-century theatre.

