

THESE

Pour l'obtention du Grade de

DOCTEUR DE L'UNIVERSITE DE POITIERS
(Diplôme National - Arrêté du 25 mai 2016)

U.F.R. : Sciences Humaines et Arts

École Doctorale : ED Humanités

Section CNU : 22

Présentée par :

M. Vincenzo ZOCCO

**La diaspora sefardita nell'Italia meridionale nel XVIII secolo : diritti,
economia, istituzioni e società**

**La diaspora séfarade dans l'Italie méridionale au XVIIIe siècle : droits,
économie, institutions et société**

Directeur et co-directeur de Thèse : Roberto TUFANO, François BRIZAY

JURY

Mme Marcella AGLIETTI (Université de Pise)

M. François BRIZAY (Université de Poitiers)

Mme Serena Di NEPI (Université La Sapienza, Rome)

M. Michaël GASPERONI (CNRS, Paris)

M. Géraud POUMAREDE (Université Paris-Sorbonne)

M. Roberto TUFANO (Université de Catane)

Soutenue le 05 décembre 2025



Indice

“La diaspora sefardita nell’Italia meridionale nel XVIII secolo: diritti, economia, istituzioni e società”

Introduzione	1
1. Contesto storico e stato della storiografia	15
1.1. Il cuore della Diaspora: concetti, analisi e connessioni.....	18
1.1.1. Fondamenti della diaspora: nozioni e interpretazioni.....	19
1.1.2. Diaspora: espulsioni e conseguenze.	23
1.1.3. La diaspora sefardita nel XVIII secolo: un viaggio tra integrazione e identità in Italia	26
1.1.4. Antiebraismo: dinamiche e relazioni tra ebraismo e mondo cattolico	30
1.2. Il regno di Napoli e gli ebrei: i protagonisti di un panorama storiografico in evoluzione.....	39
1.2.1. Lambire il progresso: i riformisti illuministi Tanucci e Santisteban e la loro prudenza sul reintegro degli ebrei	43
1.2.2. I protagonisti del progetto di reintegro: Montealegre, Contegna, Galiani e Ventura	48
1.2.2.1. José Joaquín Montealegre, Duca di Salas.	49
1.2.2.2. Celestino Galiani, Arcivescovo di Tessalonica.	53
1.2.2.3. Pietro Contegna, architetto del reintegro e difensori degli ebrei .	59
1.2.2.4. Francesco Ventura, architetto del commercio nel Regno di Napoli	64
1.2.3. Reintegro degli ebrei: tra fervore politico e tensioni sociali.....	66
2. Porti di iniziativa: Livorno e Ancona tra economia e politica	71
2.1. Sotto la lente: ambizioni sefardite degli ebrei di Livorno.	78
2.1.1. Il ruolo centrale dei Massari	81
2.1.2. Le attività economiche degli ebrei.....	82
2.1.3. I medici ebrei	89
2.1.4. Come preservare le usanze culturali e religiose ebraiche?	92
2.2. Ebrei a corte: le richieste degli ebrei di Senigallia	107
2.2.1. La famiglia Galligo.....	108
2.2.2. I deputati della Nazione Ebraica nelle Marche.....	115
2.2.3. Dinamiche di integrazione ed autogestione	117
2.2.4. Protezione legale e integrazione sociale	119
2.2.5. Identità religiosa e doti matrimoniali.....	122

2.2.6. Autonomia comunitaria	124
2.3. Cantico di un epilogo: la fine delle trattative tra gli ebrei e la corte napoletana	129
2.3.1. Tra giustizia e carità: il parere sugli ebrei di Pietro Contegna	131
2.3.2. Un progetto di tolleranza pratica: il documento anonimo e il dibattito sul reinsediamento ebraico	132
2.3.3. Tra giustizia sovrana e libertà di coscienza: consonanze spinoziane nelle clausole di Pietro Contegna	139
2.3.4. Tra ragione di Stato e libertà di coscienza: Napoli come laboratorio di tolleranza nel XVIII secolo.....	143
2.4. Reazioni e resistenze: risposte ecclesiastiche e aristocratiche nel regno di Napoli e Sicilia	145
2.4.1. Opposizione Palermitane: Il Senato di Palermo e il Conte di Prades	147
2.4.2. Opposizioni Napoletane: timore, pregiudizi o competitività?	154
2.4.3. Opposizioni Romane: tra difesa dell'ortodossia e strategia geopolitica	158
2.4.4. Conclusioni: pluralità di resistenze e conflitti di sovranità nel progetto borbonico di reintegro ebraico	162
3. Strutture familiari e dinamiche sociali: un'analisi prosopografica	165
3.1. Ritratti di Famiglia: prospettive, profili e biografie della comunità ebraica napoletana	168
3.1.1. Tra Venezia, Modena e Napoli: le famiglie Sarfatti e Uziel	173
3.1.1.1. Sarfatti	174
3.1.1.2. Uziel	179
3.1.2. Ebrei romani: le famiglie Corcos e Marini	184
3.1.2.1. Corcos	186
3.1.2.2. Marini	192
3.1.3. Ebrei senigalliesi: I Galligo tra mediazione politica e marginalità strutturale	197
3.1.4. I ragusei Luzena. Strategie di insediamento e crisi nella diaspora sefardita tra Adriatico e Tirreno	205
3.1.5. Tra mobilità e radicamento: i livornesi nel laboratorio napoletano	212
3.1.5.1. Fernandez & Sarabia	213
3.1.5.2. Soria	223
3.1.5.3. Bassano	225
3.1.5.4. Mari	227
3.1.5.5. Racah	229
3.1.5.6. Faro	232

3.1.5.7. Vigevani.....	233
3.1.5.8. Ascoli	238
3.1.5.9. Carvaglio.....	242
3.1.5.10. Ergas	247
3.1.5.11. Salam e Melli	250
3.1.5.12. Sforzo.....	251
3.1.6. I sefarditi d'Europa e del Mediterraneo: una geografia diasporica plurale	255
3.2. Mappe di vita: tracce urbanistiche della comunità ebraica napoletana	259
3.2.1. Topografie della memoria ebraica: l'opera di Domenico Antonio Parrino tra presenza, assenza e reinvenzione urbana.....	261
3.2.2. Presenze mappate: le famiglie ebraiche con residenza esattamente identificata nella Napoli del Settecento.	265
3.2.3. Presenze diffuse: le famiglie ebraiche con collocazione approssimativa nella topografia urbana settecentesca.	278
3.2.4. Una geografia senza ghetto. Dislocazione urbana degli ebrei a Napoli dopo il reintegro del 1740	292
4. Vie comparate alla tolleranza: comunità ebraiche francesi e italiane nel confronto con il Regno di Napoli (1740–1747).....	295
4.1. Vie francesi: tolleranze imperfette e modelli di integrazione nelle realtà ebraiche francesi	300
4.1.1. Storia degli ebrei a Bordeaux	305
4.1.2. Storia degli ebrei a Metz.....	323
4.1.3. Storia degli ebrei a Carpentras.....	337
4.1.4. Quattro modelli di tolleranza ebraica a confronto	349
4.2. Frammenti d'Italia: ebrei tra Regni e Città-Stato.....	351
4.2.1. Livorno – Il porto franco come modello diasporico	355
4.2.2. Senigallia – Mercantilismo itinerante e protezioni adriatiche	373
4.2.3. Roma – Il ghetto e i Corcos: dalla sottomissione pontificia alla negoziante borbonica	392
4.2.4. Confronto e sintesi: quattro modelli italiani e la lezione napoletana.....	408
Conclusioni	410
Bibliografia	415
Fonti	453
Fonti a stampa.....	453
Fonti d'archivio.....	453
Sitografia.....	455

Introduzione

Il proclama con cui il re Carlo di Borbone invitò gli ebrei a stabilirsi nei suoi regni di Napoli e Sicilia nel 1740 segnò un cambiamento rispetto alla politica seguita per oltre due secoli. Tra il 1493 e il 1541, infatti, il sovrano dei due regni del sud della Penisola aveva espulso gli ebrei perché credeva che minacciassero la fede cattolica. Quando Carlo di Borbone decise di reintegrarli nei regni del sud della Penisola, gli ebrei degli altri stati d'Italia non erano più vessati dalle autorità religiose e politiche come nel XVI secolo, ma la loro condizione rimaneva precaria.

La presente tesi si propone di esaminare il complesso statuto giuridico e sociale degli ebrei a Napoli tra il 1740 e il 1746, seppur l'espulsione definitiva avvenga nel 1747, confrontandolo con quello delle diverse comunità ebraiche in Italia e in Francia nella prima metà del XVIII secolo. Questo confronto rappresenta il filo conduttore della nostra ricerca, che si snoda attraverso le dinamiche di integrazione e marginalizzazione che caratterizzarono le comunità ebraiche nel corso della storia.

Storiografia

L'approfondimento di questa tematica si inserisce in un panorama storiografico in continua evoluzione, arricchito dai contributi di storici del XX secolo come Cecil Roth e Attilio Milano, che hanno significativamente contribuito a comprendere la storia delle comunità ebraiche nella Diaspora, in particolare in Italia, durante il Rinascimento. Lo storico inglese ha esplorato la relazione reciproca tra le comunità ebraiche e le società ospitanti, evidenziando il loro impatto e le esperienze uniche all'interno del contesto europeo più ampio. Il suo approccio ha enfatizzato lo studio della vita ebraica dalla prospettiva degli ambienti e delle società in cui queste comunità esistevano, piuttosto che concentrarsi solo su figure o comunità ebraiche specifiche. Le sue opere, tra cui *The Jews in the Renaissance*¹ e *The history of the Jews of Italy*², hanno esaminato l'interazione complessa tra culture ebraiche e non ebraiche. Questo lavoro si estende anche nello studio delle condizioni sociali, economiche e politiche delle comunità segregate, come evidenziato nei ghetti ebraici in Italia.

¹ ROTH Cecil, *The Jews in the Renaissance*, New York, Harper torchbooks, 1965.

² ROTH Cecil, *The history of the Jews of Italy*, Philadelphia, The Jewish Publication Society Of America, 1946.

Inoltre, la sua *Short History of the Jewish People*³ ha fornito una panoramica completa della storia ebraica, comprese le esperienze degli ebrei nella Diaspora, e il suo lavoro sui ghetti ebraici in Italia ha fornito preziose intuizioni sulle condizioni sociali, economiche e politiche di queste comunità segregate. Le ricerche di Roth sono state determinanti nel promuovere un senso di identità ebraica e patrimonio, specialmente per coloro nella Diaspora che potrebbero sentirsi scollegati dalle proprie radici.

Accanto a Roth, le ricerche dello storico italiano Attilio Milano rappresentano un'importante risorsa per la comprensione dell'ebraismo italiano. Nel suo lavoro *Storia degli ebrei in Italia*⁴ lo storico dell'ebraismo analizza l'influenza ebraica nel contesto storico italiano, offrendo un quadro dettagliato delle dinamiche sociali, culturali e religiose che hanno influenzato le comunità ebraiche in Italia. La sua opera segue un approccio cronologico e geografico, evidenziando come le comunità rispondano a dinamiche specifiche legate al proprio ambiente. Tali analisi sono fondamentali per comprendere come le interazioni tra ebrei e non ebrei si siano evolute nel corso dei secoli.

Un contributo fondamentale alla comprensione della diaspora ebraica in età moderna è offerto dallo storico Jonathan Israel, che si discosta in modo significativo dalle interpretazioni precedenti proposte da studiosi come Cecil Roth. Se Roth tendeva a sottolineare una sorta di declino o marginalità della diaspora ebraica dopo il Seicento, Israel ne rivaluta invece la centralità anche nel XVIII secolo, ponendo l'accento sull'importanza politica, economica e intellettuale degli ebrei nell'Europa dell'età dei Lumi.

Uno degli aspetti più innovativi della riflessione dell'inglese Israel all'interno del suo lavoro *Diaspora within diaspora*⁵ sta proprio nella nozione di diaspora. Con questa espressione, lo storico intende evidenziare le profonde differenze interne al mondo ebraico della diaspora, soprattutto tra le comunità sefardite e quelle ashkenazite. Le prime, spesso insediate nei centri mercantili dell'Europa occidentale come Amsterdam, Londra o Bordeaux, svilupparono una cultura aperta, cosmopolita e fortemente integrata nei circuiti economici e intellettuali dell'epoca. Le seconde, più legate alla tradizione e spesso più povere, conservarono strutture comunitarie e religiose più chiuse. Questa frammentazione interna, tutt'altro che marginale, diventa per Israel un fattore chiave per comprendere la trasformazione dell'identità ebraica in età moderna, nonché la varietà delle risposte all'emancipazione e all'Illuminismo.

³ ROTH Cecil, *Short History of the Jewish People*, London, Macmillan & Co. Ltd, 1936.

⁴ MILANO Attilio, *Storia degli ebrei in Italia*, Torino, Einaudi, 1963.

⁵ ISRAEL Jonathan, *Diaspora within diaspora*, Leida, Brill, 2002.

Considerato in questi termini, Israel non solo amplia l'orizzonte cronologico della rilevanza storica della diaspora ebraica, ma ne offre anche una lettura dinamica, plurale e transnazionale, che mette in discussione la visione più compatta e nostalgica di Roth, e si configura come un punto di riferimento imprescindibile per una riflessione storica sulla modernità ebraica.

In tale ottica si collocano anche gli studi di Giuseppe Speciale, che hanno approfondito la condizione giuridica e sociale delle minoranze religiose nell'Italia moderna e contemporanea⁶. Le sue ricerche sulle legislazioni discriminatorie e, in particolare, sulle leggi razziali del Novecento, offrono strumenti interpretativi preziosi per comprendere la lunga durata dei meccanismi di esclusione e tolleranza nei confronti degli ebrei, fornendo un utile termine di confronto con le dinamiche settecentesche del Regno di Napoli.

Attraverso l'esplorazione delle condizioni di vita e delle relazioni sociali degli ebrei a Napoli nel corso del XVIII secolo, questa ricerca analizza le loro attività economiche, la struttura interna delle comunità, nonché i rapporti intrattenuti con le istituzioni civili e religiose dell'epoca. Particolare attenzione viene riservata all'indagine sulle normative e sui regolamenti che ne hanno condizionato i diritti e lo status giuridico, così come all'evoluzione della loro presenza e della loro influenza nel contesto napoletano settecentesco.

Avvalendosi dei contributi di autorevoli studiosi quali Cecil Roth, Attilio Milano e Jonathan Israel, il presente studio intende offrire una lettura più articolata e sfumata dell'esperienza ebraica in età moderna. In particolare, si mettono in luce le specificità della diaspora sefardita nella Napoli borbonica, evidenziandone l'impatto sull'identità collettiva, sull'accesso ai diritti e sulle dinamiche relazionali in un contesto politico e culturale in continua trasformazione.

La presente ricerca prende le mosse dalla pubblicazione dello storico Vincenzo Giura *Gli ebrei e la ripresa economica del Regno di Napoli (1740–1747)*⁷, contributo fondamentale agli studi sulle dinamiche economiche e sociali del Mezzogiorno nel XVIII secolo. Attraverso lo studio puntuale della temporanea riammissione degli ebrei nel Regno di Napoli sotto Carlo di Borbone, lo storico dell'economia V. Giura mette in luce il cosiddetto fondo *Nazione Ebraica*, fornendo un prezioso punto di partenza per l'indagine sulla presenza ebraica in questa area geografica e temporale. Tuttavia, l'opera si limita a questo primo livello di esplorazione,

⁶ SPECIALE Giuseppe, *Giudici e razza nell'Italia fascista*, Torino, Giappichelli, 2007; Id., a cura di, *Razza, diritto, esperienze. Le leggi antiebraiche nell'ordinamento italiano*, Bologna, Il Mulino, 2010; Id., « La legislazione razziale antiebraica: discriminazioni e sistema graziale », *Minoranze e diritto. Storie*, a cura di R. Sorice, Roma, Historia et Ius, 2023.

⁷ GIURA Vincenzo, *Gli ebrei e la ripresa economica del Regno di Napoli (1740–1747)*, Genève, Droz.

offrendo una fotografia iniziale più che uno scavo sistematico nelle dinamiche profonde di integrazione.

Sul versante della storia generale, l'analisi del Settecento napoletano non può prescindere dal nome di Franco Venturi, autore della monumentale silloge *Illuministi italiani* e della fondamentale opera *Settecento riformatore*⁸. A partire dal suo magistero si è sviluppata una vera e propria scuola di ricerca che ha visto tra i suoi allievi e continuatori alcuni tra i maggiori studiosi del Novecento. Il suo approccio metodologico, vicino alla prospettiva critica di Popper e Russell, ha contribuito a rinnovare profondamente l'interpretazione dell'Illuminismo italiano ed europeo.

All'interno di questa costellazione spicca la figura di Raffaele Ajello, illustre studioso della storia delle magistrature nel Mezzogiorno, del riformismo illuministico e delle dinamiche politico-istituzionali del Regno di Napoli e dell'impero spagnolo. La sua vasta produzione, che ha riscosso ampio consenso presso le generazioni successive, comprende tra l'altro la direzione delle collane *Storia e diritto* e *Frontiera d'Europa*, con oltre duecento volumi pubblicati. In particolare, i suoi lavori sulla politica borbonica, sulla realtà riformistica di Carlo di Borbone e sui protagonisti del pensiero illuminato offrono chiavi interpretative decisive per comprendere come sia stato possibile concepire, dopo due secoli di espulsione, un approccio innovatore e inclusivo nei confronti della reintegrazione degli ebrei nel Regno di Napoli e in Sicilia.

È a questo indirizzo di ricerca che il presente lavoro si richiama, nel tentativo di aggiungere elementi nuovi e originali rispetto alle interpretazioni già consolidate.

Accanto a R. Ajello, altri studiosi della sua generazione, hanno contribuito a delineare un quadro ricco e stratificato delle vicende italiane: Giuseppe Galasso di ispirazione crociana ha offerto sintesi di ampio respiro, capaci di leggere le vicende del Regno di Napoli nella lunga durata e di connettere la storia politica ed economica con quella sociale e culturale, ponendo così le basi per una visione non riduttiva della "questione meridionale". Giuseppe Giarrizzo, attraverso le sue ricerche sull'Illuminismo in Sicilia, ha messo in luce le specificità di un contesto isolano che, pur inserito nelle dinamiche mediterranee e europee, sviluppò forme peculiari di elaborazione culturale e di circolazione delle idee.

Su quest'ultimo versante si collocano anche gli studi di Giuseppe Ricuperati, su Pietro Giannone, che hanno indagato in profondità il rapporto fra religione e modernità, mostrando

⁸ Si vedano in particolare: VENTURI Franco (a cura di), *Illuministi italiani*, voll. I–VI, Bari, Laterza, 1962-1975 (ristampe e nuove edizioni successive), silloge fondamentale dei testi dell'Illuminismo italiano; *Settecento riformatore*, voll. I–V, Torino, Einaudi, 1969-1990, opera monumentale sulle riforme e le idee politiche dell'Europa del XVIII secolo; *Utopia e riforma nell'Illuminismo*, Torino, Einaudi, 1970; nonché *L'Italia fuori d'Italia*, « Storia d'Italia Einaudi », vol. III, Torino, 1973.

come la circolazione delle idee riformatrici e illuministiche non potesse essere compresa se non alla luce delle tensioni con la tradizione cattolica e con i modelli istituzionali del tempo.

Un'attenzione particolare alla dimensione religiosa e spirituale è stata sviluppata da Romeo De Maio, che ha esplorato tanto la vita interiore e la devozione popolare quanto le esperienze intellettuali e politiche dei giacobini, facendo emergere le ambivalenze di una modernità meridionale spesso sospesa fra innovazione e persistenze. Mario Rosa, invece, ha privilegiato lo studio del clero e delle istituzioni ecclesiastiche, ricostruendo le forme di potere e di mediazione sociale che la Chiesa esercitò in un territorio complesso come quello napoletano. Infine, Annamaria Rao ha offerto contributi decisivi per rinnovare la prospettiva sulla storia politica del Mezzogiorno, tra Sette ed Ottocento, interpretando i moti popolari e le pratiche di partecipazione non come elementi marginali o episodici, ma come momenti costitutivi della vita pubblica e della costruzione di un'identità politica.

A questa tradizione consolidata, tra i tanti, si affiancano le voci di Aurelio Musi e Vincenzo Ferrone. Il primo ha coniugato la crisi politica e sociale del Seicento con le trasformazioni del Settecento borbonico, riflettendo in particolare sull'identità meridionale e sulla "via napoletana" allo Stato moderno. Il secondo, specialista dell'Illuminismo italiano ed europeo, ha fornito un quadro comparativo che consente di collocare l'esperienza napoletana e siciliana all'interno della società dei lumi, indagando le connessioni tra filosofia, scienza e opinione pubblica.

È proprio a partire da questi assunti storici che si sviluppa un lavoro di ricerca, i cui ambiziosi obiettivi sono diversi: conoscere gli uomini che hanno reso possibile o, al contrario, che hanno ostacolato il tentativo di reintegro ebraico; approfondire il ruolo delle richieste provenienti dalle comunità di Livorno e Senigallia, anticipatrici di un reintegro ancora in fieri; ricostruire le reti commerciali e familiari che legavano la diaspora ebraica al Sud Italia; mappare la presenza ebraica all'interno del territorio napoletano⁹; e, infine, comparare lo status giuridico, economico, sociale e culturale tra alcuni casi studio delle comunità ebraiche degli Stati italiani e di quelle francesi. In questo quadro, si intende dimostrare come una permanenza più duratura della componente ebraica avrebbe potuto incidere in maniera significativa e strutturale sullo sviluppo economico e sociale del Regno di Napoli e di tutto il sud Italia, superando la breve parentesi di tolleranza borbonica per configurarsi come un'occasione storica mancata.

⁹ Nonostante il reintegro degli ebrei nei Regni di Napoli e Sicilia, non è stato possibile fare un'analisi urbanistica del territorio siciliano perché in effetti, le fonti stabiliscono la presenza ebraica e la relativa dimora solo all'interno del suolo napoletano, vd. ASN/ME 4401.

Un contributo fondamentale alla strutturazione del presente lavoro è stato offerto dalle opere di Francesca Trivellato, tra le studiose più autorevoli nel campo della storia economica e sociale della diaspora ebraica in età moderna. In particolare, *Ebrei e capitalismo*¹⁰ in cui l'autrice decostruisce una leggenda antisemita poco nota, quella dei “contratti triplici”, secondo cui gli ebrei avrebbero inventato forme fittizie di credito per truffare i cristiani. La studiosa mostra come questa narrazione si sia sviluppata e abbia influenzato l'immaginario europeo moderno, diventando un tassello importante nella costruzione della sfiducia verso gli ebrei nel mondo finanziario. Il lavoro è esemplare per l'uso di fonti archivistiche e per la riflessione metodologica su come si formano e si trasmettono stereotipi economici. Il suo lavoro ha fornito un quadro teorico e storiografico essenziale per comprendere il ruolo economico degli ebrei all'interno del progetto di reintegrazione promosso da Carlo di Borbone nel Regno di Napoli, mettendo in luce come la percezione – positiva o negativa – della funzione commerciale e creditizia degli ebrei abbia influenzato profondamente le politiche di tolleranza e inclusione nel Settecento europeo.

Il secondo importante riferimento è rappresentato da *Corail contre diamants*¹¹. Questa opera, pubblicata in inglese e poi tradotta in francese, è una prosecuzione ideale del lavoro su Livorno e il commercio sefardita. F. Trivellato segue le rotte del corallo del Mediterraneo e dei diamanti dell'India per ricostruire i meccanismi e le logiche del commercio globale tra Europa e Asia. Il testo si concentra sulle reti sefardite che operavano tra Livorno, Marsiglia, Amsterdam e le coste indiane, mettendo in luce la complessità e l'interdipendenza dei mercati preindustriali. È un contributo importante alla *histoire connectée* e alla storia del capitalismo prima della rivoluzione industriale. La Trivellato ricostruisce con estrema finezza le reti commerciali e familiari della diaspora sefardita tra Europa e India. Questo approccio ha ispirato in modo diretto la sezione del terzo capitolo della tesi dedicata all'analisi delle connessioni transregionali, delle alleanze matrimoniali e della genealogia di alcune famiglie ebraiche legate al contesto meridionale. L'intento è stato quello di applicare una prospettiva simile a quella di F. Trivellato al caso napoletano, evidenziando le potenzialità economiche e sociali di una presenza ebraica stabile e integrata nel Mezzogiorno borbonico.

¹⁰ TRIVELLATO Francesca, *Ebrei e capitalismo. Una leggenda dimenticata e la costruzione della società commerciale europea*, Torino, Einaudi. (Titolo originale: *The Promise and Peril of Credit: What a Forgotten Legend about Jews and Finance Tells Us about the Making of European Commercial Society*, Princeton University Press, 2019).

¹¹ TRIVELLATO Francesca, *Corail contre diamants. De la Méditerranée à l'océan Indien au XVIIIe siècle*, Paris: Éditions du Seuil, 2016 (Titolo originale: *The Familiarity of Strangers, The Sephardic Diaspora, Livorno and Cross-Cultural Trade in the Early Modern Period*, Yale University Press, 2009).

Fonti archivistiche

Le fonti utilizzate per questa indagine comprendono un'ampia gamma di archivi. Innanzitutto, le fonti italiane: gli Archivi di Stato di Modena (ASM), Livorno (ASL), Napoli (ASN) e Roma (ASR); l'Archivio Storico della Comunità Ebraica di Roma (ASCER) "Giancarlo Spizzichino"; l'Archivio della Comunità Israelitica di Livorno (ACIL); l'Archivio per la Congregazione della Dottrina della Fede di Roma (ACDF); nonché la Biblioteca dell'Ebraismo Italiano "Tullia Zevi" (BEI), che conserva il prezioso Fondo Senigallia. Quest'ultimo, caratterizzato da una documentazione archivistica di straordinaria ricchezza ma finora poco esplorata dalla storiografia, si è rivelato essenziale per ricostruire la storia della comunità ebraica senigalliese nel XVIII secolo e delineare il profilo della famiglia Galligo, protagonista delle trattative per il reintegro degli ebrei nel Regno di Napoli.

Sono stati inoltre consultati archivi francesi: gli Archives départementales de la Moselle (AD) e gli Archives Municipales (AM) della città di Metz; gli Archives Départementales de la Gironde, (ADG) di Bordeaux; gli Archives Nationales (AN) e l'Alliance Israélite Universelle (AIU) di Parigi.

Tali fonti ci permettono di rispondere a delle domande centrali che si è posta questa tesi, eccone alcuni esempi: Come si sono economicamente connotate queste comunità nel Regno e nel meridione? Quali tipi di commercio si sono creati e/o si sarebbero potuti creare attraverso la presenza ebraica nel Sud Italia? Quali erano le famiglie ebree/sefardite più influenti e il loro peso nel commercio internazionale? In quali professioni erano principalmente impegnati gli ebrei a Napoli nel Settecento?

Le fonti principali su cui si basa questa tesi provengono dall'Archivio di Stato di Napoli. In particolare, è stato esaminato il fondo Nazione Ebraica, conservato all'interno del Ministero degli Affari Esteri, che comprende quattro fascicoli numerati 4400, 4401, 4402 e 4403, coprendo un arco temporale compreso tra il 1739 e il 1758. Sebbene questo fondo sia già stato oggetto di studio da parte dello storico Vincenzo Giura, il presente lavoro si è proposto di approfondire un aspetto specifico e finora meno esplorato: la Conferenza di Commercio che ha preceduto e reso possibile la stesura del proclama reale per il reintegro degli ebrei nel Regno di Napoli.

L'indagine si è sviluppata attraverso un confronto diretto con due realtà di riferimento: da un lato, la comunità ebraica di Livorno, dall'altro, la famiglia Galligo di Senigallia. Questo

dialogo ha permesso di mettere in luce le differenti aspettative, istanze e strategie di negoziazione di fronte alla prospettiva di un ritorno ebraico nel Mezzogiorno d'Italia, territorio da cui la presenza ebraica era stata espulsa da oltre due secoli. Va tuttavia ricordato un precedente significativo, seppur effimero: il tentativo di reintegro avvenuto in Sicilia nel 1732, durante la parentesi del dominio austriaco (1720–1734), che non riuscì a consolidarsi.

Attraverso l'analisi delle richieste e delle proposte avanzate dalle comunità coinvolte, è stato possibile ricostruire il quadro degli interessi economici, culturali, giuridici e religiosi che animavano il progetto di reintegrazione. In questa cornice, sono emerse anche le figure chiave che contribuirono a guidare e sostenere l'iniziativa da parte dello Stato, come José Joaquín de Montealegre, Pietro Contegna e Celestino Galiani, i quali operarono come mediatori tra le istanze locali e quelle delle comunità ebraiche. La loro azione si inserisce in un contesto più ampio, in cui il regno tentava di modernizzarsi e di aprirsi a nuove dinamiche economiche attraverso un dialogo con soggetti stranieri e mercantili.

Tuttavia, lo studio dei fondi ha rivelato anche le numerose resistenze che questo processo incontrò, in particolare da parte delle autorità napoletane, palermitane e soprattutto ecclesiastiche. A Napoli, le opposizioni non si limitarono a motivazioni religiose, ma si legarono profondamente a dinamiche di tipo economico: il ritorno della comunità ebraica era percepito come una minaccia alla concorrenza commerciale interna, specialmente nei settori del credito e del commercio.

Nel caso di Palermo, il conflitto assunse contorni più politici e istituzionali: il Parlamento Siciliano esercitava un controllo capillare sul commercio e sulla composizione della popolazione, e vedeva con sospetto ogni iniziativa che potesse sottrargli autorità o alterare gli equilibri locali. Anche qui, le resistenze derivavano non solo da un pregiudizio religioso, ma da una più generale difesa dell'autonomia economica e amministrativa dell'isola.

Infine, l'opposizione più rigida si manifestò da parte della Chiesa, in particolare del Sant'Uffizio romano, che interpretava il ritorno degli ebrei nel Sud come un segno di decadenza spirituale, al punto da definirlo un "flagello di Dio". La tensione con il potere ecclesiastico fu aggravata dal fatto che il sovrano non aveva preventivamente consultato le autorità religiose prima di avviare i negoziati con le comunità ebraiche, rompendo così un delicato equilibrio istituzionale e alimentando diffidenze e dissensi.

Attraverso l'analisi di questi documenti e la ricostruzione dei contesti che li hanno generati, il presente studio ha inteso offrire una lettura complessa e sfaccettata del progetto di reintegrazione ebraica nel Regno di Napoli, restituendo voce sia ai protagonisti politici che alle

comunità coinvolte, e sottolineando come questo processo sia stato segnato da ambizioni riformatrici, resistenze locali e profonde fratture ideologiche.

Per l'analisi della diaspora sefardita, la ricerca presentata si fonda principalmente all'esame di fondi giudiziarie civili, in particolare degli atti conservati presso l'archivio di Stato di Livorno (ASL) e l'archivio della Comunità Israelita di Livorno (ACIL). I fondi analizzati noti rispettivamente come *Governatore e Auditore* e *Attivi Civili* del Tribunale dei Massari rappresentano una miniera di informazioni utili per comprendere le dinamiche interne ed esterne alla comunità ebraica.

Abbiamo quindi posto il nostro arco cronologico tra il 1737, ovvero il periodo immediatamente precedente al reintegro (1740), e il 1761, che segue l'espulsione (1747), al fine di analizzare le trasformazioni interne alla comunità e i suoi rapporti con le autorità locali. Questo intervallo permette di cogliere con maggiore chiarezza le tensioni, le strategie di adattamento e le modalità con cui la comunità ebraica ha cercato di preservare la propria presenza e il proprio ruolo economico-sociale.

Tale analisi permette di comprendere come Livorno emerga e si configuri non soltanto come un centro vitale della diaspora sefardita, ma anche come un nodo cruciale nelle reti commerciali ebraiche che attraversano il Mediterraneo, l'Europa occidentale e perfino i mercati atlantici. La città si conferma un luogo di transito, di scambio e di mediazione tra culture, dove la presenza ebraica non è marginale, ma strutturale al funzionamento del sistema portuale e mercantile.

Attraverso l'identificazione di denunce di sinistro a riscossione di credito, è possibile ricostruire le controversie civili sorte all'interno della comunità tra i membri della stessa e soggetti esterni, rivelando relazioni economiche reti commerciali nazionali e internazionali, dati patrimoniali e genealogie familiari.

Un aspetto centrale dell'indagine riguarda le suppliche o petizioni, che costituiscono una fonte privilegiata per l'esame della comunicazione critica giuridica tra il sovrano e i sudditi. Le suppliche, strumenti formali attraverso cui gli individui potevano rivolgersi direttamente al granduca di Toscana, delineano un'immagine del sovrano come figura accessibile, pronto ad ascoltare le istanze del popolo pur conservando la propria autorità. Queste richieste si articolavano principalmente in due tipologie: suppliche di autorizzazione, necessarie per ottenere licenze privilegi o permessi speciali e suppliche giudiziarie, che riguardavano la richiesta o l'intervento sovrano in questioni di legali controversie.

All'interno di questa tesi, le suppliche sono considerate non solo una fonte storica fondamentale per comprendere le forme del potere e dell'autorità nello stato moderno, ma anche un mezzo attraverso il quale analizzare i margini di azione giuridica concessi ai negoziati dalle minoranze, in particolare quella ebraica. L'analisi si concentra sulle suppliche presentate dai litiganti ebrei e granduca di Toscana in particolare nei casi che vedono protagonisti commercianti sefarditi, talvolta in conflitto con altri ebrei con non ebrei. Attraverso l'approfondimento di questi procedimenti giudiziari e delle soluzioni adottate, si mira a comprendere non solo la storia sociale ed economica della diaspora sefardita, ma anche le modalità di interazione tra diverse risorse normative - rabbiniche, statali e comunitarie - mettendo in discussione l'idea di autonomia giuridica ebraica rigida e separata dal contesto statale.

Questa riflessione si inserisce nel contesto di un rinnovato interesse storiografico per la cultura giuridica ebraica, parte di quella che è stata definita una svolta giudiziaria negli studi ebraici. Tale approccio consente di esplorare come le comunità ebraica interagiscono attivamente con le istituzioni del tempo, non solo come soggetti passivi o marginali ma come attori consapevoli e abili nel maneggiare il linguaggio e gli strumenti del diritto¹².

L'Archivio di Stato di Modena (ASM) ha messo a disposizione preziosi documenti che hanno permesso di ricostruire la storia e la genealogia della famiglia Sarfatti, una dinastia di abili lavoratori attiva a Finale di Modena sin dal XVII secolo. La famiglia si distinse per la lavorazione del solimato di mercurio (cloruro mercurico), una sostanza all'epoca largamente impiegata sia in ambito medico che nella lavorazione dei metalli.

Nel contesto del Seicento, in cui il mercurio rivestiva un ruolo centrale nelle pratiche scientifiche ed economiche, tale attività conferiva alla famiglia Sarfatti un certo prestigio, anche all'interno della vivace comunità ebraica modenese, una delle più dinamiche dell'Italia settentrionale¹³. Proprio questa combinazione di competenze tecniche e riconoscimento sociale suggerisce quanto la presenza di una famiglia come i Sarfatti – esperti nella manipolazione del mercurio – avrebbe potuto rappresentare un fattore di sviluppo economico anche nel Mezzogiorno italiano nel corso del XVIII secolo

Parallelamente, le ricerche condotte presso l'Archivio di Stato di Roma hanno permesso di ricostruire l'albero genealogico della famiglia Corcos, anch'essa di origine ebraica sefardita,

¹² OLIEL-GRAUZ Évelyne, *The court of the Massari, Jewish Litigants, and their Petitions: on the uses of justice in 18th-century Livorno*, « Non contrarii, ma diversi. The Question of the Jewish Minority in Early Modern Italy », edited by Alessandro Guetta and Pierre Savy, Roma, Viella, 2020, p. 155-156.

¹³ BALDONI Maria Pia, *Gli ebrei del Finale nel Cinquecento e nel Seicento*, Firenze, Giuntina, 2005.

che vanta una lunga e documentata presenza in diverse città italiane, tra cui Livorno, Firenze, Roma e per l'appunto Napoli. La documentazione ha evidenziato la continuità genealogica dei Corcos a Napoli, collegandola direttamente alla figura del rabbino Tranquillo Vita Corcos (Napoli, XVIII sec.), profilo di spicco della cultura ebraica italiana. Egli fu autore di opere filosofiche e religiose che testimoniano il vivace scambio culturale tra l'ebraismo italiano e quello europeo, nonché la centralità della famiglia Corcos nell'ambito dell'erudizione rabbinica e dell'organizzazione comunitaria¹⁴.

Le indagini archivistiche, dunque, non solo restituiscono alla memoria due famiglie di rilievo della storia ebraica italiana, ma permettono anche di inserire i Sarfatti e i Corcos all'interno di una più ampia narrazione sulle migrazioni, le professioni e la vitalità culturale delle comunità ebraiche della penisola in età moderna.

Lo studio, tuttavia, non si è limitato alla sola documentazione italiana. Al contrario, si avvale anche di fonti straniere nell'ambito di un approccio comparativo, che costituisce il fulcro dell'ultimo capitolo della ricerca. In questo senso, l'analisi delle comunità ebraiche francesi (Bordeaux, Metz e Carpentras) permette di osservare sia le differenze che le convergenze nei rapporti tra le comunità sefardite e le autorità locali, e di comprendere le specificità e le trasformazioni della diaspora ebraica indifferenti con testi giuridici e politici.

Per quanto riguarda la comunità ebraica di Metz, le fonti utilizzate provengono principalmente dall'Archives départementales de la Moselle de Metz, e includono documentazione relativa all'amministrazione generale, al sistema fiscale e alle finanze, alla giustizia rabbinica - con particolare attenzione all'organizzazione interna, ai privilegi e ai conflitti con il Parlamento locale - e, infine, agli usi e costumi della comunità stessa. Le Archives municipales de Metz invece, offrono materiali utili per ricostruire la distribuzione territoriale della popolazione ebraica e per effettuare un'analisi statistiche sulla composizione della comunità.

La trattazione della comunità ebraica di Bordeaux, si basa invece sulla documentazione conservata presso le Archives départementales de la Gironde, che presenta affinità metodologiche con le fonti livornesi. In questo caso, l'analisi si concentra sulle sentenze emesse dai giudici locali, sulle suppliche presentate dagli ebrei portoghesi - gruppo distinto e spesso privilegiato rispetto alla più ampia comunità ebraica bordolese - e sui documenti delle

¹⁴ Per l'approfondimento sulla personalità di Tranquillo Vita Corcos si rimanda al lavoro di CAFFIERO Marina, *Il grande mediatore. Tranquillo Vita Corcos, un rabbino nella Roma dei papi*, Roma, Carocci, 2019.

intendenze di commercio, che forniscono preziose informazioni sui rapporti economici, le autorizzazioni mercantili e le controversie sorte in ambito commerciale.

Infine, per l'indagine della comunità ebraica di Carpentras, si utilizzano i documenti dell'Archivio per la Congregazione della Dottrina della Fede del Sant'Uffizio di Roma, che offrono uno spaccato delle difficoltà quotidiane vissute dagli ebrei di Carpentras e Avignone nel Contado Venassino, territorio sotto il controllo diretto dell'autorità papale. Le fonti mettono in luce non solo le tensioni religiose e sociali, ma anche le strategie adottate dalla comunità per garantire la propria sopravvivenza e autonomia in un contesto particolarmente restrittivo.

In conclusione, questo studio, combinando l'analisi delle fonti archivistiche italiane e straniere con un approccio giuridico e comparativo, mira a offrire un contributo originale alla comprensione delle dinamiche della diaspora sefardita e alla storia delle minoranze ebraiche nell'Europa moderna. La centralità del diritto, e in particolare delle suppliche, emerge come chiave interpretativa per leggere non solo i conflitti, ma anche le forme di negoziazione, di riconoscimento e di integrazione - talvolta parziale, talvolta solo apparente - tra gli ebrei sefarditi e le istituzioni statali e locali.

Metodologia e problematiche

Sotto il profilo metodologico, la ricerca si colloca nell'ambito della prosopografia, intesa come strumento utile a connettere dati frammentari e dispersi, permettendo di ricostruire, in forma sistematica, i percorsi biografici di una popolazione storicamente determinata. In questo caso, l'indagine si concentra sulla prima metà del XVIII secolo, e si propone di far emergere — attraverso l'elaborazione di fonti archivistiche — le dinamiche sociali che caratterizzarono una specifica classe sociale. L'approccio consente di cogliere fenomeni come l'ascesa e il declino di individui e famiglie, la strutturazione dei rapporti di potere, la genesi e l'evoluzione delle élite, nonché i meccanismi di mobilità sociale e territoriale. L'utilizzo di strumenti prosopografici, sebbene ancora in via di consolidamento per periodi storici più recenti rispetto all'antichità, si rivela particolarmente fecondo nella misura in cui riesce a intrecciare dati quantitativi e interrogativi storiografici, trasformando l'accumulazione di informazioni in una narrazione dinamica e ricca di significato¹⁵.

Nella nostra indagine, l'approccio comparativo tra le comunità ebraiche degli Stati italiani (Livorno, Roma e Ancona) e quelle francesi (Bordeaux, Metz e Carpentras) offre una

¹⁵ AGO Renata, « La prosopografia: problemi e metodi. Un Convegno Romano », *Quaderni Storici*, vol. 21, n. 62 (2), 1986, pp. 658–61.

prospettiva preziosa per comprendere le dinamiche giuridiche, economiche e sociali che hanno caratterizzato le esperienze ebraiche nel XVIII secolo. Le comunità italiane, in particolare Livorno, si contraddistinguevano per una certa libertà economica e commerciale, contribuendo a una fiorente attività imprenditoriale. In contrapposizione, le comunità francesi, pur affrontando sfide simili di segregazione e limitazioni legali, godevano di stabilità politica e, in alcuni casi, di un contesto sociale più favorevole per l'integrazione.

Queste similitudini e differenze ci permetteranno di confrontare e contestualizzare le esperienze della neo-comunità ebraica di Napoli. Sebbene questa comunità sia emersa relativamente di recente rispetto ad altre, offre un caso studio interessante per analizzare come tali dinamiche si siano manifestate in un contesto locale specifico. Il confronto con le realtà di Livorno, Roma, Ancona, Bordeaux, Metz e Carpentras non solo arricchisce la nostra comprensione del contesto napoletano, ma contribuisce anche a una riflessione più ampia sulle identità e le interazioni delle comunità ebraiche nella Diaspora, illuminate da una pluralità di fattori storici e culturali.

L'analisi della comunità ebraica di Napoli si sviluppa a partire da un elemento di particolare rilevanza: l'assenza dell'istituzione del ghetto. Questo aspetto, condiviso solamente con poche altre realtà italiane — come quella di Livorno — rappresenta una significativa eccezione nel panorama della segregazione socio-spaziale ebraica in età moderna. In un contesto in cui la ghettizzazione era divenuta la norma per le comunità ebraiche dell'Italia centro-settentrionale, come dimostra la lunga serie di istituzioni di ghetti dal XVI al XVIII secolo, il caso napoletano appare anomalo e meritevole di attenzione particolare¹⁶.

A partire dal 1740 e fino al 1746, a Napoli si assiste alla formazione di una neo-comunità ebraica che non viene costretta a vivere in un ghetto. Questo dato non è solo una curiosità urbanistica o amministrativa, ma incide profondamente sulla struttura sociale e sulle dinamiche di relazione tra la comunità ebraica e il contesto circostante. L'assenza di una segregazione spaziale imposta modifica radicalmente i modi di interazione, le strategie di rappresentanza e le forme di organizzazione interna, rendendo il caso napoletano un osservatorio privilegiato per comprendere i limiti e le alternative al modello ghettuale.

A contrasto, l'esperienza di Modena evidenzia la prassi consolidata dai regnanti nel gestire la presenza ebraica attraverso la segregazione. Il ghetto modenese, istituito nel 1638 per volere del duca Francesco primo d'Este, subì un ampliamento significativo nel 1783, quando

¹⁶ GASPERONI Michaël, « Comment désigner les juifs pour écrire leur histoire ? Réflexions sur l'usage des catégories à travers l'exemple des populations juives d'Italie à l'époque moderne », *Histoire, économie & société*, 2, Paris, Armand Colin, 2021, p. 30.

furono incorporate nel recinto le case di vicolo squallore e via torre, note come mezzo ghetto¹⁷. Questo ampliamento rifletteva l'intento delle autorità di contenere e controllare la crescente popolazione ebraica, rispondendo a pressioni ideologiche e religiose che miravano a limitare l'influenza ebraica nella società cristiana circostante.

Come sottolinea Michaël Gasperoni, lo studio delle comunità ebraiche italiane non può prescindere da un'attenta riflessione sulle categorie concettuali impiegate: termini come “comunità”, “diaspora”, “nazione” o “Università degli ebrei” non sono mai neutri, ma racchiudono strutture giuridiche e culturali che variano nel tempo e nello spazio. L'adozione di un approccio comparato, che metta a confronto le diverse esperienze regionali (Nord, Centro e Sud Italia) e che le ponga in dialogo con le realtà ebraiche francesi — come nel caso di Metz, Bordeaux o Carpentras — permette di cogliere le specificità dei contesti locali e, allo stesso tempo, le dinamiche comuni alle comunità ebraiche in Europa.

In questo quadro, l'esperienza napoletana sfida alcuni assunti consolidati nella storiografia sulla storia ebraica moderna. Essa mostra come le comunità ebraiche possano svilupparsi anche in assenza di strutture segreganti formali e suggerisce che la marginalizzazione sociale e giuridica degli ebrei non passasse necessariamente per l'inclusione forzata in spazi chiusi come i ghetti. L'approccio comparato diventa quindi uno strumento metodologico essenziale per decostruire generalizzazioni eccessive e per comprendere la pluralità delle forme di vita ebraica in Europa.

Nel contesto di questa ricerca, il caso napoletano rappresenta un punto di partenza per interrogarsi su quali siano le condizioni minime per la formazione di una comunità ebraica in età moderna e su come essa si definisca in assenza di spazi fisici rigidamente delimitati. Al tempo stesso, permette di riflettere sul ruolo che fattori giuridici, economici e culturali giocano nella definizione dell'identità collettiva e nella costruzione delle relazioni tra minoranze e potere.

¹⁷ Per un approfondimento sulla storia del ghetto di Modena cfr. PAPOUCHADO Fulvio Diego, *Viaggio in un ghetto emiliano, Storia degli ebrei a Modena dal Medioevo al secondo dopoguerra*, Modena, Edizioni Terra e Identità, 2007.

1. Contesto storico e stato della storiografia

Affrontare la storia della diaspora ebraica significa addentrarsi in un terreno complesso e stratificato, che intreccia memorie traumatiche, processi di migrazione e di radicamento, strategie di sopravvivenza e creatività culturale. Lontano dall'essere un evento isolato o una semplice narrazione di esilio, la diaspora rappresenta un fenomeno storico di lunga durata che ha accompagnato il popolo ebraico sin dalla conquista babilonese e dalla distruzione del Primo Tempio di Gerusalemme, trovando una seconda cesura nella distruzione del Secondo Tempio nel 70 d.C., per poi protrarsi nei secoli attraverso espulsioni, persecuzioni e nuove rinascite comunitarie. La storiografia contemporanea – da Howard M. Sachar, che ha restituito un'ampia visione globale della storia ebraica, ad Anna Foa, che ha messo in luce le dinamiche di adattamento e ricostruzione delle comunità, fino ai teorici dei “diaspora studies” come Robin Cohen e Avtar Brah – ha progressivamente trasformato questo concetto da categoria religiosa a categoria culturale e politica, utile per analizzare identità multiple, mobilità e connessioni transnazionali.

La diaspora sefardita, scaturita dalla “catastrofe iberica” del 1492–1497, è divenuta un paradigma di resilienza e di globalizzazione ante litteram: le comunità di ebrei espulsi da Spagna e Portogallo seppero reinventarsi attraverso reti mercantili, capitali mobili, tradizioni religiose e culturali condivise, che permisero loro di inserirsi nei grandi snodi commerciali del Mediterraneo e dell'Atlantico. Livorno, Amsterdam, Londra, Bordeaux, Salonicco e Venezia sono alcuni dei centri in cui la diaspora sefardita lasciò un'impronta decisiva, alimentando un dinamismo che, nel XVIII secolo, avrebbe raggiunto anche il Regno di Napoli.

Questa ricerca si colloca al crocevia tra microstoria e storia delle istituzioni, proponendosi di illuminare un episodio cruciale ma poco studiato: il reintegro degli ebrei a Napoli nel 1740 sotto Carlo di Borbone, un esperimento politico ed economico destinato a durare solo sette anni ma di straordinario valore storico. Non si tratta soltanto di ricostruire un capitolo di tolleranza temporanea o di censire nomi e attività: la prospettiva adottata vuole mostrare come le decisioni sovrane, le dispute giuridiche e le visioni di uomini di Stato abbiano incontrato biografie individuali di mercanti, rabbini, banchieri, intellettuali ebrei, in un mosaico che rivela la vitalità e la complessità della società settecentesca. Questo lavoro di tesi è frutto di anni di ricerca archivistica tra Napoli, Livorno, Roma e Senigallia, con l'obiettivo di restituire

centralità a figure marginalizzate dalla storiografia tradizionale e di collegare il Sud Italia ai circuiti mediterranei e internazionali della diaspora.

La sezione 1.1 delinea le radici teoriche e storiografiche di questo percorso, approfondendo il concetto di diaspora nelle sue trasformazioni semantiche e storiche. La riflessione sui modelli diasporici e sulla diaspora sefardita, in particolare, è arricchita da un dialogo serrato con gli studi contemporanei: da storici dell'ebraismo come Foa, Sachar, Toaff e Shmuel Trigano ai teorici della globalizzazione culturale. In questa prospettiva, la diaspora non è soltanto un trauma collettivo, ma anche un laboratorio sociale in cui le comunità ebraiche hanno costantemente negoziato identità, legami e potere, plasmando città e istituzioni in cui hanno vissuto.

La sezione 1.2 entra nel vivo del contesto napoletano, presentando un affresco storico che va dalla cacciata definitiva degli ebrei del 1541 alla sorprendente decisione di Carlo di Borbone di richiamarli nel 1740. Napoli, capitale di un regno segnato da secoli di dominazioni straniere, diventa il teatro di un progetto politico ambizioso, ispirato alle esperienze di tolleranza commerciale di città come Livorno e Amsterdam. Questa sezione non si limita a una narrazione istituzionale: attraverso le biografie di protagonisti come Josè Joaquín Montealegre, Celestino Galiani, Pietro Contegna e Francesco Ventura, il capitolo mostra come le istituzioni del regno fossero profondamente influenzate da personalità visionarie, capaci di coniugare giurisdizionalismo, riforme illuministiche e interesse per le reti economiche sefardite. L'inclusione di voci esterne, come quella del funzionario francese Vaucouller, rivela il carattere internazionale delle decisioni politiche prese a Napoli, mentre le tensioni con la Santa Sede e le resistenze locali anticipano il fallimento del progetto e la nuova espulsione del 1747.

Il percorso del capitolo mette dunque in luce un quadro storico e storiografico in continua evoluzione: la storia degli ebrei nel Regno di Napoli non è soltanto una parentesi marginale, ma un caso di studio che illumina le dinamiche tra Stato e Chiesa, minoranze e maggioranza, economia e religione, in un Mediterraneo che nel Settecento si conferma crocevia di flussi e idee. Il carattere originale di questa ricerca risiede proprio nel riportare al centro del dibattito storiografico un'esperienza dimenticata, attraverso un approccio che unisce rigore archivistico, attenzione alle biografie individuali e una visione internazionale della diaspora sefardita. Questo lavoro non solo ambisce a colmare un vuoto storiografico, ma apre prospettive di ricerca che meritano ulteriori approfondimenti: la storia dei rapporti tra Napoli e la diaspora sefardita è una storia globale, che si intreccia con le vicende di città come Bordeaux, Livorno,

Londra e Amsterdam, e che offre spunti preziosi per ripensare il ruolo del Sud Italia nelle reti economiche, culturali e religiose del XVIII secolo.

1.1. Il cuore della Diaspora: concetti, analisi e connessioni.

Il concetto di “diaspora” è oggi ampiamente utilizzato in numerosi ambiti disciplinari – dalla storia alla sociologia, dagli studi culturali alla geopolitica – ma affonda le sue radici in una lunga tradizione semantica che risale al mondo greco e biblico. In origine indicava la dispersione di un popolo dal proprio territorio, ma nel corso dei secoli ha assunto significati sempre più complessi, arrivando a descrivere reti transnazionali, memorie condivise e identità multiple. Tra le diaspore storiche, quella ebraica è considerata il paradigma per eccellenza: un fenomeno che si snoda in più fasi, dalla distruzione del Primo e del Secondo Tempio di Gerusalemme fino alle espulsioni medievali e moderne, mantenendo costante la tensione tra esilio e radicamento.

Questo capitolo si propone di esplorare il cuore del concetto di diaspora, analizzandolo in prospettiva storica e teorica. Il percorso parte da una riflessione sulle definizioni e le interpretazioni del termine, per poi soffermarsi sugli eventi che hanno profondamente segnato la storia ebraica: in particolare l’espulsione dalla penisola iberica nel 1492, che diede origine a una diaspora sefardita capace di ridefinire geografie culturali, economiche e politiche su scala globale. La ricostruzione storica è accompagnata da un dialogo con i principali contributi storiografici e sociologici (tra cui Avtar Brah, Stuart Hall, Robin Cohen, Anna Foa e Howard Sachar), che hanno messo in luce la dimensione fluida, dinamica e creativa delle identità diasporiche.

La diaspora ebraica non è solo una storia di migrazione forzata, ma un fenomeno che intreccia memorie traumatiche e strategie di resilienza, scambi culturali e reti mercantili, persecuzioni e aperture. Analizzarne i fondamenti significa anche interrogare i rapporti tra minoranze e poteri maggioritari: un filo rosso che attraversa il rapporto tra gli ebrei e le istituzioni cattoliche, le politiche di esclusione e ghettizzazione, ma anche i tentativi di integrazione e gli esperimenti di tolleranza. La diaspora diventa così una lente privilegiata per leggere l’evoluzione della società europea, rivelando come il movimento di persone, idee e capitali abbia trasformato non solo le comunità ebraiche, ma anche i contesti che le hanno ospitate.

L’attenzione al Settecento e al Mediterraneo, cuore geografico e cronologico di questa ricerca, si inserisce in questa prospettiva: la breve ma significativa esperienza del reintegro degli ebrei nel Regno di Napoli sarà analizzata alla luce di una lunga tradizione di esili, migrazioni e rinascite comunitarie. La diaspora sefardita, con la sua capacità di costruire reti

economiche e culturali che attraversano frontiere e poteri, rappresenta un prisma per comprendere il rapporto tra storia moderna e storia delle istituzioni, tra dinamiche locali e scenari globali. In questo senso, le vicende napoletane degli anni Quaranta del Settecento non sono un episodio isolato, ma parte di una trama più ampia che lega l'Italia meridionale alle trasformazioni del mondo ebraico europeo e mediterraneo.

1.1.1. Fondamenti della diaspora: nozioni e interpretazioni

Il termine "diaspora" deriva dal greco e significa "dispersione". Questa espressione viene utilizzata per descrivere un popolo o una comunità dispersa nel mondo a partire da un luogo di origine. Tradizionalmente, il concetto è stato spesso associato alla diaspora ebraica, considerata come modello standard. Una *diàspora* è un fenomeno migratorio di massa che si sviluppa nel corso di diverse generazioni ed è caratterizzato dalla dispersione spaziale delle comunità coinvolte¹⁸.

Le diaspore sono caratterizzate da migrazioni massicce, il più delle volte causate da un evento traumatico che rimane al centro della storia-memoria diasporica. In epoca moderna, nel 1492, l'espulsione degli ebrei dalla penisola iberica fu l'evento traumatico che portò all'insediamento delle comunità giudeo-iberiche nel bacino del Mediterraneo¹⁹.

La diaspora non ha una definizione univoca e rigorosa, nonostante il suo impatto e la sua diffusione nel linguaggio accademico e mediatico. Ogni forma di dispersione può essere qualificata come diaspora, ma il termine ha acquisito particolare rilevanza in campi di ricerca emergenti come le *cultural studies* e la storia globale. I popoli in diaspora diventano simboli del transnazionalismo, sfidando le nozioni rigide di frontiere statali e di omogeneità culturale. Queste comunità non sono solo dispersioni geografiche, ma rappresentano anche una ricerca di identità e appartenenza, sempre collegate a una patria d'origine.

Un aspetto interessante del fenomeno delle diaspore è il modo in cui il linguaggio e la narrativa legati a queste comunità sono stati utilizzati per sostenere rivendicazioni politiche, come l'autonomia e la creazione di stati. Oggi, in contesti di forte emigrazione, paesi come Haiti, Marocco e Irlanda, per esempio, sfruttano le risorse delle loro diaspore per promuovere l'investimento politico ed economico verso la patria d'origine. Questo processo di

¹⁸ "Diaspora" in Treccani <https://www.treccani.it/vocabolario/diaspora/>

¹⁹ MONGE Mathilde, MUNCHNIK Natalia, *L'Europe des diasporas*, Paris, Puf, 2019, pp. 24-25.

“diasporizzazione” — ossia la costruzione di una diaspora riconosciuta e valorizzata — è reso efficace dalla congiunzione tra discorsi mediatici, scientifici e politici²⁰.

Inoltre, mentre in passato la religiosità giocava un ruolo centrale nella definizione delle diaspore, oggi si sta assistendo a una progressiva espansione del termine per includere un numero crescente di popolazioni. Tale evoluzione ha portato il concetto di diaspora a essere applicato a contesti più ampi, superando le origini greche e giudaiche del termine. In questo senso, la diaspora entra nel linguaggio comune, assumendo una valenza positiva all'interno delle discussioni sulla multiculturalità e sulla globalizzazione. La diaspora rappresenta dunque non solo una condizione di esilio, ma anche un'opportunità di costruzione identitaria, in cui il legame con il territorio d'origine e il contesto migratorio si intrecciano e si rispondono reciprocamente²¹.

Un aspetto chiave delle diaspore è il modo in cui le comunità negoziano le loro identità tra le tradizioni ereditate e le influenze del contesto di accoglienza. Questo processo di negoziazione mira a creare forme di innovazione culturale che arricchiscono sia la comunità di diaspora sia la società di accoglienza, ma il più delle volte può comportare conflitti interni, come nel caso in esame.

La sociologa Avtar Brah, pioniera degli studi sulla diaspora, nel suo influente lavoro *Cartographies of Diaspora*²² sottolinea che la diaspora non è soltanto una dispersione geografica, ma un processo che implica la negoziazione dell'identità e un senso continuo di appartenenza verso molteplici luoghi, centrale nella comprensione delle comunità diasporiche che vivono in uno stato di esistenza culturale ibrida²³.

Le comunità di diaspora spesso mantengono forti legami con le proprie origini, costruendo una memoria collettiva attraverso racconti, rituali, pratiche culturali e lingue. Tuttavia, questi legami non sono statici, bensì si evolvono, influenzati dalle esperienze di vita nei nuovi contesti. La fluidità delle identità all'interno delle diaspore si traduce in un'eterogeneità di esperienze che può manifestarsi in modi diversi a seconda delle circostanze storiche e sociali.

²⁰ MONGE Mathilde, MUNCHNIK Natalia, *L'Europe des diasporas*, Paris, Puf, 2019, pp. 24-25. pp. 20-22.

²¹ Ibidem, pp. 23-24.

²² AVTAR Brah, *Cartographies of Diaspora. Contesting identities*, London, Routledge, 1996.

²³ Ibidem, p. 80.

Come vedremo nel capitolo 2.1 i sefarditi livornesi prima del loro arrivo a Napoli negoziarono la loro identità, mettendo in discussione i punti caratterizzanti del loro reintegro: ne sono un esempio la volontà di erigere una sinagoga e l'attaccamento alla ritualità religiosa.

Il sociologo e attivista giamaicano Stuart Hall, in *Identity and Diaspora*, arricchisce questa prospettiva discutendo di come le identità diasporiche siano caratterizzate da un costante fluire e rinegoziare delle posizioni culturali. S. Hall evidenzia l'importanza della memoria e dell'immaginazione culturale nell'esperienza diasporica, posizionando le identità come costruzioni in continua evoluzione²⁴.

La diaspora può essere vista come un fenomeno globale, che coinvolge non solo gruppi storici come gli ebrei o i rifugiati *huguenots*, ma anche le migrazioni contemporanee causate da fattori economici, politici e ambientali²⁵. Le nuove tecnologie e i mezzi di comunicazione hanno reso più facili le connessioni tra le persone disperse, mantenendo vive le culture e facilitando gli scambi di idee e risorse.

Il sociologo Robin Cohen, esperto nei campi della globalizzazione, della migrazione e degli studi sulla diaspora, attraverso il suo libro *Global Diasporas: An Introduction*, esplora ulteriormente l'importanza della diaspora nel mondo contemporaneo, analizzando come le reti transnazionali mantengano vive le connessioni economiche, sociali e culturali con le terre d'origine. R. Cohen sostiene che queste comunità non solo preservano ma anche trasformano le loro identità in modi che rispondono alle sfide del multiculturalismo e della globalizzazione²⁶.

²⁴ HALL Stuart, *Essential Essays*, vol. 2, *Identity and Diaspora*, London, Duke University Press, 2019. Gli ebrei giunti a Napoli si trovarono a confrontarsi circa le modalità della loro convivenza sia nei confronti dei partenopei che delle loro diverse concezioni di appartenenza: come dimostra il conflitto religioso in merito alla scelta del rito da praticare cfr. TUFANO Roberto, ZOCCO Vincenzo, « Riformismo napoletano e diaspora. Un rito per la comunità ebraica del regno di Napoli, tra conflitto e soluzione regia (1741) », in *Annali della Facoltà di Scienze della Formazione*, vol. 22, 2023, pp. 43-61.

²⁵ Gli Ugonotti, noti per la loro adesione al calvinismo, furono al centro delle tensioni religiose in Francia nel XVI secolo, culminate nelle violente persecuzioni della notte di San Bartolomeo del 1572. Per approfondimenti, si rimanda a CROUZET Denis, *La nuit de la Saint-Barthélémy. Un rêve perdu de la Renaissance*, Paris, Fayard, 1994; CROUZET Denis, *Paris criminel, 1572*, Paris, Les Belles Lettres, 2024; JOUANNA Arlette, *La Saint-Barthélemy: les mystères d'un crime d'État, 24 août 1572*, Paris, Gallimard, 2007. Le tensioni sfociarono in conflitti prolungati fino all'Editto di Nantes del 1598, che garantì diritti ai protestanti. Tuttavia, la sua revoca nel 1685 portò a una diaspora simile a quella vissuta dagli ebrei spagnoli nel 1492, con l'emigrazione di circa 150.000-160.000 Ugonotti in vari paesi europei e nel Nuovo Mondo. Per ulteriori dettagli, si consiglia la consultazione dei lavori di BOISSON Didier et DAUSSY Hugues, *Les protestants dans la France moderne*, Paris, Belin, 2006; CABANEL Patrick, *Histoire des protestants en France, XVI^e-XIX^e siècles*, Paris, Fayard, 2012, p. 744. GARRISSON Janine, *L'Édit de Nantes et sa révocation, histoire d'une intolérance*, Paris, Le Seuil, 1985, per i dati crittografati; LABROUSSE Élisabeth, *La révocation de l'Édit de Nantes. Une foi, une loi, un roi?* Paris et Genève, Payot et Labor et Fides, 1985; KAPLAN Benjamin, *Divided by Faith: Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe*, Cambridge, Londres, Belknap Press, 2009.

²⁶ COHEN Robin, *Global Diasporas*, United Kingdom, Taylor & Francis Ltd, 2022.

Lo storico Howard M. Sachar, nel suo lavoro *Diaspora: An Inquiry into the Contemporary Jewish World*, offre una panoramica interessante su come la dispersione ebraica non sia un evento isolato, ma piuttosto un processo complesso che ha avuto inizio con la conquista babilonese e si è protratto nel tempo, fino alla distruzione del Regno di Giuda da parte dei Romani. Sachar suggerisce che la prima diaspora sia stata segnata proprio dall'assoggettamento babilonese, un evento che avrebbe profondamente influenzato l'identità e le pratiche religiose degli ebrei²⁷.

Questa visione si allinea con l'analisi della storica Anna Foa, che nel suo *Ebrei in Europa: dalla peste nera all'emancipazione* sottolinea come la storia dell'ebraismo nella diaspora si evolva in diverse fasi, caratterizzata dalla creazione di comunità ebraiche nel Mediterraneo e successivamente in Europa e nel resto del mondo²⁸. Questo approccio storico consente di vedere la diaspora non solo come un esilio fisico, ma come un processo di adattamento e di ricostruzione delle comunità, rappresentando quindi un elemento chiave nell'evoluzione culturale e sociale dell'ebraismo.

Il corso degli eventi che ha individuato sia i loro abitati sia i loro spostamenti andrebbe valutato all'interno della storia delle società prevalenti nelle quali essi hanno soggiornato, partendo dall'apprezzamento che la loro è storia di gruppo minoritario spesso in movimento.

La dispersione può avvenire anche a causa di un'ingiunzione dell'esilio da parte dei vincitori, come designato dal termine ebraico “*Galut*” (che indica esilio) ma può anche divenire uno strumento di spostamento volontario come nel caso dei mercanti. Al termine viene data spesso una connotazione negativa soprattutto nella letteratura profetica ebraica nel corso della quale il termine “dispersione” individuava un allontanamento obbligato dalla Terra Santa d'Israele. Tale credenza divenne un *leit motiv* del cristianesimo che identificò l'esilio degli ebrei come espressione di castigo divino per aver rifiutato di riconoscere il messia e la distruzione di Gerusalemme da parte dei romani è da leggersi tutta in chiave biblica tanto da essere riferita nella profezia di Osea²⁹.

²⁷ SACHAR Howard M., *Diaspora: An Inquiry into the Contemporary Jewish World*, New York, Harper & Row, 1985.

²⁸ FOA Anna, in *La Rassegna Mensile di Israel*, Vol. 74, No. 1/2, 2008, pp. 268-270; vedi anche FOA Anna, *Ebrei in Europa. Dalla peste nera all'emancipazione*, Roma, Laterza, 2004.

²⁹ La profezia di Osea è contenuta nell'Antico Testamento nella sezione dei testi profetici. Osea era un cittadino del Regno del Nord (o Regno di Samaria, o Regno d'Israele) che Dio ha scelto in qualità di profeta, purtroppo sono sconosciuti i suoi dati biografici, l'unica cosa certa riguarda che, per volere divino, il profeta prende in sposa una delle prostitute sacre del tempio pagano consacrato a Baal. La donna si chiama Gomer che darà tre figli al marito devoto, purtroppo l'idillio familiare si interromperà, poiché Gomer rientrerà nel tempio sacro e si offrirà come prostituta ai fedeli, che grazie all'unione con lei officeranno il rito al Dio Baal ed alla Dea Asharte, per

1.1.2. Diaspora: espulsioni e conseguenze.

La storiografia appare in contrasto con la teologia, la quale sostiene che la storia della diaspora ebraica, pur essendo estremamente vasta, è costellata di intrecci significativi e di eventi di grande rilevanza per la nostra analisi. In virtù di questo non può non considerarsi l'evento scatenante della diaspora sefardita che ebbe luogo nell'estate del 1492. Soltanto pochi mesi prima, il 2 gennaio, la caduta di Granada aveva segnato la fine del controllo musulmano in Spagna, rappresentando il culmine della lunga serie di campagne militari note come la Reconquista. I sovrani cattolici di Spagna, Ferdinando d'Aragona e Isabella di Castiglia, emisero un decreto di espulsione per tutti gli ebrei dai loro territori spagnoli. Questo provvedimento, firmato a Granada il 31 marzo dello stesso anno, fu fortemente sostenuto dal Consiglio della suprema inquisizione spagnola³⁰. In assenza di statistiche attendibili, gli storici stimano il numero di ebrei che lasciarono la Spagna nel 1492 a più di 100.000, forse circa 150.000 persone. Cercarono rifugio in Portogallo, nel Nord Africa e in Italia³¹.

I sovrani spagnoli poi espulsero gli ebrei residenti nei loro territori italiani. I circa 24.000 ebrei siciliani furono espulsi nel gennaio 1493. Molti di loro si rifugiarono nel regno di Napoli, ma ne furono espulsi nel 1510-1515, poi nel 1541. Gli ebrei provenienti dalla Spagna furono chiamati "sefarditi", perché in neoebraico Sefarad è la parola che designa la penisola iberica.

Gli ebrei del Portogallo non furono risparmiati da questa politica antiebraica. Il re del Portogallo Manuele I (1495-1521) decise nel dicembre 1496 di espellere gli ebrei prima di

ottenere un raccolto abbondante. La profezia riguarda, attraverso il linguaggio simbolico, il matrimonio con Gomer, la sposa infedele che rammenta la terra di Israele che tradisce il suo Dio divenendo pagana e si colloca nel periodo dell'VIII secolo a.C., durante un periodo di grande instabilità politica e sociale in Israele. La narrazione profetica assume il significato metaforico dell'amore di Dio per Israele, nonostante la sua infedeltà. Osea evidenzia la necessità di pentimento e ritorno a Dio, assicurando che, se il popolo rimedea, Dio paleserà compassione e ricostituirà la sua relazione con loro. Tra i temi principali ci sono la giustizia, la misericordia e la speranza di redenzione. La profezia di Osea indica un monito alle tribù israeliane di ritornare all'amore di Dio, dimenticando le divinità pagane. *Del Vecchio Testamento. Tradotto in lingua volgare con annotazioni di Monsignore Antonio Martini*, Arcivescovo di Firenze. Tomo vigesimo quarto che contiene le profezie di Daniele e di Osea, Firenze, appresso Giuseppe Rossi qu. Bortolo, 1786.

³⁰ Per un maggiore approfondimento sull'espulsione, vedi BAER Yitzhak, «A History of the Jews», *Christian Spain*, trad. dall'ebraico da SCHOFFMAN Louis, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia. 1978, vol. 2, pp. 424-439; LEROY Béatrice, *L'Expulsion des juifs d'Espagne, 1492*, Paris, Berg international, 1990. Sui sefarditi vedi: BENBASSA Esther, RODRIGUE Aron, *Histoire des Juifs sépharades. De Tolède à Salonique*, Seuil, Paris, 2002, pp. 3-26; MECHOULAN Henry (dir.), *Les Juifs d'Espagne, histoire d'une diaspora, 1492-1992*, Paris, Liana Levi, 1992.

³¹ CAFFIERO Marina, *Storia degli ebrei nell'Italia moderna. Dal Rinascimento alla Restaurazione*, Roma, Carocci editore, 2014, p. 79 ; CALAFAT Guillaume et GRENET Mathieu, *Méditerranées : une histoire des mobilités humaines (1492-1750)*, Paris, Le Seuil, « Points », 2023, p. 101. Si stima che almeno 10.000-15.000 rifugiati ebrei siano arrivati in Italia, ma alcuni di loro si sono poi diretti nei porti del Nord Africa (PROSPERI Adriano, *Il seme dell'intolleranza. Ebrei, eretici, selvaggi: Granada 1492*, Roma-Bari, Laterza, 2022, p. 85).

cambiare immediatamente idea perché temeva di privare il suo paese di manodopera e contribuenti. Nella primavera del 1497 ordinò quindi la conversione degli ebrei e proibì agli ebrei e ai conversos, cioè agli ebrei convertiti al cattolicesimo, di lasciare il Portogallo. L'istituzione del tribunale del Sant'Uffizio in Portogallo nel 1547 provocò la partenza dal paese di molti marrani, nome dato ai conversos portoghesi³². Si stima oggi che circa 60.000 ebrei provenienti dalla penisola iberica si stabilirono dopo il 1492 nel Mediterraneo orientale, nell'Impero Ottomano, soprattutto negli anni 1500-1520³³. Poi, a partire dal 1630, l'Inquisizione portoghese perseguì i nuovi cristiani, molti dei quali erano conversos spagnoli.

Espulsioni ed esili portarono a un cambiamento nella geografia delle comunità ebraiche in Italia. Alla fine del XV secolo, prima del 1492, la metà dei 50.000 ebrei residenti in Italia risiedeva in Sicilia, un terzo al Centro e al Nord e il 17% in regioni meridionali diverse dalla Sicilia. L'espulsione degli ebrei dalla Sicilia nel gennaio 1493 e dal Regno di Napoli nel 1541 fece scomparire la presenza ebraica nell'Italia meridionale. Molti ebrei provenienti dalla Sicilia e dal regno di Napoli si trasferirono nel centro e nel nord del Paese, dove, a nord di Roma, viveva ormai la maggior parte della popolazione ebraica³⁴. Dopo il 1630 dei marrani provenienti dal Portogallo vennero a stabilirsi nelle città italiane dove vivevano ebrei e conversos come Livorno, Venezia³⁵.

Lo storico Jonathan Israel, noto per il suo lavoro sulla storia della diaspora ebraica, ha dedicato gran parte dei suoi studi verso la comprensione di come le comunità ebraiche abbiano interagito con le culture nazionali e hanno sviluppato le proprie identità³⁶. Per Israel è emerso chiaro quanto le reti sefardite, siano riuscite a estendersi su scala globale, abbracciando tutti e quattro i principali ambiti religiosi (cattolicesimo, protestantesimo, ortodossia orientale e Islam), e raggiungendo i domini delle sei maggiori potenze coloniali europee dell'epoca (Venezia, Portogallo, Spagna, Olanda, Inghilterra e Francia). Una ricerca, quella di Israel, che non solo contesta la teoria dello storico dell'ebraismo Cecil Roth (il quale sosteneva, ricorderemo, come gli ebrei fossero stati forze predominanti e dinamiche nel commercio prima

³² MARCOCCI Giuseppe, *I custodi dell'ortodossia. Inquisizione e Chiesa nel Portogallo del Cinquecento*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2004; PROSPERI Adriano, *Il seme dell'intolleranza...*, op. cit., pp. 117-119.

³³ CALAFAT Guillaume et GRENET Mathieu, *Méditerranées. Une histoire des mobilités humaines (1492-1750)*, Paris, Seuil, 2023, p. 101.

³⁴ CAFFIERO Marina, *Storia degli ebrei nell'Italia moderna...*, op. cit., pp. 19-21.

³⁵ Ibidem, pp. 29-46; MILANO Attilio, *Storia degli ebrei in Italia*, Torino, Einaudi, 1963. Sulla demografia degli ebrei d'Italia: ALLEGRA Luciano (dir.), *Una lunga presenza. Studi sulla popolazione ebraica italiana*, Torino, Silvio Zamorani editore, 2009.

³⁶ ISRAEL Jonathan, *Diaspora within a Diaspora, Jews, Crypto-Jews and the World of Maritime Empires (1540-1740)*, Oland, Brill, 2002.

del XV secolo, per poi trasformarsi in un elemento secondario nei secoli successivi), ma giustifica il senso di questo lavoro legato all'iniziativa borbonica di creare nella prima metà del Settecento una comunità ebrea nell'Italia meridionale « per accrescere così l'interno, come l'esterno commercio », dentro la cornice della complessa e innovativa riforma del nuovo regno di Napoli³⁷.

Dopo l'espulsione degli ebrei dalla Spagna nel 1492, molti sefarditi trovarono rifugio in Italia, dove furono inizialmente accolti in diverse città delle regioni settentrionali e centrali. Le autorità locali, come il duca di Ferrara e il Papa, riconobbero il potenziale economico dei nuovi arrivati, permettendo loro di stabilirsi e praticare il commercio. Questo portò alla creazione di fiorenti comunità ebraiche, come quella di Ancona e Ferrara, dove i sefarditi potevano continuare le loro tradizioni culturali e religiose. Tuttavia, alla metà del XVI secolo, la situazione cambiò drasticamente con l'inasprimento delle politiche anti-giudaiche da parte di Papa Paolo IV e altri governanti, che iniziarono a perseguire attivamente i convertiti al cristianesimo, i Marrani, e a limitare i diritti degli ebrei. Questo periodo di crescente repressione condusse a un'era di tensione e oppressione, con arresti e processi da parte dell'Inquisizione romana. Nonostante le avversità, alcune comunità, come quella di Ferrara, mantennero una certa autonomia e prosperità, grazie alle decisioni più tolleranti dei loro duchi³⁸. Questa complessa dinamica di accoglienza e repressione rifletteva la fragile posizione degli ebrei in Italia, che oscillava tra opportunità economiche e persecuzioni religiose, segnando un capitolo significativo nella loro storia europea³⁹.

Nella maggior parte delle città italiane in cui risiedevano, gli ebrei furono rinchiusi in un ghetto. Il primo ghetto fu aperto a Venezia nel sestiere di Cannaregio, dove ospitava diversi quartieri: il Ghetto Nuovo, aperto nel 1516, accolse ebrei italiani e usurai ebrei, soprattutto ashkenaziti, poi l'arrivo di mercanti ebrei sefarditi dall'Impero Ottomano portò Venezia per aprire il Ghetto Vecchio nel 1541⁴⁰. Il ghetto era una zona di segregazione imposta dalla legge agli ebrei senza distinzione di classe e delimitata da una barriera fisica costituita da muri nella

³⁷ ROTH Cecil, *Gli ebrei nel Rinascimento*, Philadelphia, Jewish Publication Society of America, 1964, p. xii. Per la riforma del Regno di Napoli cfr. AJELLO Raffaele, *Il problema della riforma giudiziaria e legislativa nel regno di Napoli durante la prima metà del secolo XVIII*, vol. I, La vita giudiziaria, Jovene, Napoli 1961. Per la cit., cfr. Archivio di Stato di Napoli (d'ora in poi ASN), *Segreteria d'Azienda*, fasc. 7, f. 2r.

³⁸ Ferrara fu un importante centro culturale e intellettuale ebraico fino alla fine del XVI secolo. Cedendo alle pressioni dell'Inquisizione romana, Alfonso II fece arrestare molti ebrei portoghesi accusati di essere stati circoncisi a Ferrara, poi, dopo l'annessione del Ducato di Ferrara allo Stato Pontificio nel 1598, fu aperto a Ferrara un ghetto nel 1624 (CAFFIERO Marina, *Storia degli ebrei nell'Italia moderna...*, op. cit., p. 45).

³⁹ ISRAEL Jonathan, *Diaspora within a Diaspora*, op. cit. pp. 9 - 11.

⁴⁰ CALIMANI Riccardo, *Storia del ghetto di Venezia*, Milano, Mondadori, 1995.

quale era previsto un ingresso controllato di giorno e chiuso di notte da una guardia cristiana il cui stipendio era pari alla responsabilità della comunità. La creazione di un ghetto era spesso accompagnata da misure discriminatorie: obbligo di portare, fuori dal ghetto, un segno distintivo come un cappello o un cappello giallo; divieto di accesso a determinate professioni e attività economiche (medicina, diritto, vendita di prodotti alimentari); obbligo di svolgere attività considerate degradanti (rammendo e vendita di oggetti o indumenti usati). Gli ebrei erano gravati di tasse e la loro esclusione da ogni forma di proprietà fondiaria (era loro vietato possedere le proprie case) rendeva difficili le loro condizioni di vita all'interno del ghetto.

Nel XVIII secolo, gli Stati italiani adottarono tre modelli distinti di ghettizzazione delle comunità ebraiche. Il primo modello prevedeva il ghetto come unica forma di gestione delle comunità ebraiche, come avveniva nel Ducato di Savoia e nello Stato Pontificio. Il secondo modello era di tipo ibrido: all'interno dello stesso Stato, alcune città avevano un ghetto mentre altre no. Esempi di questo modello si trovano nei Ducati di Mantova e di Modena e nel Granducato di Toscana, dove cinque città avevano ghetti, mentre altre, tra cui Livorno e Pisa, ne erano prive. Il terzo modello era esclusivo del Ducato di Parma, dove le sette comunità ebraiche non erano costrette a vivere in un ghetto, ma agli ebrei era proibito stabilirsi nella capitale⁴¹.

1.1.3. La diaspora sefardita nel XVIII secolo: un viaggio tra integrazione e identità in Italia

Nel corso del XVIII secolo, la diaspora sefardita in Italia si delineava come un fenomeno complesso e sfaccettato, che coinvolgeva dinamiche locali e internazionali. I sefarditi furono costretti a disperdersi in diversi paesi, creando una vasta rete di comunità che si estendeva attraverso l'Europa, il Nord Africa e il Levante⁴². In Italia, le città portuali come Livorno e Venezia e Napoli per meno di un decennio, divennero importanti centri di aggregazione per

⁴¹ GASPERONI Michaël, «Accueillir, expulser ou ségréguer? Les modes de gouvernement des populations juives d'Italie à l'époque moderne (fin XV^e-milieu du XVIII^e siècle)», ALAZARD Joëlle, BORELLO Céline, DESENCLOS Camille, SALESSE Fabien (dir.), *Communautés et mobilités en Méditerranée de la fin du fin du XV^e siècle au milieu du XVIII^e siècle*, Paris, Bréal, p. 106; dello stesso autore: «L'Italie des ghettos: normes, résistances et négociations», *Dix-septième siècle*, 2019, 282/1, pp. 3-20.

⁴² MÉCHOULAN Henry (dir.), *op. cit.*; ROTH Cecil, *A History of the Marranos*, The Jewish Publication Society of America, 1932 (quinta edizione nel 1974).

queste comunità, attratte dalle favorevoli condizioni economiche e da un miraggio di cambiamento delle proprie vite.

Durante il periodo moderno, i sefarditi in Italia mantennero vivi legami con le comunità ebraiche stabilite nelle reggenze del Nord Africa e del Levante. Questi legami erano di natura sia economica, sia culturale. Sul piano economico i sefarditi erano rinomati per il loro coinvolgimento nel commercio internazionale, essendo abili mercanti e naviganti, sfruttarono le loro connessioni familiari e comunitarie per il commercio di beni come spezie, tessuti, e altre merci preziose, che venivano scambiate attraverso le rotte mediterranee⁴³.

Dal punto di vista culturale, le famiglie sefardite in Italia non solo conservavano le proprie tradizioni religiose ma partecipavano anche a un vivace scambio intellettuale con altre comunità ebraiche e no. I sefarditi contribuirono in modo significativo alla produzione culturale dell'epoca, favorendo la circolazione di idee, libri e manoscritti che arricchirono il panorama intellettuale del tempo⁴⁴.

Tra i testi che si scambiavano con maggiore intensità vi erano quelli di tipo religioso, in particolare il Talmud, sopravvissuti alla scure della Controriforma e i testi editi dalla tipografia ferrarese di Usque, che a distanza di secoli venivano ancora scambiati⁴⁵.

Questa interazione non era unidirezionale, influenze reciproche erano evidenti nelle pratiche religiose, negli stili di vita e nelle espressioni artistiche. La capacità dei sefarditi di adattarsi e prosperare, mantenendo al contempo la propria identità culturale e religiosa, li rese

⁴³ Per una sintesi delle reti dei sefarditi italiani nel Mediterraneo e oltre: CALAFAT Guillaume et GRENET Mathieu, *op. cit.*, pp. 101-112; TRIVELLATO Francesca, *Corail contre diamants. De la Méditerranée à l'océan Indien au XVIIIe siècle*, Paris, Seuil, 2016.

⁴⁴ Tra i testi scambiati con maggiore intensità figuravano quelli di natura religiosa, in particolare diverse edizioni del Talmud, che riuscirono a sopravvivere alle pesanti censure imposte dalla Controriforma. Un ruolo significativo in questo scambio di conoscenze fu svolto dalla tipografia ferrarese di Usque, i cui testi, anche a distanza di secoli, continuarono a essere diffusi e ricercati. Questi materiali non solo attestano la resilienza della cultura e della tradizione ebraica, ma evidenziano anche l'importanza degli scambi culturali e intellettuali che hanno attraversato le epoche, mantenendo viva la memoria e l'identità di comunità spesso perseguitate. Per cui si rimanda agli studi di BUSI Giulio, *Libri ebraici a Mantova. Le edizioni del XVI secolo nella biblioteca della Comunità ebraica*, Firenze, Cadmo, 2003; DE ROSSI Giovanni Battista, *Dizionario storico degli autori ebrei e delle loro opere*, Verona, Nabu Press, 2013; MERCANTE Vincenzo, *I sefarditi. Saggi ministri di califfi e re*, Alinari IDEA, 2006. SAY Pierre (a cura di), *Storia mondiale degli ebrei dall'antichità ai giorni nostri*, Laterza, 2021. ASHER Salah, «Il resto di Israele: la letteratura degli ebrei del Settecento tra integrazione e isolamento», *La Rassegna Mensile di Israele* (3)/2007, pp. 73-83.

⁴⁵ Tali informazioni si possono trovare in BUSI Giulio, *Libri ebraici a Mantova. Le edizioni del XVI secolo nella biblioteca della Comunità ebraica*, Firenze, Cadmo, 2003; DE ROSSI Giovanni Battista, *Dizionario storico degli autori ebrei e delle loro opere*, Verona, Nabu Press, 2013.

un esempio di resilienza e integrazione, vitali per la comprensione delle dinamiche sociali dell'Italia meridionale nel XVIII secolo⁴⁶.

Un dato interessante, riguardo la resilienza e gli adattamenti dei sefarditi, può essere quello di notare come, nell'epoca dell'espansione della comunità ebraica europea durata più di un secolo 1570-1713, la crescita e l'espansione della popolazione furono pressoché universali e ancora più straordinariamente in contrasto con le tendenze demografiche generali dell'Europa⁴⁷.

Nella maggior parte del Vecchio Continente, escludendo la Gran Bretagna e l'Irlanda, nel corso del diciassettesimo secolo, la popolazione ha attraversato un periodo di stagnazione. L'arresto della crescita demografica, singolare per l'età moderna, fu sentito notevolmente nell'Europa centrale in particolare a causa della Guerra dei Trent'anni, ma anche in Spagna, in Polonia, e in Italia, Paesi dove i nuovi cristiani e gli ebrei riuscirono a espandere notevolmente il loro ruolo⁴⁸.

Durante il diciassettesimo secolo gli ebrei europei riportarono non solo un incremento persistente ma anche, in quasi tutti i paesi in cui avevano il permesso di vivere, un grande consolidamento demografico in percentuale nei confronti della popolazione complessiva autoctona.

In molte aree della Polonia della Germania, della Boemia e della Moravia, infatti, questo incremento fu eclatante, ma lo stesso lo possiamo dire per il Bel Paese, infatti a Venezia, Livorno e nei Paesi Bassi, precisamente ad Amsterdam, gli ebrei ebbero una triplicazione della popolazione. A Livorno, per esempio, il numero degli ebrei passò da 134 nel 1601 a 1250 nel 1645 e a 3 687 nel 1738. A metà del XVII secolo, più di 2.000 membri costituivano la più grande comunità sefardita d'Europa dopo quella di Amsterdam. Rappresentava tra il 7 e il 13,5% della popolazione livornese tra l'inizio del XVII secolo e la fine del XVIII secolo.⁴⁹

Un ulteriore dato interessante da considerarsi in comparazione con le città europee, per l'esattezza con Amsterdam è che, nel periodo che va dal 1640 al 1700, la popolazione ebrea

⁴⁶ I testi in merito all'adattamento dei Sefarditi e degli ebrei in Italia consultati sono CASTALDINI Alberto, La rappresentazione della società ebraica in Italia nella recente storiografia sull'età moderna. *Historical yearbook*, 12(XI-XII) / 2015, 105-121; LAVENIA Vincenzo, *Una storia di relazioni: gli ebrei in Italia in un libro di Marina Caffiero*, Società e Storia, Franco Angeli, 2016, pp. 151-158; CAFFIERO Marina, *Storia degli ebrei nell'Italia moderna...*, op. cit.; MAIFREDA Germano, *Italya. Storia di ebrei, storia italiana*, Bari- Roma, Laterza, 2021.

⁴⁷ ISRAEL Jonathan, *Diaspora within a Diaspora...*, op. cit.

⁴⁸ DUPAQUIER Jacques et BARDET Jean-Pierre (dir.), *Histoire des populations de l'Europe*, t. 1, *Des origines aux prémices de la révolution démographique*, Paris, Fayard, 1997.

⁴⁹ CAFFIERO Marina, *Storia degli ebrei nell'Italia moderna...*, op. cit., p. 53.

ebbe un incremento dal 2% al 6%, mentre, nel periodo compreso fra il 1713 e il 1750, invece, si registrò un netto deterioramento della posizione demografica degli ebrei europei, nonostante in molte regioni la crescita continuò anche a un ritmo notevolmente inferiore⁵⁰.

Tuttavia, a partire dalla metà del diciottesimo secolo, la popolazione europea nel suo complesso riiniziò a crescere in modo tale che, se si escludono i territori orientali della Polonia, l'incremento demografico rimase nettamente inferiore a quello complessivo⁵¹. La maggior parte dell'incremento numerico si accompagnerà alla caratteristica della dispersione geografica, dato questo che mira ad inoltrare la presenza ebraica nelle campagne e nelle cittadine. Tale fenomeno interessa in modo particolare l'Europa, mentre negli Stati italiani si ha un processo di contrazione soprattutto all'interno dei centri urbani ebraici principali.

Gli studi demografici sulla popolazione sefardita indicano dopo il 1713 un fenomeno storico che, purtroppo, non ha attirato a sufficienza l'attenzione degli studiosi. In qualche misura il processo di contrazione si ebbe un po' ovunque, soprattutto a Venezia, uno dei principali centri della diaspora, unitamente a Livorno, Ancona e Ferrara, che saranno oggetto di studio nel terzo capitolo e che in questa sede saranno utili in qualità di cornice storica introduttiva⁵². Gli ebrei d'Italia erano circa 26.800 nel 1700, pari allo 0,2% della popolazione italiana, e 34.300 nel 1800 (0,19% della popolazione)⁵³. Sempre seguendo questo sentiero, si delineeranno brevi note per comprendere la struttura di tali centri, iniziando da Venezia, che con il suo storico ghetto ebraico ospitò una fiorente comunità sefardita.

⁵⁰ I dati citati sono contenuti in FOA Anna, *Ebrei in Europa. Dalla peste nera all'emancipazione*, Bari-Roma, Laterza, 2008; FOA Anna, *Ebrei in Italia*, Bari-Roma, Laterza, 2022; ISRAEL Jonathan I., *European Jewry in the age of mercantilism*, Oxford, Oxford University press, 1985, trad. it. a cura di ARGANESE Giovanni, *Gli ebrei d'Europa in età moderna*, Bologna, Il Mulino, p. 293 e ss.

⁵¹ DUPAQUIER Jacques et BARDET Jean-Pierre (dir.), *Histoire des populations de l'Europe*, t. 2, *La révolution démographique 1750-1914*, Paris, Fayard, 1998.

⁵² Gli ebrei sefarditi veneziani erano attivi nel commercio e nell'artigianato, contribuendo alla vita economica della Repubblica. Pur essendo limitati nelle libertà di movimento e nelle interazioni sociali, riuscivano a mantenere un buon livello di coesione culturale, favorendo la crescita intellettuale e religiosa della comunità. Un ulteriore nucleo analitico interessante dal punto di vista storico sociale fu Livorno che divenne uno dei centri principali per gli ebrei sefarditi in Italia, grazie a un contesto legislativo molto favorevole. Il Granducato di Toscana, infatti, grazie all'emanazione delle Leggi Livornine diffuse nel XVI secolo, concesse ampi privilegi agli ebrei, inclusi diritti di residenza e attività commerciale senza obblighi di convertimento forzato al cristianesimo. Nel XVIII secolo, Livorno aveva una delle comunità sefardite più grandi e prosperose d'Italia, che operava principalmente nel commercio marittimo, con collegamenti fino al Nord Africa, al Levante e alle Americhe. La presenza sefardita portò all'arrivo di banche, artigianato, commercio di beni di lusso e attività editoriali, che resero la città un polo culturale e commerciale. Le città di Ancona e Ferrara punti di insediamento per la diaspora sefardita. Ancona, sotto lo Stato Pontificio, rappresentava un'eccezione, in quanto gli ebrei erano soggetti a forti restrizioni, ma, nonostante ciò, la comunità sefardita vi rimase attiva, soprattutto nelle attività finanziarie. A Ferrara, invece, gli ebrei sefarditi beneficiarono di una certa tolleranza e svilupparono attività economiche e intellettuali notevoli (CAFFIERO Marina, *op. cit.*).

⁵³ DELLA PERGOLA Sergio, « La popolazione ebraica in Italia nel contesto ebraico globale », *Storia d'Italia. Annali XI: Gli ebrei in Italia* ed. VIVANTI Corrado, vol. II, Torino, 1997, pp. 903-5, 918-20.

Tali dati demografici, possono rappresentare un ottimo tassello utile per cercare di comporre e comprendere il complesso mosaico della diaspora sefardita e del concetto di comunità, tenendo conto che gli ebrei sefarditi in Italia mantennero legami con le comunità ebraiche sparse per l'Europa.

In accordo con la storica Marina Caffiero, risulta particolarmente interessante analizzare la complessità e le contraddizioni che caratterizzano l'inclusione della cultura non ebraica, sia cattolica che laica, nei confronti degli ebrei sefarditi. Questo tema, infatti, apre a una riflessione più ampia sui rapporti interculturali e sulle dinamiche storiche che hanno influenzato l'identità sefardita nel contesto di una società che, pur cercando di integrare diverse tradizioni, ha spesso manifestato ambivalenze e tensioni. La questione invita a considerare non solo le forme di accettazione, ma anche i pregiudizi e le resistenze che possono emergere nel processo di inclusione⁵⁴.

Indubbiamente il Settecento rappresenta il secolo che contiene, in breve, non solo i riferimenti all'emancipazione e alla libertà e all'uguaglianza, ma avvia anticipatamente le questioni riguardanti il problema ebraico, che vanno incluse all'interno dei differenti piani, economico, giuridico e teologico.

1.1.4. Antiebraismo: dinamiche e relazioni tra ebraismo e mondo cattolico

È interessante considerare, anche se in modo sintetico, i rapporti tra il mondo cattolico e la comunità sefardita. Nella presente analisi, tali rapporti non saranno esaminati esclusivamente in relazione alle trasformazioni interne del cattolicesimo e alle sue fragilità ideologiche, politiche e teologiche. Invece, ci si prefigge di osservare questi legami all'interno della complessa cornice del contrasto esistente tra le diverse correnti cattoliche. Inoltre, si intende approfondire il ruolo svolto dagli ebrei nell'economia e come tale ruolo abbia contribuito a evidenziare le tensioni tra Chiesa e Stato. Si potrebbe sostenere che la questione ebraica funge da cartina di tornasole per comprendere le fratture che caratterizzano il rapporto tra la Chiesa e lo Stato, non solo all'interno dello Stato Pontificio e degli altri stati cattolici, ma anche nell'ambito delle relazioni tra la Chiesa e i differenti Stati all'interno del contesto italiano. Questo approccio permette di mettere in luce le dinamiche di potere e le reciproche influenze che si sono sviluppate nel corso della storia.

⁵⁴ CAFFIERO Marina, *Storia degli ebrei nell'Italia moderna...*, op. cit., pp. 123-161.

Marina Caffiero mette in luce un aspetto importante delle dinamiche interne al cattolicesimo in relazione all'ebraismo. Sostiene che l'avvicinamento al mondo ebraico non debba essere interpretato semplicemente attraverso il prisma delle trasformazioni socioeconomiche o culturali più ampie, ma piuttosto come una questione che emerge da conflitti ideologici e teologici interni al cattolicesimo stesso⁵⁵.

Questo implica che, al suo interno, esistono correnti diverse che riflettono visioni contrastanti sul ruolo degli ebrei e sulla loro posizione nell' "economia della salvezza"⁵⁶. Nel corso della storia alcuni gruppi cattolici, come i filogiansenisti e i riformatori ecclesiastici, hanno cercato di ripristinare un cristianesimo più puro e originario, mostrando un atteggiamento favorevole nei confronti dell'ebraismo e del recupero delle leggi ebraiche.

Le tensioni interne evidenziano che non c'era un'univocità di pensiero all'interno della Chiesa cattolica riguardo alla relazione con gli ebrei. Infatti, il filosemitismo che emergeva in questi contesti era radicato in conflitti tra dissidenti e le chiese ufficiali, rivelando una frattura profonda che riguardava non solo questioni dottrinali, ma anche le aspirazioni di riforma e di ritorno a valori fondamentali del cristianesimo. Questo approccio consente di comprendere meglio le complessità del rapporto storico tra cattolicesimo ed ebraismo, evidenziando le sfide che hanno plasmato tali interazioni nel tempo⁵⁷.

La complessità delle reti relazionali cattoliche filoebraiche, le quali aspiravano alla conversione degli ebrei, soprattutto considerando la dimensione dottrinale insita nel destino finale dell'uomo. Tuttavia, pur avendo un intento assimilazionista e non inclusivo, simile alle riforme giuseppine, queste posizioni furono interpretate in maniera favorevole, ma andarono contro la Chiesa cattolica più oltranzista, che mostrava un atteggiamento critico nei confronti dell'ebraismo.

In questo contesto, sarà importante osservare come l'atteggiamento della Chiesa cattolica, nelle sue espressioni più radicali, risentisse di una mancata volontà di aprirsi all'altro,

⁵⁵ CAFFIERO Marina, *Storia degli ebrei nell'Italia moderna...*, op. cit., p. 184.

⁵⁶ Ibidem.

⁵⁷ Per approfondire le tensioni interne della Chiesa cattolica riguardo alla relazione con gli ebrei, così come il filosemitismo e le sue radici nei conflitti dottrinali e nelle aspirazioni di riforma, si possono considerare i seguenti riferimenti bibliografici: GAGER John C., *Anti-Judaism and the Christian Myth*, New York, Oxford Press 1992; LEIGHTON Cristopher M., LEHMANN Daniel, *Jewis Christian relations in historical perspective*, New York, Routledge- Taylor & Francis Group, 2001. ADLER Alexandra, "Judaism's christianity: Cohen and Rosenzweig on the relationship between judaism and Christianity", in *Judaism's Christianity Journal of Jewish Thought & Philosophy* 25 (2017), pp. 232–255; CARROL James, *Constantines sword: the church and the Jews: a history*, Boston Houghton Mifflin Co., 2001. BOYARIN Daniel., « Judaism as a free, footnotes to John Howard Yoder's the Jewish- Christian Schism revisited », *Crosscurrent*, vol. 56, no. 4, 2007, pp. 6–21.

sviluppando un forte sentimento contro la nuova conoscenza culturale, in particolare verso la cultura ebraica. La paura che la religione ebraica potesse allontanare i cattolici dalla Chiesa portò a un annullamento delle conoscenze riguardanti la cultura ebraica, ignorando così le basi della mistica ebraica, le quali si fondano principalmente su due direttrici: il messianismo e la Qabbalah⁵⁸

In tale impostazione vi sono in germe i futuri comportamenti oltranzisti di una parte della Chiesa che puntava alla riconquista e alla conversione degli ebrei. Ha sperimentato nel XVIII secolo un irrigidimento antiebraico che ha portato a una politica che ha inizio dal pontificato di Benedetto XIV sino ad arrivare a Papa Pio VI, mantenendo quel filo rosso che condurrà ai papati ottocenteschi e che darà origine all'antisemitismo moderno⁵⁹

In questo senso si vuole operare una sosta nella radura affinché sia comprensibile, seppur in maniera sintetica, la differenza esistente fra antiebraismo e antisemitismo, con la consapevolezza di offrire una semplificazione della complessità che investe tale tema.

La differenza tra i due termini non attiene solo al lessico ma ha radici ben più profonde, in tal senso si vuol citare Anna Foa la quale dichiara che

« La differenza tra le due categorie è profonda. Nel primo caso, nella polemica di radice anti giudaica, l'ebreo è combattuto fino a che resta tale e non sceglie la conversione. Nel secondo caso, l'ebreo resta tale qualsiasi sia la religione che professa. Nel primo caso, l'ebreo è oggetto di ostilità per quello che crede, nel secondo caso per quello che è. Nel primo caso, l'identità ebraica è provvisoria, soggetta a mutazioni. Nell'altro, è definitiva, naturale. Sono due diversi paradigmi

⁵⁸ LIEBES Yehuda, *Studies in Jewish Myth and Jewish Messianism*, New York U. P., Albany (NY), 1993; SCHOLEM Gershom, *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*, Schocken, New York (NY) 1995; IDEL Moshe, *Messianic Mystics*, Yale U. P., New Haven (CT)-London 1998 (trad. it. Mistici messianici, Adelphi, Milano 2004). Per quanto riguarda la Qabbalah si rimanda agli studi di SCHOLEM Gershom, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Il Saggiatore, Milano 1965 (e ristampe recenti; trad. it. di Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen, Metzner, Frankfurt a/M 1957); SCHOLEM Gershom, *Le origini della Kabbalà*, Il Mulino, Bologna 1973 (trad. it. di Ursprung und Anfänge der Kabbala, De Gruyter, Berlin 1962); SCHOLEM Gershom, *La Cabala*, Mediterranee, Roma 1982 (trad. it. di Kabbalah, Quadrangle-New York Times Book Co., New York [NY]-Jerusalem 1974); IDEL Moshe, *Cabbalà, nuove prospettive*, Giuntina, Firenze, 1996 (trad. it. di Kabbalah: New Perspectives, Yale U.P., New Haven [CT]-London 1988); BUSI Giulio, *La Qabbalah*, Laterza, Roma-Bari 1998; DAN Joseph, *La cabbalà. Breve introduzione*, Cortina, Milano 2006 (trad. it. di Kabbalah: a Very Short Introduction, Oxford U. P., Oxford 2006). Per i testi, in italiano vi è *l'antologia Mistica ebraica. Testi della tradizione segreta del giudaismo dal III al XVIII secolo*, a cura di BUSI Giulio ed LOEWENTHAL Elena, Einaudi, Torino 1995.

⁵⁹ CAFFIERO Marina, *Storia degli ebrei nell'Italia moderna...*, op. cit., pp. 167-170.

interpretativi dell'identità ebraica, che tuttavia hanno presentato nella storia sovrapposizioni e intrecci, rendendo difficile agli studiosi tracciare linee di confine nette e ben delimitate »⁶⁰.

Nell'antiebraismo si consolidano, tra Cinquecento e Seicento, modelli iconografici che rappresentano l'ebreo come individuo dal naso adunco, dedito all'usura e considerato un traditore di Cristo. Tali stereotipi, già radicati nel Medioevo, trovano ampia diffusione nelle arti visive – dalla pittura religiosa alle stampe popolari – soprattutto nei Paesi Bassi e nell'Europa tedesca, dove circolano ritratti e caricature che ne enfatizzano i tratti fisici e morali⁶¹. Un esempio emblematico è l'immagine della scrofa che allatta i suoi piccoli insieme a bambini ebrei, utilizzata da Lutero nel suo feroce pamphlet contro gli ebrei, *Von den Jüden und iren Lügen (Degli ebrei e le loro menzogne)*, pubblicato nel 1543. In questo scritto, dove gli ebrei non sono percepiti come una "razza", ma come membri di una comunità che ha crocifisso Cristo, Lutero cercava di convertire il popolo ebraico alla sua religione, ma al contempo contribuì a perpetuare e rafforzare lo stereotipo negativo e la demonizzazione degli ebrei, elementi che hanno plasmato e consolidato un'immagine distorta e angosciata della comunità ebraica nel corso della storia⁶².

L'odio contro gli ebrei fu inizialmente religioso, poi in Spagna, dalla metà del XV secolo, assunse una dimensione biologica con la nozione di *limpieza de sangre*. Fu nel 1879 che il libellista giudeofobo Wilhelm Marr coniò il termine "antisemita" in *Der weg zum siege des Germanentums über das judenthum* (La strada verso la vittoria del germanesimo sull'ebraismo)⁶³. Ebbe inizio così uno iato all'interno del mondo cattolico riguardo la questione ebraica da un lato le posizioni oltranziste dello Stato Pontificio e dall'altro la volontà di accoglienza di alcuni prelati e clericali maggiormente vicini alla comunità, in grado di comprendere ciò che veniva vissuto dall'ebreo della diaspora.

Il rapporto tra l'istituzione ecclesiastica e la comunità ebraica è caratterizzato da una serie di rotture e compromessi. In questo contesto, Laura Luzi osserva che la presenza degli ebrei sembra richiedere una giustificazione continua, derivante più dalla tolleranza di entità

⁶⁰ FOA Anna, "Antisemitismo e antiggiudaismo", in Enciclopedia Italiana Treccani VII Appendice, [https://www.treccani.it/enciclopedia/antisemitismo-e-antigiudaismo_\(Enciclopedia-Italiana\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/antisemitismo-e-antigiudaismo_(Enciclopedia-Italiana)/)

⁶¹ LIPTON Sara, *Dark Mirror: the medieval origins of anti-jewish iconography*, New York, Metropolitan Books, 2014, p. 488.

⁶² PROSPERI Adriano, *Il seme dell'intolleranza...*, op. cit., p. 122.

⁶³ LEWIS Bernard, *Sémites et antisémites*, Paris, Fayard, 1987, pp. 98-103.

esterne che da un diritto intrinseco. Questo porta a una comprensione della presenza ebraica che spesso si fonde con considerazioni teologiche o utilitaristiche⁶⁴.

La dinamica delle conversioni degli ebrei nell'Italia della Controriforma può essere letta come un Giano bifronte. Se da un lato la conversione rappresentava per l'ebreo la possibilità di accedere a una maggiore inclusione nella società cattolica, dall'altro rifletteva una strategia ecclesiastica volta a ridurre al minimo i contatti religiosi tra cristiani ed ebrei⁶⁵. L'Inquisizione temeva che testi e dottrine ebraiche – dal Talmud alla Cabala lurianica – potessero influenzare i cattolici, diffondendo concetti percepiti come pericolosi, come la trasmigrazione delle anime (gilgul), presente nella mistica ebraica. Tali timori alimentarono la censura sistematica dei testi ebraici e l'imposizione della conversione come mezzo per arginare il dialogo interreligioso⁶⁶. In questo contesto di crescente ossessione per la purezza dottrinale, il pensiero di figure come Giordano Bruno, la cui filosofia ermetica e naturalistica fu letta anche attraverso il prisma di influenze cabalistiche ed ebraiche, divenne emblematico della tensione tra nuove correnti intellettuali e l'ortodossia cattolica. La storiografia, da Frances Yates (1964) – che sottolineò il legame tra Bruno e tradizioni cabalistiche – a Ingrid Rowland (2008), che ridimensiona tale connessione, mostra come il suo processo e la sua condanna riflettano più in generale il clima di diffidenza verso qualsiasi dottrina percepita come eterodossa, piuttosto che una condanna mirata alla Cabala⁶⁷.

Molti cattolici, temendo di essere associati a teorie di potenziale complicità, si presentavano nei luoghi preposti a tale giurisdizione per denunciare gli ebrei con cui avevano interagito. In questo clima, il dialogo divenne sempre più difficile. Alcuni membri della comunità ebraica, consapevoli di questa tensione, preferivano negare qualsiasi coinvolgimento. Altri, per rimanere nelle città, si sottoponevano a convertire, dando vita a un meccanismo che rifletteva un parallelo tra la tolleranza espressa verso gli ebrei e l'isolamento che caratterizzava

⁶⁴ LUZI Laura, «Inviti Non Sunt Baptizandi. La Dinamica Delle Conversioni Degli Ebrei», *Storia Mediterranea*, Anno IV, n. X, agosto 2007, pp. 225-270.

⁶⁵ TEDESCHI John, *The Prosecution of Heresy: Collected Studies on the Inquisition in Early Modern Italy* Binghamton, MRTS, 1991, pp. 87-102.

⁶⁶ IDEL Moshe, *Kabbalah: New Perspectives*, Yale University Press, 1988, pp. 205-230.

⁶⁷ YATES Frances A., *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Chicago, University of Chicago Press, 1964, pp. 283-300, individua nell'opera bruniana una forte assimilazione di temi cabalistici, inclusa la dottrina della trasmigrazione dell'anima, come parte di una più ampia sintesi tra ermetismo, magia naturale e filosofia rinascimentale. Più cauta è la lettura di ROWLAND Ingrid, *Giordano Bruno: Philosopher/Heretic*, New York, Farrar, Straus and Giroux, 2008, pp. 189-201, che pur riconoscendo la presenza di riferimenti ermetici e suggestioni cabalistiche, sottolinea come le accuse a Bruno da parte del Sant'Uffizio derivassero soprattutto dalla sua cosmologia infinitista e dal rifiuto di dogmi centrali dell'ortodossia cattolica, piuttosto che da un'adesione organica alla Cabala.

la vita nel ghetto. Inoltre, il fenomeno dei cosiddetti 'battesimi forzati' rappresentava un ulteriore strumento di conversione⁶⁸. Questi sacramenti non riflettevano una scelta libera dei genitori, ma invece si dividevano in tre categorie principali: l'amministrazione furtiva del battesimo a bambini senza il consenso dei genitori; l'offerta alla Chiesa di parenti ebrei che non intendevano convertirsi; e infine, la denuncia da parte di neofiti di ebrei che, pur mostrando interesse per la conversione, non portavano mai a termine questo processo⁶⁹.

I battesimi forzati venivano definiti tali poiché effettuati in modo coercitivo. I neobattezzati venivano spesso separati dalla propria famiglia d'origine, a meno che l'intero nucleo familiare non decidesse di convertirsi. In questo contesto, anche i parenti avevano un ruolo: talvolta offrivano i loro familiari per farli battezzare. Questi "offerti" venivano frequentemente prelevati forzatamente dalle loro abitazioni, spesso durante le ore notturne, e una volta battezzati non potevano più tornare a vivere con i non cattolici. Tale costrizione privava il popolo ebraico della propria identità e contribuiva alla disgregazione delle famiglie.

Marina Caffiero ha evidenziato che non si trattava di eventi sporadici poiché tali battesimi si attestano al numero di 1197 dal 1614 al 1797, inoltre lo studio in analisi, sotto molti aspetti ha voluto rispondere a distanza di secoli allo studio di Ibn Verga⁷⁰ in particolare nel testo da lui striato intitolato *Shevet Yehuda*⁷¹ nel quale l'autore narra le vicissitudini che ha dovuto affrontare l'ebreo sefardita e il suo ministro di culto per consentire che venisse riconosciuta la propria identità mettendo in campo tutte le loro risorse e in molti casi arrivando a vere e proprie controversie legali.

⁶⁸ CAFFIERO Marina, *Battesimi forzati. Storia di ebrei, cristiani e convertiti nella Roma dei papi*, Roma, Viella, 2004, pp. 3–32, 85–113 e 145–160.

⁶⁹ POUTRIN Isabelle, *Les convertis du pape. Une famille de banquiers juifs à Rome au XVI^e siècle*, Paris, Seuil, 2023, pp. 187-199. RUDT DE COLLEBERG Wipertus, «Le baptême des juifs à Rome de 1614 à 1798 selon les registres de la "Casa dei Catecumeni". Première partie: 1614-1676», *Archivum Historiae Pontificiae*, vol. 24, 1986, pp. 91-231; dello stesso autore: «Le baptême des juifs à Rome de 1614 à 1798 selon les registres de la "Casa dei Catecumeni". Deuxième partie: 1676-1730», *Archivum Historiae Pontificiae*, vol. 26, 1987, pp. 105-131.

⁷⁰ Verga Ibn Solomon nacque a Hebron nel 1460 e morì nel 1554. Le notizie sulla sua vita sono assai frammentate. Fu uno storico e scrittore, ricoprendo diversi incarichi offerti dalle comunità ebraiche spagnole, tra cui la raccolta di fondi per il riscatto dei prigionieri di Málaga (Shebet Yehudah, § 64) e un viaggio a Lisbona, in Portogallo, dove fu testimone oculare del massacro del 1506 (*ibidem*, § 60). Tali eventi sono descritti nel suo testo "Shevet Yehudah", scritto durante la sua fuga in Turchia. Il libro documenta le persecuzioni subite dagli ebrei in differenti paesi e epoche, con un'analisi di 64 perseguiti, oltre a narrazioni di controversie e un resoconto delle usanze ebraiche in vari luoghi. Ibn Verga cerca di affrontare il problema del perché gli ebrei, in particolare quelli spagnoli, abbiano sofferto di persecuzioni più di altri popoli. Fornisce diverse spiegazioni, tra cui la superiorità degli ebrei ("Il Signore corregge chi ama": Proverbi 3:12) e, principalmente, la loro separazione dai cristiani riguardo alle norme alimentari; considera i loro guai anche come una punizione per i peccati commessi. In generale, Ibn Verga non cerca di nascondere le colpe degli ebrei, a volte addirittura esagerandole, cfr. GOTTHEIL Richard, SELIGOHN MAX, Ibn Verga, "Solomon" in Jewish Encyclopedia <https://jewishencyclopedia.com/articles/8029-ibn-verga-solomon>

⁷¹ VERGA Ibn Solomon, *Shevet Yehudah*, Amsterdam, Proops Selomoh Ben Yosef, 1709.

L'Archivio di Stato di Napoli rappresenta l'origine da cui è nato questo lavoro: il fondo “Nazione Ebraica” portato alla luce dallo storico V. Giura, contiene numerose controversie legali che riguardano i diversi aspetti della vita quotidiana. Si spazia dal commercio⁷² fino alle questioni religiose⁷³, che spesso sfociavano in dispute legali⁷⁴.

Per una maggiore completezza, è importante notare che le posizioni antiebraiche non riguardavano soltanto la Chiesa cattolica, ma si erano infiltrate anche nella cultura illuministica, generando ambiguità e divisioni culturali. Un luogo comune da 'smascherare' è l'idea che l'antisemitismo fosse assente durante l'illuminismo. Come osservato dal rabbino Arthur Hertzberg, Voltaire occupava una posizione centrale in questo contesto e criticava il giudaismo, ricollegandosi alla visione negativa della religione⁷⁵.

Lo storico Marco Minerbi mette in luce che le critiche di Voltaire agli ebrei si riferivano prevalentemente agli ebrei dell'antichità, come descritti nella Bibbia. Le sue affermazioni contro di loro si intrecciavano con la sua opposizione al cristianesimo. Anche se manca un'analisi sistematica, e nonostante esistano opere specifiche che trattano il giudaismo nella sua

⁷² La controversia a cui ci si riferisce riguarda la tematica delicatissima delle macellazioni in particolare nel Regno di Napoli, in cui come si legge nel documento archivistico: « Don Agostino Tipaldi che conferisca con Pietro Contegna circa la maniera di terminare le differenze succedute a ragione del macello ebreo e facciano relazione. Essendosi fatte dal delegato della nazione ebraica Don Pietro Contegna, a distanza della medesima, delle rappresentazioni toccante a varie molestie che il macellaro di essa nazione si lamenta di aver sofferto da parte degli ufficiali della città di Napoli » in ASN/ME 4402, f. 49/1. All'interno di questa controversia il passato giustiziere Vincenzo Caracciolo venne incarcerato perché accusato, da Pietro Contegna, di aver agito, senza possederne le possibilità, contro il macellaio ebreo, attraverso le mani del giustiziere di Casa Calanna. Qui possiamo ben notare che oltre allo scontro tra ebreo e cristiano, emerge anche quello tra cristiano e cristiano che vede in Don Pietro Contegna e nell'ex giustiziere Vincenzo Caracciolo i protagonisti, essendosi fatte dal delegato della nazione ebraica Don Pietro Contegna, a distanza della medesima, delle rappresentazioni toccante a varie molestie che il macellaro di essa nazione si lamenta di aver sofferto da parte degli ufficiali della città”, ASN/ME 4402, f. 49/1; cfr. GIURA Vincenzo (1978), *Gli ebrei e la ripresa economica del Regno di Napoli...*, op. cit., p. 60.

⁷³ Si tratta dell'accusa di circoncisione (tra ebreo e cristiano) da parte di cinque ebrei accusati di aver circonciso un giovane Cristiano in Viesti. Nel documento del Fondo si legge: « A Don Pietro Contegna 27 Aprile 1742. Persistendo S. M. nella sua prima risoluzione ha ordinato che si sfrattino cinque ebrei accusati di aver circonciso un cristiano, per il quale effetto gli si mandano nuovi passaporti e che rimandi indietro li vecchi divenuti inutili. Persistendo il re nella risoluzione presa il 31 del mese passato, e comunicata a V. E. primo del corrente toccante allo sfratto del Regno dei cinque ebrei, Giacobbo, Isacco ed Abramo Luzena fratelli ragusei e di un altro spoletino chiamato Elia, e dell'altro costantinopolitano chiamato Mordochai (caso che si ritrovi in codesta capitale », ASN/ME 4402, f. 36/1; cfr. GIURA Vincenzo, *Gli ebrei e la ripresa economica del Regno di Napoli...*, op. cit., p. 64.

⁷⁴ Il furto avvenuto all'interno della bottega dell'ebreo Raffaele Meschita « per la qualcosa essendovi accorsi il cancelliere e l'attuario della delegazione della nazione ebraica di accorse ancora il suddetto scrivano della vicaria, perché non ben si sapeva che tal negozio apparteneva agli ebrei e che per conseguenza non aveva a che farvi il tribunale della Vicaria » in ASN/ME 4402 f. 57. Il furto non era solo un atto criminoso, ma un evento che scrutava il delicato equilibrio tra diritto e discriminazione, evidenziando le sfide quotidiane che affrontavano gli ebrei e la loro vulnerabilità. Una chiara situazione di confusione giuridica, poiché non si sapeva se il tribunale della Vicaria avesse competenza su un negozio appartenente a un ebreo. Questo caso, quindi, oltre ad essere un evento di cronaca, è un indicativo delle tensioni sociali e delle ingiustizie sistemiche che hanno segnato la vita degli ebrei durante il loro reintegro nel Sud Italia.

⁷⁵ HERTZBERG Arthur, *The French enlightenment and Jews*, New York, Columbia University Press, 1968.

opera, si può osservare nel *Dizionario filosofico* una polemica che ha radici nell'argomento antireligioso e anticonvenzionale avviato da Spinoza. In questo contesto, gli ebrei venivano discussi principalmente in relazione ai testi biblici⁷⁶.

Tuttavia, la prospettiva di Voltaire si evolve quando comincia a esaminare la resistenza del popolo e della religione ebraica nel corso dei secoli. Gli apologisti cristiani tendevano a interpretare tale continuità come prova soprannaturale della verità del cristianesimo, mentre Voltaire negava ogni carattere miracoloso di questa sopravvivenza, assimilando la continuità degli ebrei come popolo a quella di altre comunità.

Questa analisi di Marco Minerbi evidenzia come Voltaire non attaccasse gli ebrei come popolo, ma piuttosto criticasse la forma religiosa e il ruolo che essi occupavano nella società del tempo. Il filosofo criticava le strutture normative della società civile, evidenziando come la regolamentazione religiosa, presente in tutte le fedi, potesse ostacolare l'emancipazione dell'individuo, costringendolo a un'obbedienza dogmatica che annullava il libero arbitrio.

Sebbene il rapporto tra illuminismo e questione ebraica sia stato qui trattato in una forma semplificata, l'obiettivo è quello di aprire un percorso di comprensione della condizione ebraica, evidenziando tanto le politiche inclusive quanto le pratiche di intolleranza che hanno storicamente colpito la comunità ebraica.

Se dal suolo francese si giunge a quello italico si comprende come il dibattito non sia tanto focalizzato sul riconoscimento di un'eguaglianza quanto su un ragionamento utilitaristico relativo alla mentalità mercantilistica dell'epoca. Il ragionamento si estende ai quaranta anni successivi al tentativo di insediamento degli ebrei a Napoli negli anni Quaranta del Settecento. Nel 1782, per esempio, l'economista e letterato mantovano Giovanni Battista Gherardo conte d'Arco (1739-1791) nel suo libro *Dell'influenza del ghetto nello Stato* evidenzia quanto i monopoli gestiti dagli ebrei potessero rappresentare una minaccia per gli Stati italiani nei quali risiedevano⁷⁷.

La concezione comunitaria degli ebrei può essere vista come un corpo collettivo che cerca di relazionarsi con altri gruppi. Purtroppo, questa aspirazione non è sempre stata ben accettata dall'altro, e il rifiuto del dialogo potrebbe derivare da fattori profondi legati al potere politico ed economico. Vi era una nutrita paura che gli ebrei potessero sovvertire l'ordine costituito, un timore profondamente radicato nella società. In risposta a questo rifiuto e a queste

⁷⁶ MINERBI Marco, «Illuminismo ed Ebrei», *Studi Storici*, vol. 11, no. 1, 1970, pp. 86–96.

⁷⁷ GHERARDO Giovanni Battista, *Dell'influenza del ghetto nello Stato*, Venezia, Gaspare Storti, 1782, p. 76.

paure, si sono riproposti una serie di pregiudizi e stereotipi tradizionali, associando agli ebrei caratteristiche quali l'usura, l'avidità, il commercio e una socialità eccessiva, considerandole tratti naturali e innati.

La difesa redatta nel 1784 dal medico e rabbino Benedetto Frizzi (1756-1844) della propria identità ebraica fu così apologetica da, paradossalmente, condurre ad un consenso nei confronti del conte D'Arco soprattutto in merito alla accusa al mondo ebraico di crearsi un "gruppo chiuso e comunitario" in relazione al loro vivere confinati nei ghetti⁷⁸.

In accordo con le storiche M. Caffiero (2008) e A. Foa (2022) possiamo evidenziare che l'organizzazione sociale sefardita era suddivisa per corpi e comunità e componeva un principio d'ordine che solo lentamente iniziò a entrare in conflitto con lo Stato modernizzatore. Inoltre, all'interno della componente sefardita vi era una peculiarità che consentiva di avviare relazioni orizzontali all'interno della propria comunità e verticali con le sfere di potere.

Questa tendenza, purtroppo, non fu presa in considerazione dagli Stati italiani, i quali temevano di integrare nel loro equilibrio di potere personalità provenienti da culture diverse. Questa avversione non riguardava solo l'ambito politico, ma si estendeva anche a dimensioni commerciali e sociali.

La fama di mercanti che precedeva il popolo ebreo incuteva timore nei mercanti cristiani, i quali cercavano di impedire l'approvvigionamento delle risorse ai magazzini ai loro colleghi sefarditi per evitare di perdere la clientela. In alcuni Stati italiani tali questioni finirono di fronte ai tribunali e furono più di una volta occasione di cause legali come testimonia la ricerca archivistica relativa al Regno di Napoli e delle due Sicilie⁷⁹.

⁷⁸ FRIZZI Benedetto è lo pseudonimo di Ben-Zion Rafael Kohen, che scrisse una *Difesa contro gli attacchi fatti alla nazione ebrea nel libro intitolato Della influenza del ghetto nello Stato*. Questo testo pubblicato nel 1784 in forma anonima a Pavia era una risposta alle accuse mosse in 1782 contro gli ebrei dal conte mantovano Giovanni Battista Gherardo D'Arco (CAFFIERO Marina, *Storia degli ebrei nell'Italia moderna... op. cit.*, pp. 177-178; VIVANTI Corrado, "d'ARCO, Giovanni Battista Gherardo", *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 3, 1961).

⁷⁹ CONTEGNA Pietro, *Nota per l'introduzione degli Ebrei nei Regni di Napoli e di Sicilia*, in Archivio di Stato Napoli Ministero degli Affari Esteri, (d'ora in poi ASN/ME) f. 4400.

1.2. Il regno di Napoli e gli ebrei: i protagonisti di un panorama storiografico in evoluzione

Nel 1734 l'arrivo di Carlo di Borbone sul trono del Regno di Napoli segnò l'inizio di una nuova stagione politica, caratterizzata da un energico spirito riformatore e dalla volontà di rilanciare un Mezzogiorno a lungo compresso da dominazioni straniere. La presenza di un sovrano autonomo restituiva centralità al Regno, collocandolo all'interno delle dinamiche europee dell'Illuminismo. Attorno alla figura di Carlo, e dei suoi ministri più vicini – tra cui José Joaquín de Montealegre (vedi 1.2.2.1. José Joaquín Montealegre, Duca di Salas) – prese forma un progetto di rinnovamento che puntava a razionalizzare l'amministrazione della giustizia, potenziare il commercio e integrare il Regno nei traffici mediterranei e internazionali⁸⁰.

Come ha messo in luce una consolidata tradizione storiografica inaugurata da Franco Venturi e sviluppata da Raffaele Ajello, Giuseppe Galasso e altri studiosi⁸¹, il regno di Carlo di Borbone si colloca a pieno titolo nel cuore dell'Illuminismo europeo, distinguendosi per la capacità di coniugare riforme istituzionali, trasformazioni economiche e aperture verso nuovi gruppi sociali, tra cui la comunità ebraica.

Tra le iniziative più audaci del regno di Carlo di Borbone vi fu il progetto di reintegrazione degli ebrei nel tessuto socio-economico del Sud Italia, un netto distacco rispetto alla politica dei suoi predecessori. Con l'editto del 3 febbraio 1740, il sovrano invitò gli ebrei, da tempo costretti all'esilio, a tornare a Napoli, proponendo la città come nuova casa dopo l'espulsione definitiva del 1541.

⁸⁰ TUFANO Roberto, *La Francia e le Sicilie. Stato e disgregazione sociale* *Le Francia e le Sicilie. Stato e disgregazione sociale nel Mezzogiorno d'Italia da Luigi XIV alla Rivoluzione*, in Frontiera d'Europa, Arte Tipografica, 2010; e *Verso la giustizia produttiva. Un'esperienza di riforma nelle due Sicilie (1738-1746)*, in Frontiera d'Europa, Arte Tipografica, 2013; TUFANO Roberto, ZOCCO Vincenzo, « Riformismo napoletano e diaspora. Un rito per la comunità ebraica del regno di Napoli, tra conflitto e soluzione regia (1741) », *Annali della Facoltà di Scienze della Formazione*, vol. 22, 2023, pp. 43-61.

⁸¹ Per approfondire il regno di Carlo di Borbone, oltre al classico studio di SCHIPA Michelangelo, *Il regno di Napoli al tempo di Carlo di Borbone*, Napoli, Luigi Pierro, 1904, è essenziale considerare le opere di Franco Venturi e Raffaele Ajello, che offrono un'interpretazione più ricca e aggiornata. In particolare, tra le opere di VENTURI F. si segnalano: *Ricerche sull'Italia durante la guerra di successione austriaca*, Torino, Einaudi, 1967; e *Settecento riformatore*, voll. I–V, Torino, Einaudi, 1969–1990. Per AJELLO R.: *Il problema della riforma giudiziaria e legislativa nel Regno di Napoli durante la prima metà del XVIII secolo*, vol. I, La vita giudiziaria, Napoli, Jovene, 1961; e *La vita politica napoletana sotto Carlo di Borbone: la fondazione e il « tempo eroico » della dinastia*, *Storia di Napoli*, vol. VII, Napoli, Società Editrice Storia di Napoli, 1972, pp. 459-471. Si vedano inoltre: GIARRIZZO Giuseppe; BENIGNO Francesco (a cura di), *Storia della Sicilia*, 2 voll., Roma-Bari, Laterza, 2003; RICUPERATI Giuseppe (a cura di), *La reinvenzione dei Lumi. Percorsi storiografici nel Novecento*, Firenze, Leo S. Olschki, 2000; DE MAIO Romeo, *Religiosità a Napoli (1656–1799)*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1997; ROSA Mario (a cura di), *Cattolicesimo e lumi nel Settecento italiano*, Roma, Herder Editrice e Libreria, 1981; RAO Anna Maria, *Il Regno di Napoli nel Settecento*, Napoli, Guida, 1984.

Quella cacciata era stata l'esito di un processo di crescente ostilità che aveva radici nella più ampia vicenda iberica. Nel 1492, dopo la conquista di Granada, la Spagna aveva emanato un bando di espulsione contro gli ebrei, evento che segnò la fine di secoli di presenza ebraica nella penisola iberica. Nel dicembre 1496, anche il Portogallo seguì la stessa strada, quando re Manuele I ordinò l'allontanamento degli ebrei entro dieci mesi; ma nella primavera del 1497 revocò l'editto, consapevole della perdita di contribuenti e manodopera che l'espulsione avrebbe comportato⁸². Dopo l'annessione del 1503 alla Corona d'Aragona, le conseguenze di questa "catastrofe" si rifletterono sul Regno di Napoli: nel 1506 Ferdinando impose agli ebrei un segno distintivo rosso; il 2 novembre 1510, sotto la spinta di una violenta predicazione antiggiudaica di matrice ecclesiastica, fu promulgato a Madrid un bando di espulsione, pubblicato a Napoli il 23 novembre. Gli ebrei potevano rimanere solo pagando 3.000 ducati l'anno alla Corona, una somma che appena 200 famiglie poterono sostenere. La pressione continuò: nel 1515 il divieto colpì anche i neofiti, noti come cristiani novelli o marrani; nel 1533 un editto (poi sospeso) impose conversione o esilio; nel 1535 la tassa per rimanere salì a 10.000 ducati. Infine, nel 1541, si giunse alla definitiva espulsione di tutti gli ebrei, inclusi i più facoltosi. Le cifre riportate dalle fonti (30.000 espulsi nel 1510 e 42.000 nel 1541) sono considerate oggi esagerate⁸³.

Dopo il 1541, agli ebrei fu consentito di rientrare solo come mercanti durante le fiere. Nel 1543 se ne registrarono le prime presenze alla fiera di Lanciano, in Abruzzo, e negli anni seguenti la loro partecipazione crebbe, tanto che con una prammatica del 17 luglio 1572 fu imposto l'uso di un berretto di panno giallo come segno distintivo, pena cinque anni di galera per chi trasgrediva. Con l'epidemia di peste del 1630 furono accusati di diffondere il contagio e costretti a munirsi di una "fede di sanità" per entrare nei centri abitati. Sul finire del XVII secolo, il viceré Duca di Medina-Coeli concesse a un gruppo di ebrei di commerciare nel regno, ma nel 1702 il Real Collateral Consiglio chiese la revoca della licenza e l'espulsione dei mercanti ebrei, sancita con una prammatica del 29 aprile 1702 e rinnovata nel marzo 1708⁸⁴.

⁸² PROSPERI Adriano (a cura di), *Dizionario storico dell'Inquisizione*, vol. II, Pisa, Scuola Normale Superiore, 2010, voce "Espulsione degli ebrei, Portogallo", pp. 557–560, per l'editto del 5 dicembre 1496 e la revoca di Manuele I.

⁸³ PROSPERI Adriano (a cura di), *Dizionario storico dell'Inquisizione*..., op. cit., voce "Marranesimo", pp. 989–992, per il collegamento tra l'editto di Granada (1492) e i bandi di espulsione del vicereame di Napoli (1510 e 1541); e voce "Ebrei in Spagna", pp. 527 ss., per la cronologia delle misure e le stime degli espulsi, indicate come probabilmente sovrastimate.

⁸⁴ *Ibidem*, voce "Ebrei in Spagna", pp. 527 ss., per il quadro giuridico e sociale post-espulsione (1543–1708), inclusi il regolamento sulle fiere di Lanciano (1543), la prammatica del 17 luglio 1572 sul berretto giallo, le restrizioni sanitarie durante la peste del 1630 e le prammatiche del 29 aprile 1702 e marzo 1708.

Questo susseguirsi di provvedimenti illustra come, per due secoli, la presenza ebraica nel regno sia rimasta instabile, precaria e costantemente condizionata, fino alla svolta rappresentata dal reintegro borbonico del 1740⁸⁵.

Accogliendo un variegato gruppo di circa un centinaio di individui provenienti da Francia, Inghilterra, Germania, Turchia, così come da città italiane quali Livorno, Roma, Venezia, Firenze, e Ancona, il proclama reale si rivolse dunque alle comunità ebraiche sparse sia sul territorio italiano che per tutta l'Europa⁸⁶. Gli ebrei accolti portarono con sé non solo le loro famiglie, ma anche esperienze, contatti e competenze che avrebbero potuto trasformare Napoli in un polo dinamico di scambi commerciali e culturali.

Grazie ai lavori di Nicola Ferorelli (1915) e Vincenzo Giura (1978) si aprì uno scenario interessante che oggi permette non solo di aprire una finestra sugli avvenimenti degli ebrei nel XVIII secolo, ma anche di offrire la possibilità di analizzare un caso studio inedito volto a individuare l'importanza storica dei sefarditi nell'Italia meridionale⁸⁷. Da questo documentario emerge un quadro vivo e pulsante, in cui le attività economiche degli ebrei si intrecciano con il destino della città, che nonostante le potenzialità e le speranze, incontrò ostacoli insormontabili che ne decretarono, qualche anno dopo (1747) il fallimento.

Nella prima metà del XVIII secolo, l'Europa era attraversata da correnti di cambiamento che miravano a modernizzare e rafforzare gli stati attraverso riforme economiche e sociali, dove Carlo di Borbone emerge come una figura di sovrano favorevole al progresso. Carlo era un sovrano illuminato che, profondamente influenzato dalle idee di modernizzazione, vedeva nella diaspora sefardita una risorsa per stimolare il commercio, l'artigianato e lo sviluppo finanziario di tutto il Regno di Napoli⁸⁸. La sua politica era ispirata dall'esperienza di altre nazioni europee che stavano traendo beneficio dall'inclusione delle competenze e delle reti commerciali

⁸⁵ GIURA Vincenzo, *Gli ebrei e la ripresa economica del Regno di Napoli 1740–1747*, Ginevra, Droz, 1978, p. 4.

⁸⁶ Secondo lo storico Vincenzo Giura, il numero di ebrei che si stabilirono nel territorio napoletano all'inizio degli anni Quaranta del XVIII secolo ammontava a circa 121. Tuttavia, se consideriamo anche coloro che, pur non avendo fissato domicilio, erano presenti per motivi lavorativi, il totale si eleva decisamente, suggerendo la possibilità di un dinamismo significativo all'interno della diaspora. Il mio studio, focalizzandosi sulla storia delle singole famiglie sefardite giunte a Napoli, evidenzia non solo come i numeri superino quanto indicato da Giura, ma è indicatore dei legami delle attività familiari che caratterizzavano l'operato dei sefarditi.

⁸⁷ FERORELLI Nicola, *Gli ebrei nell'Italia meridionale dall'età romana al secolo XVIII*, Torino, Il vessillo israelitico, 1915. Si devono certamente a V. Giura gli ultimi rilevanti aggiornamenti relativi alla presenza ebraica nell'Italia meridionale GIURA Vincenzo, *Gli ebrei e la ripresa economica del Regno di Napoli...*, *op.cit.*

⁸⁸ Il progetto di reintegro voluto dal re borbonico si rivolgeva infatti a tutto il suo Regno risultando effettivamente una scelta non voluta ma subito soprattutto nei territori siciliani come Palermo e Messina come documentano i reperti d'archivio ASN/ME f. 4401.

sefardite⁸⁹. Questo dimostra una visione avanzata per l'epoca, caratterizzata dall'apertura a influenze esterne per promuovere l'innovazione economica.

⁸⁹ La tolleranza religiosa e politica manifestata dagli olandesi del Seicento si rivelò un calcolo strategico molto lungimirante. L'Olanda divenne il fulcro del commercio, della finanza e dell'intraprendenza di audaci giovani che, spinti dal desiderio di profitto e dalla fede, intrapresero avventure straordinarie e affrontarono enormi rischi. Questo approccio portò la nazione a costruire un impero mercantile in grado di competere con le potenze marittime della Spagna e del Portogallo, mentre l'Inghilterra rimaneva indietro. In questo contesto, gli ebrei svolsero un ruolo cruciale: grazie alla politica di tolleranza, l'Olanda non solo accolse e valorizzò le loro competenze e conoscenze, ma ne trasse anche vantaggi significativi, consolidando la sua posizione di predominio nei mari durante il XVII secolo, vd ISRAEL Jonathan, *Diaspora within a Diaspora...*, op. cit. pp. 450-453.

1.2.1. Lambire il progresso: i riformisti illuministi Tanucci e Santisteban e la loro prudenza sul reintegro degli ebrei

A fianco di Carlo di Borbone emerge come una figura chiave nel contesto del XVIII secolo la figura di Bernardo Tanucci⁹⁰, un riformista astuto che cercava di rafforzare lo stato minimizzando l'influenza della Chiesa sulle vicende politiche. In qualità di ministro e stretto collaboratore di Carlo, Tanucci è noto per le sue riforme volte a ridurre il potere della Chiesa sulle questioni secolari e a promuovere lo stato come entità autonoma. La sua amministrazione pro-Sefarditi nasceva dall'interesse comune di rafforzare l'economia.

L'analisi del laicismo di Tanucci suggerisce una visione complessa e stratificata. La sua proposta di una nuova forma di "religione civile" non era soltanto una mera astrazione, ma un tentativo concreto di ottenere un saldo contratto sociale. Questo richiamo alla necessità di una religiosità nuova, sottratta alle tradizionali forme e agli originari promotori dell'ortodossia, in particolare la Chiesa romana, evidenziava l'importanza dell'integrazione culturale 'nazionale'. Tale integrazione passava attraverso l'istruzione scolastica, un aspetto chiave nella riforma dei collegi ex-gesuitici voluta da Tanucci, destinata a creare un codice culturale dotato di piena legittimità 'nazionale'⁹¹. Si riscontrano dunque in Tanucci chiari segni di una certa apertura che consentiva agli ebrei di partecipare sia alla vita sociale che a quella commerciale.

Al contempo, come Tanucci era ben consapevole, il senso della secolarizzazione dello Stato e la difesa della *res pubblica* dalle interferenze ecclesiastiche, rappresentavano un'esigenza sensibile all'interno del regno di Napoli che era vicino a Roma e il cui rischio era quello di essere frenato dal troppo amorevole abbraccio dei papi. Il futuro re di Spagna ebbe a diffidare di quella tutela ed a distinguere tra fede religiosa e governo dello Stato: questo fu il frutto più valido che egli maturò nei venticinque anni di permanenza e di governo nella città partenopea.

⁹⁰ Bernardo Tanucci ricoprì la carica di Segretario di grazia e giustizia dal 1734 al 1755, anno in cui divenne Segretario di Stato, assumendo di fatto la guida dell'esecutivo del Regno di Napoli. Dal 1754 fu anche responsabile degli Affari esteri, accentuando il controllo politico e diplomatico del governo borbonico fino alla sua estromissione nel 1776 con l'ascesa di Maria Carolina, cfr. AJELLO Raffale, *La vita politica napoletana sotto Carlo di Borbone...*, op. cit., 1974, pp. 721-730;

⁹¹ TUFANO Roberto, « Il popolo nel governo di Bernardo Tanucci », *Un'isola nel contesto mediterraneo. Politica, cultura e arte nella Sicilia e nell'Italia meridionale in età medievale e moderna*, Atti del Convegno internazionale, Catania 21 marzo 2017, a cura di URSO Carmelina, VITOLO Paola, PIAZZA Emanuele, Bari, Mario Adda Editore, 2018, p. 105.

Nel contesto del regno di Napoli durante il XVIII secolo, l'amministrazione di Carlo di Borbone si distinse per un approccio illuminato alla governance. Le osservazioni di Tanucci, suo ministro, sono particolarmente significative poiché evidenziano la capacità del Re di distinguere tra le sfere pubblica e privata, una qualità essenziale per un governo efficace. Tanucci notò che Carlo, e in parte Ferdinando IV, sapevano "vincere sempre la cortesia" all'esterno, un tratto che non solo favoriva la diplomazia ma creava anche un clima di fiducia tra le diverse classi sociali⁹².

Questo approccio pragmatico e cortese non si limitava a delle semplici interazioni diplomatiche; si traduceva anche in riforme concrete, come il progetto di reintegro degli ebrei nel tessuto sociale ed economico del regno. Tale apertura era in linea con i principi illuministi che promuovevano l'uguaglianza e la tolleranza. Riconoscere il valore delle competenze e delle esperienze delle comunità ebraiche significava anche un allontanamento dalle politiche discriminatorie del passato, segnando un passo deciso verso un governo inclusivo.

Inoltre, il sostegno del re di Spagna nei confronti delle riforme napoletane, descritto da Tanucci con affetto e rispetto, suggerisce un riconoscimento del legame tra Napoli e il bene comune della Spagna⁹³. Questa "tenerezza paterna" non era solo un tributo al valore dell'amministrazione illuminata, ma anche un riconoscimento del debito sociale ed economico che la Spagna aveva nei confronti di Napoli. La valorizzazione della comunità ebraica rifletteva, pertanto, un impegno più ampio del governo borbonico nel cercare un equilibrio tra l'autorità monarchica e le aspirazioni sociali di una popolazione diversificata⁹⁴.

Il governo di Carlo di Borbone, sotto la guida di Tanucci, si configura non solo come un periodo di transizione amministrativa, ma anche come un'opportunità per il rinnovamento sociale e culturale. In un primo momento, Tanucci si mostra aperto e laico, favorendo l'inclusione degli ebrei e promuovendo il dialogo tra le diverse comunità, un gesto che va oltre il mero atto di giustizia sociale, rappresentando un patrimonio di progresso per le generazioni future e per la direzione politica della regione. Tuttavia, lo scontro con il Duca di Salas Joaquin Montealegre costituirà un momento cruciale per rivalutare la presenza ebraica nel regno,

⁹² ASCIONE Imma, « Carlo di Borbone. Lettere ai sovrani di Spagna 1720- 1734 », *Pubblicazioni degli Archivi di Stato Fonti XXXIV*, a cura di ASCIONE Imma, Ministero per i beni e le attività culturali direzione generale per gli Archivi, 2001, p. 46.

⁹³ ASCIONE Imma, « Carlo di Borbone. Lettere ai sovrani di Spagna 1720- 1734... », op. cit, p. 46.

⁹⁴ IBIDEM, p. 30.

trasformandola in un simbolo negativo e segnando un cambio di rotta nell'approccio di Tanucci⁹⁵.

Accanto a Tanucci vi era la personalità di Manuel Domingo de Benavides y Aragón, conte di Santisteban⁹⁶. Meglio conosciuto, dai partenopei, come Santo Stefano, il conte ricoprì la carica di maggiordomo maggiore e segretario di Stato di re Carlo di Borbone a Napoli dal 1734 al 1738: ma perché parlare di Santisteban in un periodo precedente all'effettivo reintegro degli ebrei?

Nel 1732, a Napoli non era ancora presente una comunità ebraica legalmente riconosciuta: l'espulsione degli ebrei dal Regno di Napoli del 1541 non era mai stata formalmente revocata, e solo nel 1740 – con il bando di reintegro emanato da Carlo di Borbone – si sarebbe avviata una nuova stagione di insediamento. Tuttavia, per comprendere le premesse politiche e culturali che avrebbero accompagnato quel provvedimento, è utile volgere lo sguardo a Livorno, dove nel febbraio 1732 don Carlo fece il suo ingresso trionfale come aspirante al trono toscano, accolto con grandi festeggiamenti dalle comunità residenti⁹⁷.

In quell'occasione, la “nazione ebraica” di Livorno si distinse per la spettacolare “macchina della cuccagna⁹⁸”, coronata da una fontana che versava vino e tempestata di ogni genere di vivande,

⁹⁵ AJELLO Raffaele, *La vita politica napoletana sotto Carlo di Borbone...*, op. cit., pp. 689 – 694.

⁹⁶ Manuel Domingo proveniva da una prestigiosa famiglia nobile: suo padre era stato un Viceré e sua madre, Francisca de Aragón y Sandoval, apparteneva anch'essa alla nobiltà. Fu avviato agli studi ecclesiastici, divenendo canonico a Toledo e arcidiacono ad Alcaraz, e alla morte del padre nel 1716, assunse il titolo di conte di Santisteban. In qualità di maggiordomo maggiore all'interno del Consiglio di Stato, Santisteban lavorava con un team di ministri composto da Montealegre alla politica estera, Giovanni Brancaccio alle finanze, Gaetano Brancone nei rapporti con la Chiesa e Bernardo Tanucci alla giustizia. Questo gruppo non operava isolatamente ma era influenzato da figure intellettuali come Bartolomeo Intieri e dalle correnti preilluministiche di pensatori come Vico e Doria. In questo ambiente, personalità come Celestino Galiani, Pietro Contegna e Francesco Giannone aprirono la cultura del sud Italia alle idee dell'illuminismo europeo. Per la biografia completa confronta AJELLO Raffaele, *La vita politica napoletana sotto Carlo di Borbone...*, op. cit.

⁹⁷ ASCIONE Imma, « Carlo di Borbone. Lettere ai sovrani di Spagna 1720- 1734... », op. cit, p. 166.

⁹⁸ Salvadori Roberto, *Breve storia degli ebrei toscani. IX-XX secolo*, Firenze, Le Lettere, 1995, p. 85. Il termine "cuccagna" viene dal latino medievale "cocania" e originariamente indicava un luogo immaginario di abbondanza e piaceri. In Italia, durante il Carnevale napoletano del vicereame, "cuccagna" si riferiva inizialmente a un banchetto offerto dai nobili ai cittadini meno abbienti. Con il tempo, l'evento si trasformò nel "gioco della Cuccagna", percorsi ad ostacoli dove i partecipanti gareggiavano per vincere cibo o denaro. Nel XVIII secolo, il gioco divenne un evento sontuoso, con grandi strutture utilizzate nelle manifestazioni, che si svolgevano principalmente tra Piazza Mercato e Piazza Municipio, alla fine legandosi al Palazzo Reale. La festa della Cuccagna, originariamente concepita come un evento di generosità e intrattenimento, nel corso del tempo si trasformò in una manifestazione dai risvolti sociali inquietanti. Mentre da un lato rappresentava un'opportunità di divertimento e una rara occasione di sfamarsi per le classi meno abbienti, dall'altro lato si è rivelata un palcoscenico per la violenza e i conflitti personali. Il contesto caotico e l'anonimato della folla fornivano infatti un'opportunità per regolamenti di conti privati, trasformando il gioco in un luogo di scontri e vendette, osservati dai nobili che, da una posizione privilegiata, si dilettevano della miseria altrui. Questa cruda realtà è descritta anche dal Marchese De Sade, che testimonia gli aspetti più oscuri e brutali della festa, evidenziando il divario tra ricchi e poveri e mettendo in luce le dinamiche di potere e controllo sociale dell'epoca, vd. RUFFO Vincenzo, *Quattro Saggi*, Napoli, Guida Editore, 2001, p. 48.

subito assaltata dal popolo⁹⁹. La manifestazione fu accompagnata da componimenti poetici ebraici stampati per l'occasione, suscitando però la reazione dell'arcivescovo di Pisa, che protestò per l'eccessiva visibilità e fastosità dell'iniziativa ebraica¹⁰⁰. Tra i protagonisti di questo episodio la presenza del conte di Santisteban che insieme a Montealegre (di cui parleremo proprio nel paragrafo successivo) riconobbero che i testi celebrativi erano legati al commercio e non contenevano contenuti sovversivi, ma acconsentirono comunque a lasciare all'arcivescovo la facoltà di correggerli o sopprimerli "se lo avesse ritenuto più opportuno"¹⁰¹.

Questo episodio, apparentemente marginale, offre uno spunto importante per comprendere l'atteggiamento politico e culturale di Santisteban, che pochi anni dopo, tra il 1734 e il 1738, avrebbe ricoperto a Napoli la carica di maggiordomo maggiore e segretario di Stato presso la corte di Carlo di Borbone¹⁰². Durante questo periodo, insieme a Bernardo Tanucci – già allora influente consigliere del sovrano – Santisteban contribuì a delineare una linea di governo improntata alla cautela e alla difesa dell'ordine tradizionale, manifestando una vena conservatrice che si sarebbe espressa, tra l'altro, nella diffidenza verso l'inclusione ebraica¹⁰³. Pur non essendo protagonista diretto delle trattative per il reintegro degli ebrei nel 1740, egli rappresentava quella componente della corte napoletana contraria a una piena integrazione politica e simbolica degli ebrei, e incline a limitarne la visibilità anche in contesti più liberali, come Livorno.

Le limitazioni imposte durante la Festa della Cuccagna – ad esempio la necessità per le donne ebreiche di evitare abiti troppo appariscenti – sono emblematiche di un controllo simbolico dello spazio ebraico nello spazio urbano¹⁰⁴. Tali dinamiche si riproporranno a Napoli pochi anni più tardi, quando – pur nel quadro di una tolleranza concessa – la comunità ebraica reintegrata sarà soggetta a vincoli riguardanti l'abitazione, il culto e la presenza pubblica.

Con la partenza di Santisteban da Napoli nel 1740, seguita a intrighi di corte e alla sua opposizione alla politica riformatrice emergente, si chiude un ciclo. Come notò lo stesso Tanucci, « colla partenza di Santo Stefano è finito il periodo eroico di questa Corte »¹⁰⁵ – ma

⁹⁹ ASCIONE Imma, « Carlo di Borbone. Lettere ai sovrani di Spagna 1720- 1734..., op. cit., pp. 166-168.

¹⁰⁰ Ibidem, p. 180.

¹⁰¹ ASCIONE Imma, « Carlo di Borbone. Lettere ai sovrani di Spagna 1720- 1734..., op. cit., pp. 181.

¹⁰² AJELLO Raffaele, « Carlo di Borbone Re delle due Sicilie », *Carlo di Borbone, Lettere ai sovrani di Spagna 1720-1734...*, op. cit., pp. 13-34.

¹⁰³ Ibidem.

¹⁰⁴ MILANO Attilio, « Costumanze, spassi e correttivi fra gli Ebrei della Livorno che fu », *La Rassegna Mensile Di Israel*, 33(2/3), 1967, pp. 92-109.

¹⁰⁵ ACTON Arold, *I Borboni di Napoli, 1734-1825*, traduzione a cura di A. P. Vacchelli, Firenze, Giunti Editore, 1985, p. 34.

per altri versi, quella fine segnò anche l'inizio di una nuova fase, con l'editto che autorizzava gli ebrei a tornare ufficialmente nel Regno. In questa prospettiva, il ritiro di Santisteban può essere letto come il tramonto di una visione politica più rigida e diffidente, e l'apertura, seppur condizionata, verso una nuova stagione di pluralismo economico e religioso nel Mezzogiorno borbonico.

1.2.2. I protagonisti del progetto di reintegro: Montealegre, Contegna, Galiani e Ventura

Il progetto di reintegro degli ebrei nel Regno di Napoli non fu solo una strategia economica o una scelta politica calata dall'alto: fu il risultato di un intreccio di biografie, visioni e talenti individuali. Alla corte di Carlo di Borbone, il rinnovamento del Regno passava attraverso uomini capaci di incarnare, ciascuno a suo modo, il fermento culturale e politico dell'Europa settecentesca. *Josè Joaquín Montealegre*, diplomatico cosmopolita e uomo di lettere, importava da Madrid un'idea di governo illuminata e pragmatica; *Celestino Galiani*, teologo e intellettuale raffinatissimo, incarnava la figura del cattolico riformatore, capace di usare la dottrina per aprire spazi di tolleranza; *Pietro Contegna*, giurista dalle idee radicali e provocatore intellettuale, trasformava il dibattito giuridico in un terreno di affermazione della sovranità statale; *Francesco Ventura*, infine, rappresentava la visione mercantile e razionale di un regno che ambiva a collocarsi nei grandi traffici mediterranei.

Questi uomini non agirono in astratto: i loro percorsi personali, le amicizie e le rivalità, le corrispondenze fitte di citazioni teologiche e proposte riformatrici, rivelano il volto concreto di una politica che si costruiva attraverso reti di relazioni, viaggi, scontri di carattere e idee. Montealegre, abile negoziatore, vedeva nel reintegro degli ebrei una leva diplomatica ed economica per il regno nascente; Galiani, con la sua erudizione, traduceva la tolleranza in argomento teologico, osando sfidare la diffidenza romana; Contegna, con le sue audaci riflessioni sui beni ecclesiastici e sul potere papale, incarnava l'anima giurisdizionalista della monarchia borbonica; Ventura, attento agli equilibri dei mercati, mostrava cautela ma intuiva il potenziale della diaspora sefardita come risorsa economica.

Il loro impegno non fu soltanto tecnico: ognuno di loro portò dentro le istituzioni una visione personale, un'idea di Stato e di società che rispecchiava le tensioni di un'epoca di transizione. Nelle loro mani, il progetto di reintegro degli ebrei diventò un laboratorio politico e culturale che intrecciava Napoli con le grandi correnti del Settecento europeo: le riforme spagnole dei Borboni, i modelli francesi di governo, la tradizione giuridica italiana e le sfide poste dal commercio internazionale. Così, figure apparentemente distanti – un duca spagnolo, un monaco teologo, un giurista ribelle, un funzionario pragmatico – si trovarono a collaborare (e talvolta a scontrarsi) per ridisegnare l'identità del Regno.

Questa trama di storie individuali mostra come le istituzioni non siano entità impersonali ma spazi animati da relazioni umane, in cui la personalità dei protagonisti diventa motore del

cambiamento. Il reintegro degli ebrei a Napoli, spesso ridotto a una questione di economia o tolleranza religiosa, appare in questa luce come il riflesso di una stagione di audacia intellettuale: un esperimento politico che, pur destinato a incontrare resistenze e fallimenti, rivelò la volontà del regno borbonico di inserirsi a pieno titolo nello scenario europeo, grazie anche a uomini che seppero usare il proprio sapere, la propria esperienza internazionale e il proprio carisma per trasformare un'idea in progetto.

1.2.2.1. Josè Joaquín Montealegre, Duca di Salas.

Con l'uscita di scena di Santisteban, la nomina di Segretario di stato ricadde sulla figura di Josè Joaquín Montealegre, un personaggio di notevole importanza non solo per le sue funzioni politiche, ma anche per le sue caratteristiche personali e intellettuali. Montealegre si distinse per la sua flessibilità e capacità di navigare tra le complessità politiche del suo tempo, rivelandosi un abile mediatore in un ambiente spesso caratterizzato da conflitti e tensioni. Introdurre Montealegre al governo segnerà un'ulteriore evoluzione nelle dinamiche sociali e culturali a Napoli, aprendo nuove strade verso una coesistenza più armoniosa. Questo momento di transizione, sebbene limitato, rappresentò un passo significativo verso una miglior accettazione degli ebrei, anticipando gli sviluppi futuri e il reintegro ufficiale che seguirà.

La sua personalità era segnata da una profonda visione illuminista, ispirata dalle idee di progresso e razionalità. Uomo di cultura, appassionato delle scienze e delle lettere, Montealegre cercava di applicare questi principi alla governance¹⁰⁶. Questo approccio innovativo lo portò a promuovere riforme importanti, mirando a modernizzare l'amministrazione pubblica e a garantire una maggiore giustizia sociale¹⁰⁷. La sua eredità non risiede solo nelle riforme che promosse, ma anche nella sua capacità di incarnare le sfide e le opportunità di un momento storico in evoluzione.

Nato a Siviglia nel 1698 da padre Jerónimo Clemente de Montealegre y Serrano e da madre Ana María de Andrade y Aguilar, il giovane Josè ebbe una formazione letteraria che gli consentì di essere membro a pieno titolo della Reale Accademia della Lingua Spagnola (1719),

¹⁰⁶ Per la politica di Montealegre *cfr.* GESTAL VÁZQUEZ Pablo, *Storia di Napoli*, vol. VII, *La vita politica napoletana sotto Carlo di Borbone. "La fondazione ed il tempo eroico" della dinastia*. ESI, Napoli, 1972, p. 486 e TUFANO Roberto, *La Francia e le Sicilie...*, *op. cit.*; TUFANO Roberto, *Verso la giustizia produttiva...op. cit.*

¹⁰⁷ GESTAL VÁZQUEZ Pablo, "Montealegre y Andrade, José Joaquín de [marqués de Salas y duque de Montealegre]" in VV. AA. *Diccionario Biográfico Español*. Vol. XXXV: Mestre y Bosch - Montoya. Madrid: Real Academia de la Historia, 2009, pp. 685–690.

di accedere all'incarico di bibliotecario soprannumerario (1720), e successivamente di bibliotecario ordinario (1722) presso la Biblioteca Reale in Spagna¹⁰⁸. Allievo di José Patiño y Rosales, grande sostenitore della dinastia borbonica, Montealegre volse ben presto i suoi interessi alla politica; infatti, divenne ufficiale di seconda classe il 14 maggio 1730, venne in Italia nel 1731 per aiutare l'Infante Carlo di Borbone a prendere possesso dei ducati di Parma e Piacenza e, dopo undici anni di carriera politica e diplomatica, raggiunse il ruolo di Segretario di Stato del Regno di Napoli. In questo periodo, mise in mostra le sue doti di statista illuminato. È importante notare il suo ruolo, nel novembre del 1735, come membro di una giunta di marina, un'iniziativa che mirava a creare la Real marina napoletana e che portò a scontri con Tanucci¹⁰⁹. Sebbene Tanucci fosse legato a Montealegre dal punto di vista delle idee sull'attualità, le loro prospettive divergenti riguardo alle tecniche dell'esercizio del potere generarono contrasti significativi tra i due, rivelando le diverse visioni che ciascuno aveva sulla gestione della politica e delle istituzioni¹¹⁰.

Il Duca di Salas si trovò al centro di un importante processo di riforma giuridica, volto a modernizzare la dottrina legale e a rimuovere comportamenti pragmatisti e clientelari. La sua visione ambiziosa puntava a strutturare la giurisprudenza all'interno di un sistema naturale e obiettivo, capace di garantire l'emergere di un'organizzazione giuridica moderna, che rispondesse alle esigenze di un regno in evoluzione.

Un elemento distintivo della personalità di Montealegre è il suo incisivo carteggio con Bartolomeo Corsini¹¹¹, che rivela le sue straordinarie capacità di mediatore politico. In una lettera, con un linguaggio ricercato, Montealegre analizza l'arresto di un cittadino catanese, Cavallaro, accusato di falsificazione monetaria¹¹². Il fermo giuridico, avvenuto a Malta, richiese l'armonizzazione dell'intervento della Corte dei Beni maltese con quello del Magistrato del Commercio. Rivolgendosi a Corsini, Montealegre espone con calma le problematiche affrontate e le soluzioni adottate¹¹³. La lettera non si limita a trattare l'aspetto giuridico; scava

¹⁰⁸ GESTAL VÁZQUEZ Pablo, "Montealegre y Andrade, José Joaquín de...", op. cit. pp. 685–690.

¹⁰⁹ AJELLO Raffaele, *Arcana Juris, Diritto e politica nel Settecento italiano*, Napoli, Jovene Editore, 1976, p. 105.

¹¹⁰ GESTAL VÁZQUEZ Pablo, *Verso la riforma della Spagna. Il carteggio tra Maria Amalia di Sassonia e Bernardo Tanucci (1579 – 1760)*, Vol. I, Introduzioni, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi filosofici, 2016, p. 123.

¹¹¹ Bartolomeo Corsini (1683-1752), nipote di papa Clemente XII quando Carlo di Borbone divenne re di Napoli e di Sicilia, fu dapprima uno dei consiglieri del sovrano a Napoli prima di diventare viceré di Sicilia dal 1737 al 1747.

¹¹² Lettere di Giuseppe Gioacchino di Montealegre, duca di Salas e primo Ministro del Regno di Napoli al principe Bartolomeo Corsini, Acc. Lincei, Corsiniana 2495, I, 31 dicembre 1740.

¹¹³ *Ibidem*.

anche nella questione del grano, evidenziando l'importanza delle licenze per i magazzini del regno atte a garantire il fabbisogno alimentare.

Il testo rivela il lato umano di Montealegre, che offre a Cavallaro l'opportunità di raccontare le circostanze che hanno preceduto la sua attività criminosa. Tale atteggiamento riflette una modernità che anticipa l'idea di punibilità, richiamando il pensiero di Cesare Beccaria e, allo stesso tempo, un sentimento di pietà che rivela la sua consapevolezza di un'esistenza spirituale e divina.

Nella corrispondenza con Corsini, diventa evidente la tensione tra i due, data la rivalità accesa con Tanucci, ottimo confidente di Corsini¹¹⁴. Queste rivalità portavano a intrighi politici e a conflitti legati alle riforme, ben documentati in precedenti studi di Raffaele Ajello (1976) e Imma Ascione (1992). La gelosia nutrita da Tanucci verso Montealegre, dovuta al carisma e alla capacità di questo di gestire incarichi con grande stile, arricchisce ulteriormente il contesto politico dell'epoca¹¹⁵.

Ritengo sia utile aprire una parentesi di breve confronto tra Tanucci e Montealegre. Il primo rappresentava l'uomo politico del Regno, che usava le armi dell'intrigo e della cultura giuridica, di cui era un profondo conoscitore, per "liberarsi" dell'avversario politico spagnolo¹¹⁶. Il secondo rappresentava le istanze multiculturali europee, la spregiudicatezza unita ad un acume culturale ed a fini doti diplomatiche, che gli permettevano di approfondire tematiche spirituali senza mai entrare all'interno di un territorio bigotto oscurantista o, al contrario, anticlericale, ma mantenendosi sempre in un'armonia diplomatica portatrice del rispetto delle culture, come si evince nel modo in cui si relazionò con la popolazione ebraica¹¹⁷.

Montealegre, nella sua azione riformatrice, non si limitava a gestire la burocrazia, ma sognava un regno inclusivo e tollerante. Il reintegro degli ebrei a Napoli segnò un cambiamento significativo nel tessuto sociale e culturale, aprendo porte per una comunità che, come abbiamo già anticipato, fu storicamente emarginata. Il suo impegno a garantire una giustizia equa per

¹¹⁴ TUFANO Roberto, « I primi passi' di un giovane 'verso la patria e verso il popolo, Pratica educativa eclettica, religione popolare e religiosità civile nel pensiero di Bernardo Tanucci (1741) », *Diciottesimo Secolo*, vol. 6, 2021, pp. 83-93.

¹¹⁵ AJELLO Raffaele, *Arcana Juris...*, op. cit., p. 102.

¹¹⁶ *Ibidem*.

¹¹⁷ Il caso di Girolamo Fernandez, un funzionario della Real Segreteria, è emblematico: egli ha scelto di subire la prigionia anziché giurare di non intervenire più a favore della comunità ebraica. Nonostante questa scelta, il Re decise di concedergli la grazia. Allo stesso modo, Montealegre si distinse per la sua difesa della popolazione ebraica, manifestando un atteggiamento di dissenso nei confronti della decisione del Re. Questo comportamento evidenziava come la legalizzazione della mancanza di protezione nei confronti della nuova comunità ebraica avesse di fatto legittimato azioni ingiuste nei loro confronti, ASN/ME f. 4402, n. 30, 29 ottobre 1741.

tutti, unita a una visione di modernizzazione giuridica ed economia del Regno, mosse Montealegre verso una nuova concezione di Stato, un ideale che poté finalmente riflettersi nella riforma di un sistema che aspirava a essere più giusto e aperto al dialogo interreligioso¹¹⁸.

Emerge un ritratto di un uomo non solo di azione, ma di pensiero profondo. La sua volontà di reintegro degli ebrei non era solo un atto politico, ma il riflesso di una filosofia di governo che mirava a costruire una società basata su valori umani e su un diritto che avesse il coraggio di abbracciare la diversità, sintetizzando le tensioni del passato con le aspirazioni di un futuro più illuminato.

Il duca di Salas, nella sua funzione di segretario di Stato a Napoli, si distinse per l'implementazione di importanti riforme, tra cui spiccava quella della giustizia, ispirata da pensatori come Pietro Giannone¹¹⁹. Questa riforma mirava a creare un sistema giuridico efficiente, enfatizzando l'idea che l'uomo non dovesse essere definito dal reato commesso. Proseguendo su questa linea, Montealegre si oppose a un potere che, influenzato dalle filosofie e scienze europee, si concentrava su interessi materiali e profitto, creando disuguaglianze sociali. Gino Doria descrisse questo scenario come un « un ordine di mercanti, non di filosofi contrari ad ogni sapienza civile » evidenziando la superficialità del potere vigente¹²⁰.

Attraverso la sua riforma, sostenuta anche da figure del calibro di Paolo Mattia Doria e Antonio Genovesi, Montealegre si proponeva di liberare la giustizia dai vincoli burocratici, rendendo i processi più rapidi ed efficaci¹²¹. Tuttavia, le sue iniziative incontrarono la resistenza

¹¹⁸ AJELLO Raffaele, « Carlo di Borbone, re delle due Sicilie... », op. cit., p. 34.

¹¹⁹ Pietro Giannone, autore dell'*Istoria civile del regno di Napoli* (1723), rappresenta una figura fondamentale per la storia della città. La sua opera, che teorizzava l'indipendenza tra Stato e Chiesa, rifletteva un ideale di società laica e tollerante, in contrapposizione alle autorità religiose. Questa posizione gli costò la libertà e portò alla sua morte in carcere nel 1748, simile a quelle di figure come Galileo e Giordano Bruno. Giannone, attraverso le sue scritture, ha lasciato un'eredità significativa nella cultura napoletana, sostenendo un pensiero critico che influenzò il dibattito pubblico. La sua vita è un simbolo di lotta per la verità, radicata profondamente nel contesto storico e culturale di Napoli, vd. RICUPERATI Giuseppe, *La città terrena di Pietro Giannone. Un itinerario tra crisi della coscienza europea e illuminismo radicale*, Firenze, Olschki Editore, 2001.

¹²⁰ AJELLO Raffaele, « La critica al regime in Doria, Intieri e Brogga » , *Convegno Internazionale Nuove Idee e Nuova Arte nel '700 Italiano (Roma, 19-23 maggio 1975)*, vol. 26, Atti dei convegni lincei, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1977, p. 156. Paolo Mattia Doria è stato un importante giurista, riformatore e intellettuale del Settecento napoletano. Nato nel 1687, si distinse per le sue idee progressiste, sostenendo una riforma del sistema giuridico e una maggiore efficienza nella giustizia. P. M. Doria promosse l'adeguamento delle leggi e delle istituzioni alla realtà sociale ed economica dell'epoca, sostenendo l'importanza su un diritto equo e razionale, al fine di superare le ingiustizie del passato. Era anche attento al valore della tolleranza e del pluralismo, partecipando al dibattito culturale del tempo e confrontandosi con le idee di altri riformatori come Giannone e Genovesi. La sua figura è rappresentativa del fermento intellettuale e delle aspirazioni riformiste che caratterizzarono il periodo, cercando di modernizzare le istituzioni e promuovere il benessere sociale nella Napoli del Settecento, cfr. DORIA Gino, BOLOGNA Ferdinando, PANNAIN Guido, *Settecento napoletano*, Roma, ERI Edizioni Rai, 1962; ROVITO Pierluigi, DORIA Paolo Mattia, in Treccani, *Dizionario Biografico degli italiani* - Vol. 41, 1992,

¹²¹ AJELLO Raffaele, *Arcana Juris...*, op. cit., p. 670.

di un gruppo di potere interno, rappresentato dai togati, che preferiva mantenere gli interessi legati al vecchio regime¹²².

Durante il suo mandato, Montealegre svolse un ruolo significativo nell'ambito del reintegro degli ebrei a Napoli, promuovendo un clima di tolleranza che si allontanava dalle rigide politiche del passato. In una lettera al marchese della Banditela, console di Spagna a Livorno, Montealegre sottolineò l'importanza di non frapporre ostacoli all'arrivo degli ebrei, evidenziando come questa politica fosse già stata adottata in tutta Italia. Egli considerava l'Italia come una seconda famiglia e una vera casa, e auspicava che anche il regno di Napoli riservasse agli ebrei lo stesso trattamento accogliente¹²³.

Questa iniziativa riformista e il suo impegno per una giustizia più equa riflettono la complessità e l'innovazione del suo operato, facendo di Montealegre una figura centrale nel contesto sociale e giuridico napoletano del Settecento. Si distinse inoltre durante la battaglia di Velletri in 1744, dove ebbe luogo la disfatta delle forze avversarie. La vittoria di Velletri indebolì alcune relazioni presenti nello scenario internazionale e contribuì a rafforzare gli odi contro Montealegre, che nel 1746 fu sostituito, a seguito di trame politiche organizzate, dalla regina di Spagna Maria Amalia di Sassonia, con Fogliani¹²⁴.

1.2.2.2. Celestino Galiani, Arcivescovo di Tessalonica.

Accanto alla figura di Montealegre nel contesto del progetto riformistico riguardante il rientro degli ebrei nel Regno di Napoli, emergono altre due personalità di rilievo: Celestino Galiani e Pietro Contegna. Galiani incarnava la figura del cattolico illuminato, aperto e privo di pregiudizi, contribuendo a delineare un approccio più tollerante verso la questione ebraica. In contrapposizione, Pietro Contegna era un sacerdote con una visione più giurisdizionalista e anticlericale, che non cedeva alle pressioni della Chiesa romana e affrontava la questione ebraica da una prospettiva anticuriale¹²⁵.

Per comprendere meglio il ruolo di Celestino Galiani all'interno del progetto borbonico dedicato alla diaspora sefardita, è utile fornire alcune note biografiche sulla sua vita. Celestino

¹²² AJELLO Raffaele, *Arcana Juris...*, op. cit., p. 692.

¹²³ Corrispondenza tra il duca di Salas e il marchese della Banditela, 14 luglio 1739, ASN/ME f. 4400 n. 11/4.

¹²⁴ AJELLO Raffaele, *La vita politica napoletana sotto Carlo di Borbone...*, op. cit., p. 694

¹²⁵ LISSA Anna, « In difesa degli ebrei Pietro Contegna (1679 – 1745) e Celestino Galiani (1681 - 1753). Due intellettuali non conformisti nel Regno di Napoli e delle due Sicilia », *Materia Giudaica: rivista dell'associazione italiana per lo studio del giudaismo*, XXV, Giuntina, 2020, pp. 469-480.

Galiani è nato a San Giovanni Rotondo l'8 ottobre 1681 da Domenico Galiani commerciante di lana e da Gaetana Tortorelli. Il nome originario era Nicola Simone Agostino che si tramutò in Celestino dopo aver intrapreso la carriera ecclesiastica. Sin dagli inizi del suo noviziato presentò grandi doti, conseguì nel marzo del 1704 la possibilità di intraprendere i corsi del monastero. In tale occasione il giovane Celestino si confrontò con il pensiero razionale moderno, da Galileo Galilei a René Descartes, a Pierre Gassendi, a Bernard Lamy, sino a giungere a Newton ed all'empirismo di John Locke, così come testimoniano le notazioni del giovane studioso all'interno del suo manoscritto intitolato "Animadversiones physis". Conclusi gli studi Celestino Galiani si avviò alla sua professione presso il monastero della Trinità di San Severo e, successivamente nel 1707 divenne lettore di teologia morale e Sacra Scrittura presso il convento di S. Eusebio, a cui si aggiungerà nel 1708 anche l'insegnamento di teologia dogmatica¹²⁶.

I corsi tenuti da Galiani nell'Accademia degli Antiquari alessandrini ebbero un notevole successo, inoltre egli era un profondo conoscitore sia della lingua, sia della religione ebraica. Gli studi scientifici e le tesi esposte nei suoi numerosi scritti non furono particolarmente graditi all'inquisizione, che gli formulò l'accusa di giansenismo, accusa rimossa dal diretto intervento di Clemente XI¹²⁷.

Nel 1718 venne nominato abate sia del Monastero Celestino d'Aversa, che di quello in San Angelo in Celano, avendo la dispensa per sostenere entrambe le cariche e avvalendosi della collaborazione dei vicari, ottenne la nomina di procuratore generale dell'Ordine dei Celestini nel 1723. Nel 1738 andò a vivere a Roma, qui la sua attività di militante fu messa alla prova nel Regno di Napoli in merito alla questione *dell'Apostolica legazia* di Sicilia, che, a partire dal 1734, vide contrapporsi Carlo di Borbone con Papa Clemente XII¹²⁸. Galiani in qualità di profondo studioso aveva una mentalità moderna, che mirava ad uno Stato in grado di offrire una qualità di vita maggiore ai suoi cittadini.

¹²⁶ FERRONE Vincenzo, «Celestino Galiani e la diffusione del newtonianesimo: appunti e documenti per una storia della cultura scientifica del primo Settecento», *Giornale Critico della filosofia italiana*, 2 (1), Firenze, 1954, pp. 1-33.

¹²⁷ I manoscritti in esame sono rispettivamente: *Animadversiones nonnullae e Opticem Isaaci Newtoni, Principia mathematica, l'Epistola de gravitate et cartesianis vorticibus* vd. COSTA Gustavo, *Celestino Galiani e la sacra scrittura. Alle radici del pensiero napoletano del Settecento*, Roma, Aracne Editore, 2011.

¹²⁸ L'Apostolica Legazia di Sicilia era un istituto politico-religioso che ebbe una grande influenza nell'evoluzione storica isolana, fu decretata da papa Urbano II nel 1098, accordava al re di Sicilia notevoli poteri ecclesiali, tra i quali la nomina dei vescovi. Tale particolarità diede origine ad una relazione e collaborazione molto forte tra la Chiesa e lo Stato siciliano, con notevoli sviluppi e riflessi nella vita politica e sociale dello Stato, RENDA Francesco, *Storia della Sicilia*, vol. 1, Sellerio, 2003, pp. 153-155.

C. Galiani era un convinto sostenitore delle idee illuministe, credeva fermamente nel progresso, nella ragione e nella necessità di riforme che modernizzassero lo Stato e migliorassero le condizioni di vita della popolazione. La sua visione si scontrava con le rigidità dell'Ancien Régime e con gli interessi consolidati dei privilegiati¹²⁹. Secondo l'analisi dello storico E. Di Rienzo, per C. Galiani l'Apostolica Legazia contribuiva a creare un'unione e una maggiore complessità nei rapporti tra Stato e Chiesa, con l'obiettivo di formare un monolite istituzionale e limitare le rispettive libertà¹³⁰. Le due fazioni contrapposte vedevano da un lato la Chiesa, rappresentata da Prospero Lambertini Arcivescovo di Bologna (verrà nominato Papa Benedetto XIV il 17 agosto del 1740), e dall'altro lo Stato, guidato da Carlo di Borbone e rappresentato da Monsignor Galiani. Dopo la firma del Concordato del 1741 tra Carlo di Borbone e la Santa Sede, si raggiunse una soluzione di compromesso: il Tribunale dell'Apostolica Legazia, sebbene ridimensionato nelle sue funzioni giurisdizionali, continuò a operare come strumento del controllo regio sulla Chiesa locale. In cambio della rinuncia ad alcune prerogative, il governo borbonico ottenne nuovi poteri, tra cui il conferimento dell'exequatur agli atti dei superiori religiosi diretti ai regolari, rafforzando il controllo statale anche all'interno della vita monastica¹³¹.

Cappellano maggiore del Regno dal 1732, Celestino Galiani fu chiamato a esprimere opinioni riguardo all'accoglienza del popolo ebraico all'interno del Regno. Egli analizzò con attenzione le delicate questioni sulla circoncisione e sul battesimo, in accordo con il filosofo Giambattista Vico. Secondo Galiani, l'origine della circoncisione era attestata dalla Sacra Scrittura:

« La circoncisione parte integrante della pulita educazione la quale insieme al timore di Dio e dei padri consentì agli ebrei che ebbero tante leggi cerimonie che essa appartenevano alla pulizia dei corpi di mantenere la giusta statura nella quale Iddio aveva creato; al contrario coloro

¹²⁹ COSTA Gustavo, *Celestino Galiani e la sacra scrittura...*, op. cit., p. 140. Si veda anche BATTELLI Giuseppe, *Società, Stato e Chiesa in Italia. Dal tardo Settecento a oggi*, Roma, Carocci, 2014, pp. 1–30; per il contesto del giurisdizionalismo settecentesco e i precedenti secolari riconducibili alla situazione siciliana; inoltre p. 180 per una riflessione complessiva sul rapporto fra potere secolare e autorità ecclesiastica.

¹³⁰ DI RIENZO Eugenio, « Galiani Celestino », *Dizionario Biografico degli Italiani*, Volume 5, [https://www.treccani.it/enciclopedia/celestino-galiani_\(Dizionario-Biografico\)](https://www.treccani.it/enciclopedia/celestino-galiani_(Dizionario-Biografico))

¹³¹ Soprintendenza Archivistica della Sicilia Archivio di Stato Palermo Tribunale della Regia Monarchia e Apostolica Legazia, s. Incartamenti dei processi, 1546-1819 bb. 1139, n. 39; CONDORELLI Orazio, « “Missus sum ego Rogerius”. Alle origini della Legazia apostolica di Sicilia », *Diritto e Religioni*, Anno XVII, n. 1, Luigi Pellegrini Editore, 2023, pp. 266-300.

che avevano dimenticato la vera religione divennero giganti per la ferma educazione che implicava la sporcizia dei bambini abbandonati a sé stessi »¹³².

Il legame filosofico con Vico si rifletteva anche nel concetto di educazione ferina, utile a stabilire una chiara distinzione tra storia sacra e storia profana. Non va dimenticato, infatti, che per Vico, tale concetto era alla radice dell'originale estetica del filosofo napoletano, marcando una svolta primitivista nell'idea del sublime. In contrasto, Pietro Giannone si oppose ai teologi che consideravano empì e scomunicati coloro che affermavano che gli egizi si circoncisero prima degli ebrei, insistendo che Abramo fosse stato il primo a farlo per comando di Dio. Questa posizione è evidenziata da Giannone nel suo scritto, dove sottolinea come la visione di Galiani non fosse accettata nell'ambiente romano¹³³.

Galiani interpretava la circoncisione, insegnata da Dio ad Abramo come segno dell'alleanza con la sua discendenza, come un valore puramente simbolico. Tale prospettiva si rivelava audace per la Santa Sede, poiché apriva la possibilità di creare un ponte con altre culture, differente dalla posizione tradizionale della Chiesa. In soccorso delle tesi di Galiani, il cardinal Bellarmino si appellò all'apologetica cattolica e alla patristica per definire le questioni religiose, ma il dibattito divenne progressivamente più aspro e complicato.

In merito al reintegro degli ebrei a Napoli, Monsignor Galiani espose il suo parere nel settembre del 1739 con un tono formale e cautamente fiducioso, mostrando una profonda consapevolezza della delicatezza dell'incarico affidatogli. Il re ha manifestato l'intenzione di "ristabilire il commercio" attraverso l'introduzione di comunità ebraiche nei suoi domini, e ha incaricato Galliani di valutare le condizioni necessarie a tale scopo¹³⁴.

L'arcivescovo di Tessalonica riconobbe che siano esistite due tipi di condizioni: quelle riguardanti « la loro abitazione ed il loro commercio », che il re è già pronto a considerare, e quelle concernenti la religione, su cui il re preferisce avere una "minuta esposizione" da parte di esperti, prima di prendere una decisione definitiva. Mostrando rispetto per l'autorità religiosa, Galliani si impegna a consultare teologi per esaminare i vari « punti che le si propongono da risolvere », garantendo che le decisioni verranno prese « con tutta coscienza »¹³⁵.

¹³² COSTA Gustavo, *Celestino Galiani e la sacra scrittura...*, op. cit. p. 185.

¹³³ DATTINO Giambattista, *Il Triregno di Pietro Giannone*, Napoli, Jovene Editore, 1876, p. 161.

¹³⁴ Corrispondenza tra Montealegre e Celestino Galiani, ASN/ME f. 4400 n. 7/1.

¹³⁵ *Ibidem*.

Egli enfatizzava l'importanza di tenere il tutto « con la maggiore diligenza » e in segreto, specialmente per evitare interferenze da parti esterne, date le loro possibili preoccupazioni sia religiose che di « propri interessi temporali ». Questa riservatezza è vista come essenziale per non "esporsi alla minima querela" da parti che potrebbero voler « ingerirsi in tal negozio »¹³⁶.

Galiani si preoccupava particolarmente delle reazioni del « gran numero di ragazzi, ed altra gente della plebe rustica » e sottolinea la necessità di prevenire qualsivoglia « insulto nelle loro persone, e disturbo nel loro commercio », facendo comprendere che la priorità è conciliare « la quiete dagli ebrei, e la tranquillità pubblica con gli interessi della religione »¹³⁷.

Monsignor Galliani apparve fermamente concentrato sull'obiettivo di facilitare l'insediamento ebraico in modo che possa rispettare i delicati equilibri sociali e religiosi del tempo, seguendo le direttive del re con « tutta la riserva e prudenza possibile »¹³⁸, seppur mostrando una posizione prospettiva estremamente innovativa per il suo tempo.

Nelle corrispondenze della Conferenza del Commercio legate al reintegro degli ebrei, Galiani esprime una chiara convinzione che non esistano leggi né divine né umane che vietino tale ammissione. Con una affermazione incisiva, egli dichiara: « non vi è legge alcuna né divina, né umana, che lo proibisca »¹³⁹. Questo principio di libertà legale divenne la pietra angolare del suo ragionamento, sostenendo così l'integrazione degli ebrei nella società napoletana.

A ciò si aggiunge il richiamo alla tolleranza della Chiesa, che Galiani documenta citando varie bolle papali e canoni conciliari, interpretati come segnali di un atteggiamento più ricettivo nei confronti degli ebrei. La bolla di Paolo IV del 1556, pur severa nelle sue prescrizioni, riconosceva comunque la possibilità di coabitazione: « pietas christiana illos (sempre judeos) receptat ut eorum cohabitationem sustinet »¹⁴⁰. Da questo passo Galiani trae l'idea che la pietas christiana non solo debba tollerare gli ebrei, ma anzi favorirne la presenza nelle terre cristiane, trasformando la convivenza in un'occasione di esercizio della carità

Sul piano teologico, egli si appoggia inoltre al pensiero di Tommaso d'Aquino, che giustificava la tolleranza dei riti ebraici qualora essi recassero qualche utilità ai cristiani. La citazione riportata da Galiani – « ex hoc autem... quod judei ritus suos observant... hoc bonum provenit, quod testimonium fidei nostre habemus ab hostibus... »¹⁴¹ rendeva evidente come la

¹³⁶ Corrispondenza tra Montealegre e Celestino Galiani, ASN/ME f. 4400 n. 7/1.

¹³⁷ *Ibidem*.

¹³⁸ *Ibidem*.

¹³⁹ Parere teologico di Celestino Galiani, ASN/ME f. 4400 n. 8.

¹⁴⁰ *Ibidem*.

¹⁴¹ *Ibidem*.

semplice sopravvivenza delle pratiche ebraiche potesse essere letta come una conferma involontaria della verità del cristianesimo. In tal senso, la diversità religiosa non era soltanto accettata come dato contingente, ma interpretata come una risorsa: dalle differenze potevano infatti scaturire nuove occasioni di riflessione e di rafforzamento della fede.

Un altro aspetto cruciale che Galiani sottolinea è la condizione di miseria in cui gli ebrei versavano. Richiamandosi nuovamente alla *pietas christiana*, egli osserva: « vel christiana pietas dure ineluctabilem casum imprimis commiserans... »¹⁴². Con queste parole l'arcivescovo di Tessalonica non si limita a un'analisi legale o dottrinale: egli introduce un imperativo morale per i cristiani, sottolineando l'importanza della compassione come fondamento di una relazione rispettosa. In tal modo, la sofferenza altrui diviene occasione di crescita spirituale e sociale, e la tolleranza stessa assume un valore etico oltre che giuridico.

Infine, Galiani conclude il suo ragionamento riaffermando il diritto sovrano del re di concedere asilo agli ebrei, senza bisogno di autorizzazione papale: «non ha bisogno di licenza, o dispensa alcuna della corte di Roma»¹⁴³. Una simile affermazione non solo ribadiva l'autorità del sovrano, ma rivendicava anche una certa autonomia del potere politico rispetto al contesto ecclesiastico, indicando che le decisioni di governo potevano e dovevano tener conto di una realtà umana e sociale più ampia.

La posizione di Celestino Galiani emerge così come una vera e propria ode alla tolleranza e alla legalità: una visione inclusiva, capace di armonizzare differenze religiose e culturali attraverso il sostegno della dottrina, il richiamo alla misericordia cristiana e la difesa della sovranità regia. Le sue argomentazioni, fondate su documentazione ecclesiastica e su un'analisi teologica raffinata, trasmettono un messaggio di accoglienza e umanità, testimoniando il desiderio di riconoscere e rispettare la pluralità delle fedi e delle culture¹⁴⁴.

¹⁴² Parere teologico di Celestino Galiani, ASN/ME f. 4400 n. 8.

¹⁴³ *Ibidem*.

¹⁴⁴ *Ibidem*. Il parere di Celestino Galiani si compone di otto punti, ciascuno dei quali presenta diverse argomentazioni che spaziano dall'aspetto lavorativo all'esercizio della fede, dalla possibilità di ottenere una qualifica alla relazione tra ebrei e cristiani. Uno scritto caratterizzato non solo da un'adeguata preparazione canonica, ma anche da una notevole apertura mentale, che dimostra la sua propensione a favorire il reintegro degli ebrei nella società, vd. GIURA Vincenzo, *Gli ebrei e la ripresa economica del Regno... op. cit.* pp. 13-15. Per un approfondimento si rimanda ad ASN/ME 4400 f. 8, parere di Celestino Galiani – cappellano maggiore.

1.2.2.3. Pietro Contegna, architetto del reintegro e difensori degli ebrei

Senza addentrarsi troppo all'interno del complesso pensiero filosofico e teologico del cappellano Celestino Galiani, l'obiettivo resta quello di analizzare la delicata questione degli ebrei nel Regno di Napoli reso possibile attraverso un'altra importante figura, ovvero quella del canonico Pietro Contegna.

Nato ad Arienzo, in provincia di Caserta, nel 1670, in uno dei possedimenti dei Carafa, duchi di Maddaloni, Pietro Contegna si dedicò agli studi ecclesiastici, per poi passare a quelli giuridici¹⁴⁵. Il suo talento e le sue competenze iniziarono a farsi notare nel Regno di Napoli, quando ricevette l'incarico di redigere un codice che raccogliesse tutte le leggi, le prammatiche e le costituzioni del regno. In questo contesto, ebbe l'opportunità di collaborare con figure di spicco come i giuristi Gennaro D'Andrea, Pietro Giannone e Alessandro Riccardi e il magistrato Gaetano Argento.

Trasferitosi a Vienna all'inizio del Settecento oltre a ricoprire il ruolo di agente fiscale, si unì a un circolo di intellettuali, lavorando fianco a fianco con Pietro Giannone e Michele Riccardi. Questa collaborazione si distinse per una condivisa ideologia anticuriale, che portò Contegna a partecipare attivamente a diverse iniziative, tra cui la stesura di un piano per il commercio nel Viceregno e la redazione di un voto contro una bolla papale¹⁴⁶.

Nonostante la sua indiscutibile competenza e le sue nomine a prestigiose posizioni, come quella di professore universitario, Contegna dovette affrontare polemiche e opposizioni che segnarono il suo cammino. Nel 1714, dopo aver collaborato con Galiani per riformare l'Università di Napoli, tornò nella sua città natale e ottenne la Cattedra dei Sacri Canonici.

Durante il suo soggiorno a Vienna, sviluppò una proficua corrispondenza con Pietro Giannone, esule dal suo paese dal 1723. La loro collaborazione culminò nella revisione dell'*Apologia dell'Istoria* di Giannone, con il supporto di Riccardi. Tuttavia, le critiche incisive rivolte alla curia romana suscitarono tensioni all'interno della loro cerchia. Giannone espresse il suo disappunto riguardo ai giudizi severi dei suoi amici, che consideravano la sua opera troppo indulgente nei confronti della Chiesa di Roma¹⁴⁷.

¹⁴⁵ GIUSTINIANI Lorenzo, *Memorie storiche degli scrittori legali del Regno di Napoli*, tomo I, Napoli, Stamperia Simoniana, 1787, p. 80.

¹⁴⁶ MELPIGNANO Andrea, *L'anticurialismo napoletano sotto Carlo III*, Roma, Herder, 1965, p. 52.

¹⁴⁷ MARINI Lino, *Il Mezzogiorno d'Italia di fronte a Vienna e a Roma e altri studi di storia meridionale*, Bologna Casa editrice prof. Riccardo Patron, 1970, p. 114.

L'ambizione di creare una potente banca che sostituisse le istituzioni finanziarie esistenti si trasformò ben presto in un campo di battaglia tra il fervore innovatore di Contegna e la resistenza della Chiesa e delle élite influenti. L'idea centrale era quella di una banca capace di acquistare beni ecclesiastici e gestire le tasse, ma si trovò rapidamente opposta a un robusto fronte di opposizione¹⁴⁸.

Solo Contegna e il suo amico Francesco Ventura si mostrarono sinceramente favorevoli al progetto, ma le difficoltà non tardarono a manifestarsi. La banca si rivelò carente di fondi e i risparmiatori, delusi, ritirarono i loro depositi. Anche il baronaggio si oppose strenuamente, giungendo a offrire una sostanziosa somma al re affinché bloccasse l'iniziativa. Di conseguenza, nel 1733, la banca fallì, causando a Contegna un profondo dispiacere dopo aver investito tempo ed energie in questa impresa.

Tuttavia, il fallimento non precluse le opportunità per Contegna; pochi mesi dopo ricevette un'importante nomina governativa. Ma nel contesto di questi eventi, si intensificò una controversia tra il duca di Gravina, Filippo Bernualdo Orsini, e il vescovo della città, Camillo Olivieri¹⁴⁹. Il duca, portando il vescovo davanti a un tribunale ecclesiastico, si trovò a fronteggiare una scomunica lanciata dal prelado nel 1732. Questa situazione sfociò in una vivace disputa letteraria, alla quale Contegna non si tirò indietro, schierandosi con il duca e redigendo un documento anonimo a sostegno della sua causa.

Il vescovo rispose con una lettera anonima, intento a contrastare le argomentazioni del duca. Divertito dalla diatriba, Contegna scrisse a Giannone una lettera ironica, satirizzando le pretese della Chiesa romana. Non solo si offrì di pubblicare eventuali rebuttali da parte di Giannone, ma venne anche pubblicato un ulteriore lavoro anonimo a difesa delle posizioni di Contegna e del duca¹⁵⁰.

Tuttavia, la Chiesa non rimase a guardare; le autorità ecclesiastiche cercarono di fermare Contegna, minacciando di impedire la pubblicazione di un'opera che criticava i privilegi del clero. Nonostante le pressioni del nunzio papale, nel 1736 iniziò a circolare suo scritto, nel quale contestava l'immunità dei beni ecclesiastici e sosteneva che tale prerogativa fosse una

¹⁴⁸ AJELLO Raffaele, *Il banco di S. Carlo: organi di governo e opinione pubblica nel Regno di Napoli di fronte al problema della Ricompra dei diritti fiscali*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 1969.

¹⁴⁹ Camillo Olivieri fu vescovo di Gravina del 1731 al 1758.

¹⁵⁰ BERTELLI Sergio, *Giannonica. Autografi, manoscritti e documenti della fortuna di Pietro Giannone*, Milano - Napoli, Ricciardi, 1968, p. 318

mera acquisizione storica, anziché un diritto divino. L'opera riscosse un grande successo e fu successivamente ripubblicata in una raccolta di scritti giuridici¹⁵¹.

Contegna formulò tesi audaci, sostenendo che il re avesse il diritto di disporre di tutti i beni, inclusi quelli ecclesiastici. Giustificò la sua posizione citando la Bibbia e i testi dei primi cristiani, affermando che il compito del clero fosse limitato alla cura delle anime e non al possesso di beni materiali. Di conseguenza, egli riteneva che anche i preti dovessero pagare le tasse.

Con l'intento di espandere ulteriormente le sue idee, Contegna progettò una serie di saggi in cui intendeva dimostrare che i tribunali civili potessero giudicare i membri del clero, che i preti dovevano rispettare le leggi statali, e che la scomunica inflitta al vescovo di Gravina, Camillo Olivieri, fosse ingiusta e priva di valore.

Le sue posizioni, fortemente critiche nei confronti della Chiesa, suscitarono un'ondata di opposizione che portò il Papa a intervenire direttamente, vietando la pubblicazione delle sue opere. La repressione delle sue idee costrinse Contegna a interrompere il suo progetto di riforma, ma il suo coraggio nel contestare il potere ecclesiastico rimase un segno indelebile nella storia del pensiero critico verso l'istituzione della Chiesa.

Con l'arrivo dei Borbone al potere, la situazione per Contegna si fece ancora più difficile. Il nuovo regime, pur desideroso di mostrarsi riformatore, non poteva permettersi di scontrarsi apertamente con la Chiesa. Inoltre, molti di coloro che si erano opposti alle riforme di Contegna esercitavano pressioni sul nuovo Re, che decise quindi di allontanarlo da ogni incarico ufficiale¹⁵².

Tuttavia, le capacità e le conoscenze di Contegna erano troppo preziose per essere completamente ignorate infatti continuò a essere consultato nonostante il suo allontanamento, proponendo riforme per risanare le finanze del Regno. Sosteneva che i beni della Chiesa dovessero essere tassati come quelli dei cittadini, visto che le ricchezze del clero erano aumentate grazie ai re e non a un dono divino. Le sue idee suscitarono molte discussioni politiche e il suo manoscritto, "Considerazioni", raggiunse Roma, suscitando critiche e interesse tra gli intellettuali¹⁵³.

Nell'affrontare la delicata e importante questione sull' ammissione degli ebrei nei regni di Napoli e Sicilia, Contegna scrive in un contesto storico in cui le rimanenze della

¹⁵¹ AJELLO Raffaele, *Il banco di S. Carlo...*, op. cit., p. 750.

¹⁵² GIUSTINIANI Lorenzo, *Memorie storiche degli scrittori legali del Regno di Napoli...*, op. cit., p. 114.

¹⁵³ AJELLO Raffaele, *Il banco di S. Carlo...*, op. cit., p. 102.

diaspora ebraica erano viste con sospetto e avversione da molti cristiani, ecco perché sottolinea la necessità di considerare il beneplacito della Corte di Roma. Contegna osservava che gli sforzi fatti per opporsi a distruggere le vestigia della nazione ebraica sono stati in realtà vani, affermando che: « Poiché tutti gli sforzi degli uomini di diverse razioni di differenti geni, e di varie religioni, si sono più [...] come congiurati a volere ostinatamente opprimere, ed estirpare le reliquie della nazione ebrea »¹⁵⁴. Qui, egli evidenzia un'idea fondamentale: nonostante i tentativi di eliminare gli ebrei, la loro presenza è una prova della volontà divina.

Nel 1740, grazie alla sua influenza e al suo impegno intellettuale, Contegna fu nominato delegato per la nazione ebraica del Regno di Napoli. Questo incarico rappresentò un riconoscimento significativo del suo contributo alla vita culturale e sociale del regno, evidenziando la sua dedizione a promuovere la giustizia e l'uguaglianza. In questo ruolo, redasse la *Nota per l'introduzione degli ebrei nelli Regni di Napoli, e di Sicilia*, un testo cruciale che racchiude il pensiero riformatore di Contegna in materia di tolleranza religiosa, giurisdizionalismo e modernizzazione dello Stato.

Tra i punti salienti della Nota, emerge innanzitutto il netto rifiuto del beneplacito della Corte di Roma, con l'affermazione che non fosse necessario alcun consenso papale per riammettere gli ebrei nei Regni. Contegna rivendicava il diritto del sovrano di decidere autonomamente in materia temporale, sostenendo che l'interferenza ecclesiastica violasse la sovranità dello Stato. Questo principio lo colloca nel filone più lucido del giurisdizionalismo napoletano, insieme a Giannone, Tanucci e Galiani¹⁵⁵.

Il delegato per la Nazione Ebraica Contegna argomentava in merito la sopravvivenza della comunità ebraica è parte di un disegno più grande, collegando questa idea alla teologia cristiana. Sottolinea che, nei « terribili tempi nelli quali l'Anticristo dovrà esercitare li suoi più tirannichi furori contro della Chiesa », ci sarà una conversione totale degli ebrei. Egli affermava che, « la divina misericordia per soccorrere la sua diletteissima Sposa... toccherà efficacemente il cuore dell'intero corpo della nazione ebrea », facendo emergere una visione escatologica in cui gli ebrei riconosceranno la verità della religione cristiana e torneranno al seno della Chiesa cattolica¹⁵⁶.

Le citazioni bibliche che Contegna utilizza nel suo parere, all'interno della conferenza preparatoria, sono rivelatrici della sua posizione. Invoca il profeta Malachia, con la frase:

¹⁵⁴ Nota per l'introduzione degli ebrei Nelli Regni... ASN/ME f. 4400, n. 6.

¹⁵⁵ LISSA Anna, *In difesa degli ebrei...*, op cit., p. 475.

¹⁵⁶ Nota per l'introduzione degli ebrei Nelli Regni... ASN/ME f. 4400 n. 6.

« mittam vobis Elias prophetam antequam veniat dies domini magni¹⁵⁷ », suggerendo che l'arrivo di Elia precederà la conversione degli ebrei¹⁵⁸. Questo riferimento non solo sottolinea la sua convinzione che un cambiamento è inevitabile, ma serve anche a legittimare la sua proposta di accettare gli ebrei, nel contesto di una futura riconciliazione spirituale.

Accanto alla dimensione giuridica, la *Nota* sviluppava un articolato discorso teologico, sostenendo che gli ebrei non debbano essere perseguitati o maltrattati, in quanto popolo partecipe del disegno divino. Contegna ricorre a San Paolo e a commentatori come Cornelio a Lapide e Augustin Calmet, sostenendo che la futura conversione della nazione ebraica rafforzerà la Chiesa e che la loro sopravvivenza rappresenta un segno della misericordia divina¹⁵⁹. Egli fa riferimento ai testi del Nuovo Testamento, come in San Matteo, dove si menziona che « Helia qui dies venturi est, et restituet omnia¹⁶⁰ ». Attraverso questa retorica, Contegna non solo fornisce fondamento teologico alle sue argomentazioni, ma cerca anche di sfidare le idee di coloro che negano la possibilità di una conversione ebraica al cristianesimo. La sua visione è fortemente ancorata all'idea che la conversione della nazione ebraica sia parte integrante della storia della salvezza, come avvalorato dalle sue citazioni da San Paolo¹⁶¹.

Contegna si oppone esplicitamente a quelle teologie che negano la salvezza degli ebrei, confrontando le sue posizioni con il pensiero della tradizione cattolica, e si pone come un sostenitore della fede nel potere della misericordia divina. La frase « Che cosa ha respinto Dio il suo popolo? » mostra la sua meraviglia rispetto alla fedeltà di Dio verso gli ebrei, un tema ricorrente nella letteratura teologica cristiana¹⁶².

Le argomentazioni di Contegna emergono come una difesa della presenza ebraica nei regni e un'affermazione della speranza teologica nel loro futuro. La sua tesi, sostenuta da una solida base biblica e tradizionale, riflette un atteggiamento che, pur consapevole delle tensioni esistenti, promuove una visione di unità e riconciliazione¹⁶³. Malato da tempo, Contegna morì nel 1745 lasciando un'eredità intellettuale e politica considerevole. Le sue convinzioni aprono

¹⁵⁷ Vi manderò il profeta Elia prima che venga il giorno del grande Signore.

¹⁵⁸ ASN/ME f. 4400 n. 6.

¹⁵⁹ LISSA Anna, *In difesa degli ebrei...*, op cit., pp. 475 - 477.

¹⁶⁰ Helias, il cui giorno deve venire e che ripristinerà tutte le cose.

¹⁶¹ ASN/ME f. 4400 n. 6.

¹⁶² Nota per l'introduzione degli ebrei Nelli Regni... ASN/ME f. 4400, n. 6.

¹⁶³ *Ibidem*. Come Celestino Galiani, anche Contegna sviluppa le sue argomentazioni in modo approfondito, in particolare sul tema delle sinagoghe. Egli sottolinea non solo l'importanza di tollerare l'esercizio della religione ebraica, ma propone anche la possibilità di costruire nuove sinagoghe. Questa concessione, a suo avviso, potrebbe contribuire a ridurre i conflitti tra le diverse comunità. Contegna sostiene infine che il riconoscimento dei diritti religiosi degli ebrei non dovrebbe dipendere da permessi esterni, ma dovrebbe essere garantito come parte fondamentale della libertà di culto.

la strada a una riflessione più profonda sul posto degli ebrei nella storia della salvezza cristiana, invitando a un dialogo interreligioso e a una comprensione più ampia delle dinamiche di fede nel contesto europeo del XVIII secolo.

1.2.2.4. Francesco Ventura, architetto del commercio nel Regno di Napoli

Pietro Contegna collaborò strettamente con Francesco Ventura, condividendo idee e iniziative. Francesco Ventura, ideatore e primo presidente del Supremo Magistrato del Commercio, osservò che, durante il regno di Carlo di Borbone, l'autorità del sovrano era ostacolata da due significativi poteri: i baroni e la Chiesa. I baroni esercitavano il controllo su vaste aree e sulla popolazione residente, mentre la Chiesa beneficiava di numerosi privilegi, tra cui l'esenzione fiscale e una giurisdizione speciale sui propri beni e sui membri del clero. Carlo di Borbone tentò di ridurre tali privilegi, ma si scontrò con forti resistenze. Sebbene riuscisse a ottenere alcuni accordi con la Chiesa, la questione dei feudi e dei baroni rimase irrisolta. Le riforme intraprese non riuscirono a sradicare completamente il sistema feudale, che continuò a influenzare significativamente la vita giuridica e sociale del regno¹⁶⁴.

La figura di Francesco Ventura emerge chiaramente come un attore cruciale nelle riforme commerciali del periodo borbonico. L'istituzione del Supremo Magistrato del Commercio, in particolare, rappresentava un tentativo di centralizzare e modernizzare la giurisdizione in materia commerciale, un passo che mirava a fronteggiare l'inefficienza dei precedenti sistemi di risoluzione delle controversie¹⁶⁵.

All'interno di questo contesto, le Conferenze di Commercio, di cui Ventura fu protagonista, divennero un forum cruciale per discutere questioni economiche e sociali fondamentali, inclusa la delicata questione del rientro degli ebrei a Napoli. Seppur la reintegrazione della comunità ebraica nel tessuto economico e sociale cittadino fosse vista dal Ventura come un possibile vantaggio per lo sviluppo commerciale del regno, durante le trattative del 1739 espone evidenti perplessità circa alcune responsabilità del Regno volte al reintegro degli ebrei olandesi¹⁶⁶.

¹⁶⁴ GIURA Vincenzo, *Storie di minoranze*, Napoli, Edizioni Scientifiche italiane, 1984, p.96.

¹⁶⁵ TUFANO Roberto, *Verso la giustizia produttiva...*, op. cit., pp. 183-235.

¹⁶⁶ Trattative per il trasferimento a Napoli degli ebrei olandesi, ASN/ME 4400 f. 14.

L'argomentazione del presidente del supremo magistrato del commercio, Ventura, si sviluppò lungo diverse linee tematiche, tutte tese a sottolineare la sua mancanza di fiducia verso il progetto presentato da due ebrei olandesi¹⁶⁷.

In primo luogo, Ventura rimarca che il progetto non apporta nulla di nuovo: « non riconosceva nel progetto proposto dai due ebrei [non viene fatto il nome] cosa alcuna nuova », poiché le idee presentate erano già conosciute da tutti gli « nazionali di questo regno », incluso quelli « meno illuminati »¹⁶⁸. La sua posizione implica una certa orgogliosa autorevolezza del pensiero nazionale, che non sente il bisogno di considerare proposte esterne se queste non aggiungono valore.

Ne critica inoltre la modalità con cui viene proposta la compagnia: « si scorgeva da tutti esservi circostanze poco adatte ai costumi dei regni di sua maestà », mette in luce una mancanza di adattamento culturale del progetto alle realtà locali, il che rappresenta un limite significativo per la sua attuabilità¹⁶⁹.

Un altro aspetto importante è la scarsa sostanza commerciale dei proponenti: « non appariva che essi avrebbero altra parte nell'esecuzione del loro progetto, se non solamente quella di dar consiglio »¹⁷⁰. Sembra proprio che Ventura considerasse i due ebrei più come teorici piuttosto che come pratici attori del commercio, rendendo difficile per lui vedere come il loro coinvolgimento possa realmente favorire il commercio nei regni.

In merito alla reputazione dei due commercianti ebrei, Ventura cita le lettere diplomatiche, affermando che « non si ricavava che li due ebrei fossero negozianti accreditati »¹⁷¹. Ciò non fa altro che amplificare il suo scetticismo, suggerendo che la loro esperienza e capacità non siano sufficientemente solide da giustificare il progetto.

Ventura va oltre, evidenziando che le informazioni e i suggerimenti che i due ebrei potrebbero portare sarebbero già facilmente accessibili: « questa era una speranza molto lontana, e non capace di indurre sua maestà a far venire dall'Olanda qui a proprie reali spese due persone »¹⁷². La sua preoccupazione è soprattutto economica: far venire queste persone a

¹⁶⁷ Nel documento i due ebrei olandesi non vengono menzionati per nome. È tuttavia possibile ipotizzare che si trattasse di Isac Alvares o di membri della famiglia Rodriguez Silva, entrambi attivi a Napoli in quel periodo come mercanti di droghe e tele forestiere, per un capitale stimato di circa 50.000 ducati. La loro presenza nella città è attestata nell'estate del 1741 (cfr. Nota di tutti gli ebrei che hanno fissato il loro domicilio in questa fedelissima città, ASN/ME f. 4402, n. 19).

¹⁶⁸ Trattative per il trasferimento a Napoli degli ebrei olandesi, ASN/ME f. 4400 n. 14/8

¹⁶⁹ *Ibidem*.

¹⁷⁰ *Ibid.*

¹⁷¹ *Ibid.*

¹⁷² *Ibid.*

spese della corona non sembrerebbe giustificato, poiché le informazioni che possono fornire sono già in circolazione.

Infine, il presidente conclude il suo parere con una riflessione più ampia: « si vedrà una gran quantità di progetti messi in campo, e si vedrà continuamente supplicata sua maestà »¹⁷³. Questo avvertimento implica una visione di lunga durata, in cui il supporto a progetti simili potrebbe creare un precedente indesiderato di richieste ingiustificate di risorse.

L'intervento di Ventura mise in evidenza una resistenza alla proposta dei due ebrei dovuta alla percezione che il loro contributo non porti un reale vantaggio, accompagnato da argomentazioni che si concentrano sulla tradizione e sulle pratiche locali che dovrebbero essere preservate. La sua posizione riflette una diffidenza verso le influenze esterne e una chiara benedizione del pensiero produttivo nazionale. Al contempo, le dinamiche conflittuali con Bernardo Tanucci, che denigrava Ventura con termini sarcastici, evidenziavano le tensioni interne all'amministrazione borbonica, tra progressismo e tradizione¹⁷⁴.

Quando il clima politico cominciò a farsi incerto a fronte della minaccia di una nuova guerra in Italia, all'inizio della guerra di successione austriaca, Carlo di Borbone si trovò nell'impossibilità di procedere senza il sostegno delle forze tradizionali, quali la Chiesa e i feudatari. Questo portò a un rallentamento delle riforme e a concessioni come il ripensamento sull'espulsione degli ebrei e la limitazione dei poteri del Supremo Magistrato del Commercio. In questo modo, Carlo cercava non solo di mantenere la stabilità interna del regno, ma anche di presentarsi unito di fronte alle potenze straniere, un'azione necessaria in tempi di incertezze geopolitiche.

1.2.3. Reintegro degli ebrei: tra fervore politico e tensioni sociali

Il progetto legato alla diaspora sefardita nel Regno di Napoli diede il via ad un fervore politico alimentato soprattutto da Galiani, Contegna e Montealegre che contribuì a inasprire le tensioni sociali tra il Regno di Napoli e la Chiesa, tensioni che persisterono fino alla morte di Clemente XII come sottolinea Raffaele Ajello:

¹⁷³ Trattative per il trasferimento a Napoli degli ebrei olandesi, ASN/ME 4400 f. 14/8.

¹⁷⁴ AJELLO Raffaele, *Arcana Juris...*, op. cit., p. 220.

« Le sessioni romane non furono che uno sterile esercizio dialettico e l'occasione per le brillanti trattazioni storico-giuridiche di Galiani e specialmente di Contegna, quest'ultimo emerso negli ultimi mesi del governo di Santisteban come il vero ispiratore dell'artefice della politica giurisdizionalista borbonica, celebrava ora il proprio trionfo sotto colui che lo aveva sempre apprezzato e protetto. [...] I due giuristi, insieme a Montealegre, rappresentarono una sorta di triumvirato che Tanucci definì con giudizio niente affatto sereno *Republicae non ordinandae*. È certo che si attribuirono il risentimento e l'odio che colpisce chi si adopera a rimuovere le acque stagnanti; le due iniziative più significative e combattute di quegli anni, da sole, potrebbero indicare il clima politico: la creazione del supremo magistrato del commercio e l'editto che facilitava l'insediamento a Napoli degli ebrei »¹⁷⁵.

L'analisi di R. Ajello mette in luce un periodo di intenso fermento riformatore, in cui le aspirazioni giurisdizionaliste si scontravano con le resistenze della tradizione. Le "sessioni romane" vengono definite dallo storico un "esercizio dialettico sterile", espressione che riflette la frustrazione per un dibattito politico brillante sul piano teorico ma incapace di tradursi in una riforma organica delle istituzioni.

Non a caso, Tanucci ricorse alla formula *Republicae non ordinandae* per indicare l'incapacità di instaurare un assetto politico realmente ordinato e funzionale al bene comune. In questo contesto, le iniziative più rilevanti – la creazione del Supremo Magistrato del Commercio e l'editto che favoriva l'insediamento ebraico – divennero emblemi di un governo animato da spinte innovatrici ma costretto a muoversi in un terreno segnato da forti resistenze interne ed esterne.

Montealegre, tuttavia, comprese che la regolamentazione religiosa era complessa e delicata. I dettagli "sulla religione andavano a interferire sui rapporti con la Santa Sede", rendendo necessario un approccio cauto. Pertanto, affidò a Pietro Contegna il compito di consultare monsignor Galiani per affrontare la questione. Le problematiche religiose riguardavano il necessario consenso di Roma per l'accesso degli ebrei, la localizzazione della sinagoga e la celebrazione dei culti ebraici

La creazione di un supremo magistrato del commercio e l'editto che favoriva l'insediamento degli ebrei a Napoli, sono esempi indicativi di tentativi di riforma e modernizzazione che si sarebbero dovuti interconnettere con le grandi capacità dei mercanti

¹⁷⁵ AJELLO Raffaele, *La vita politica napoletana sotto Carlo di Borbone...*, op. cit., pp. 652-653.

sefarditi piuttosto che con le loro ricchezze e/o il loro modo religioso di guardare alla vita quotidiana.

La collaborazione dei mercanti sefarditi, dotati di straordinarie abilità commerciali e desiderosi di superare confini culturali, avrebbe rappresentato un fattore di supporto cruciale per i progetti riformisti dell'equipe amministrativa di Carlo. Attratti dall'opportunità di stabilire i propri mercati in un contesto che, sebbene con un passato complesso, appariva meno ostile e più aperto rispetto ad altre realtà italiane come Roma, Ancona, Venezia, Mantova alcuni mercanti sefarditi risposero positivamente all'apertura economica voluta dal sovrano borbonico. Come venne sottolineato nelle trattative concernenti gli ebrei olandesi le loro competenze nel commercio internazionale e nelle reti di credito, avrebbero determinato un'efficace leva economica, inserendosi in un ampio processo di integrazione delle minoranze religiose nell'Italia del Sud¹⁷⁶.

In un documento relativo alle Conferenze di Commercio riguardante la prima idea sul progetto di reintegro degli ebrei nel Regno di Napoli datato 17 giugno 1739 e redatto dal marsigliese Anne Jean Baptiste Vaucouller, si rifletteva un'ampia discussione sui benefici e i potenziali rischi dell'integrazione dei mercanti ebrei, in particolare quelli sefarditi, nel commercio del Regno¹⁷⁷.

J. B. Vaucouller esperto nella gestione degli affari commerciali, protégé di Montealegre, molto apprezzato da alcuni membri del governo di Napoli grazie alla sua vasta esperienza nell'amministrazione finanziaria in Francia, dove ricoprì incarichi direttivi nelle Compagnie delle Indie francesi, si configurava come un funzionario esperto nella gestione degli affari commerciali e finanziari del Regno di Napoli¹⁷⁸. La sua figura si colloca tanto nel settore pubblico quanto in quello privato: grazie alla sua lunga esperienza amministrativa, la sua reputazione di esperto venne ulteriormente rafforzata con la nomina a referendario del Supremo Magistrato del Commercio. Questo incarico, di natura ufficiale, testimonia il riconoscimento delle sue competenze da parte del governo borbonico e ne rafforza l'autorevolezza nel contesto delle politiche economiche del Regno¹⁷⁹.

Il governo napoletano ha riconosciuto l'expertise di Vaucouller come una risorsa preziosa per ottimizzare le politiche commerciali del regno e sfruttare al meglio le opportunità

¹⁷⁶ Trattative per il trasferimento a Napoli degli ebrei Olandesi, ASN/ME f. 4400 n. 14.

¹⁷⁷ Materiale relativo alla Conferenza 17 giugno 1739. Prima idea o progetto sugli ebrei, ASN/ME f. 4400 n. 1.

¹⁷⁸ TUFANO Roberto, *Verso la giustizia produttiva...*, op. cit., pp. 130-132.

¹⁷⁹ CICCOLELLA Daniela, CLEMENTE Aida, SALVEMINI Biagio, *Consulte, rappresentanze, progetti per l'economia del Regno di Napoli*, vol. I, 1734-1739, Roma, Consiglio Nazionale delle Ricerche, 2021, pp. XXI-XXIII.

economiche. Il suo lavoro si concentrava sull'analisi e sulla gestione delle dinamiche economiche e commerciali, fornendo consulenze e strategie utili per favorire lo sviluppo del commercio.

In qualità di componente straniero della giunta di commercio borbonica, Vaucouller ha offerto una valutazione critica del progetto, evidenziando come gli ebrei possano apportare vantaggi significativi al commercio locale grazie alla loro esperienza e alla loro disponibilità finanziaria. Ha descritto gli ebrei come «denarosi e intraprendenti, fortemente legati al commercio», sostenendo che potessero fungere da agenti di progresso economico¹⁸⁰.

In qualità di componente straniero della giunta di commercio borbonica, Vaucouleur offrì una valutazione critica del progetto, evidenziando da un lato i vantaggi potenziali derivanti dall'insediamento degli ebrei: mercanti «denarosi e intraprendenti, fortemente legati al commercio», capaci di mobilitare capitali consistenti e di inserirsi nelle reti mediterranee. In questa prospettiva, essi apparivano come un possibile motore di progresso economico per il Regno.

Allo stesso tempo, però, Vaucouleur manifestava cauta diffidenza, osservando che, se l'obiettivo fosse stato solo quello di aprire nuove prospettive sul commercio del Levante, «se però questi speranza d'aprire il commercio del levante confesso che non li stimerei tanto giovevoli a farsi potrebbero apportare più danno, che è utile». In altre parole, egli temeva il rischio di una monopolizzazione ebraica, che avrebbe potuto danneggiare le risorse locali.

Da questa ambivalenza scaturiva la sua proposta: non una chiusura pregiudiziale, ma la necessità di stabilire «patti e convenzioni» che regolassero l'integrazione degli ebrei nel commercio del Regno. Solo un approccio governato e bilanciato avrebbe permesso di trasformare la loro presenza da potenziale minaccia a risorsa per lo sviluppo economico.

Tuttavia, Vaucouleur esprimeva anche una certa cautela, affermando che la semplice introduzione degli ebrei nel commercio del Levante potrebbe portare più danni che benefici: «se però questi sperava d'aprire il commercio del levante confesso che non li stimerei tanto giovevoli a farsi potrebbero apportare più danno, che è utile»¹⁸¹. Emergeva dunque un'ambivalenza: se da un lato gli ebrei fossero considerati un potenziale motore di sviluppo economico, dall'altro esisteva il timore che avrebbero potuto monopolizzare il commercio a scapito delle risorse locali¹⁸².

¹⁸⁰ Materiale relativo alla Conferenza 17 giugno 1739. Prima idea o progetto sugli ebrei. ASN/ME f. 4400 n. 1/3.

¹⁸¹ *Ibidem*.

¹⁸² *Ibid*.

Vaucouleur invitava a riflettere sull'importanza di stabilire "patti e convenzioni" per garantire un'integrazione efficace, sottolineando che tale processo dovesse avvenire con cautela e supportato da un'adeguata guida governativa. Quest'affermazione mette in evidenza la necessità di un approccio regolamentato, volto a tutelare gli interessi locali, piuttosto che una semplice imposizione commerciale.

Sebbene il documento rifletta preoccupazioni legittime riguardo alla potenziale monopolizzazione del commercio, suggerisce anche che un'integrazione ben gestita degli ebrei, e in particolare dei mercanti sefarditi, che avrebbe potuto portarli a svolgere un ruolo cruciale nello sviluppo economico del regno.

Nel terzo capitolo "Ritratti di Famiglia: prospettive, profili e biografie", si esplorerà infatti il complesso e affascinante tessuto sociale di Napoli, dove gli ebrei svolgevano un ruolo critico nell'arena economica. Il loro contributo spaziava dal commercio internazionale alle fiere locali, abbracciando settori gastronomici, lavorazione dei minerali, industrie manifatturiere e un vivace commercio di strada. In questo contesto, Napoli si profilava come un importante crocevia di culture e commerci, un ponte tra Oriente e Occidente.

Le riflessioni di Vaucouleur, pur legate a una questione specifica, si inseriscono in un più ampio contesto di riforme e resistenze. In sintesi, il clima politico del Settecento napoletano, come descritto nel testo, è caratterizzato da riforme tentate e contestate, conflitti tra innovatori e conservatori e una certa instabilità che rifletteva una fase di transizione cruciale non solo nella storia europea ma anche e soprattutto in quella concernente l'Italia del Sud.

2. Porti di iniziativa: Livorno e Ancona tra economia e politica

Nel contesto complesso del XVIII secolo, il Granducato di Toscana e le Marche, parte dello Stato Pontificio, si affermavano come territori chiave nel panorama economico e politico del secolo dei lumi. Affacciati sul mare, i porti di Livorno e Ancona emergevano come centri cruciali di interscambio commerciale e diplomazia. Questi porti non solo facilitavano il commercio, ma riflettevano anche le dinamiche delle comunità ebraiche presenti nelle rispettive regioni e le loro interazioni con le politiche locali. Livorno, in particolare, si distingueva per la sua apertura alle influenze straniere, mentre Ancona svolgeva un ruolo importante nel collegamento tra l'Adriatico e il Mediterraneo, rendendo entrambi i porti fulcri vitali di scambi culturali ed economici.

Grazie alla sua posizione strategica sul Tirreno e a una lungimirante politica economica dei Medici, Livorno si affermò tra la fine del XVI e il XVII secolo come uno dei principali porti franchi del Mediterraneo. Le Leggi Livornine del 1591 e del 1593¹⁸³, oltre a garantire ampie libertà personali e religiose a mercanti e artigiani stranieri disposti a stabilirsi nella città. In questo contesto, numerosi ebrei sefarditi provenienti dalla penisola iberica, da Amsterdam e dall'Impero ottomano trovarono a Livorno un ambiente favorevole, contribuendo in modo decisivo allo sviluppo dei traffici internazionali e al carattere cosmopolita della città. La comunità ebraica divenne così una componente vitale del tessuto economico e sociale livornese, godendo di privilegi senza precedenti nello scenario italiano dell'epoca¹⁸⁴.

Il porto di Livorno si estese ben oltre i confini del Mediterraneo, accogliendo navi dall'Europa del Nord e, verso la fine del XVII secolo, dalla Russia e dagli esordi del XVIII secolo dall'America del Nord. Nonostante una diminuzione degli investimenti da parte dei nobili fiorentini negli affari mercantili della città, il porto di Livorno mantenne un'importante crescita grazie alla sua capacità di attrarre nuovi flussi commerciali: come il caffè, lo zucchero e il cacao¹⁸⁵. Gli ebrei livornesi parteciparono attivamente al commercio marittimo e bancario, contribuendo all'innovazione economica della città e trasformando, per tutto il XVIII secolo, il

¹⁸³ MILANO Attilio, « La costituzione «Livornina» del 1593 », *La Rassegna Mensile Di Israel*, vol. 34, no. 7, 1968, pp. 394-410.

¹⁸⁴ TOAFF Renzo, *La nazione ebrea a Livorno e a Pisa (1591-1700)*, Olschki Editore, Firenze, 1990, pp. 17-26.

¹⁸⁵ FILIPPONI Jean Pierre, *Il porto di Livorno e la Toscana (1676-1814)*, Vol. II, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1998, pp. 119-124.

porto labronico in un importante deposito, una piazza finanziaria e un porto accogliente per i commerci mediterranei¹⁸⁶.

Ancona, parte dello Stato Pontificio, rappresentava un importante hub sul mare Adriatico, facilitando il commercio con il Levante. La situazione degli ebrei ad Ancona era più complessa rispetto a Livorno a causa delle politiche variabili dello Stato Pontificio. In questo contesto, si delineava un milieu individualista che sembrava penalizzare l'identità comunitaria¹⁸⁷. Mentre Livorno era un esempio di integrazione e prosperità ebraica grazie a politiche aperte ed economicamente liberali, Ancona e le corregionali comunità delle marche Pesaro, Urbino e Senigallia presentavano opportunità diverse ma in un ambiente più restrittivo. Le politiche conservative dello Stato Pontificio comportavano provvedimenti antiebraici che limitavano gli affari e il coinvolgimento degli ebrei nella società cristiana.

Pur avendo iniziato la trattazione con un'analisi del porto di Ancona, è importante sottolineare che l'oggetto principale del mio studio è la comunità ebraica di Senigallia. Sebbene quest'ultima fosse di dimensioni più ridotte, le sue dinamiche non erano isolate, ma influenzate dalla posizione dominante di Ancona. Senigallia non dipendeva esclusivamente da Ancona, ma era anche interconnessa con essa, creando un legame complesso che meritava di essere esplorato per comprendere meglio le sfide e le opportunità che la comunità ebraica senigalliese affrontava nel contesto economico e sociale del periodo.

La gestione delle cariche all'interno della comunità ebraica di Senigallia, infatti, rifletteva spesso la leadership e il supporto proveniente da Ancona, che fungeva da punto di riferimento per risolvere le questioni interne¹⁸⁸. Questo rapporto evidenziava come, nonostante le difficoltà delle politiche del periodo, le comunità ebraiche nelle Marche potessero in qualche modo interconnettersi e supportarsi reciprocamente: seppur riflettendo le politiche più conservative dello Stato Pontificio in cui si elaborarono dei provvedimenti antiebraici per cui ad esempio gli affari degli ebrei avrebbero dovuto svolgersi in totale assenza di commistione sia finanziaria che personale con il mondo cristiano¹⁸⁹.

¹⁸⁶ FILIPPONI Jean Pierre, *Il porto di Livorno e la Toscana (1676-1814)...*, op. cit., p. 124.

¹⁸⁷ ANDREONI Luca, « Una nazione in commercio » *Ebrei di Ancona, traffici adriatici e pratiche mercantili in età moderna*, Roma, Franco Angeli, 2019, p. 213.

¹⁸⁸ Ibidem, p. 131

¹⁸⁹ ibidem, p. 25.

A Senigallia, si svolgeva una fiera che, nel corso del XVIII secolo, acquisì un'importanza crescente per l'economia dello Stato della Chiesa¹⁹⁰. Tuttavia, nonostante questo contesto di sviluppo, gli ebrei venivano costantemente accusati dai mercanti cristiani di sconfinare nel loro ambito di competenza. I concorrenti cristiani si rivolgevano al Sant'Uffizio per denunciare tali presunti abusi, sottolineando la necessità che il commercio avvenisse esclusivamente tra gli ebrei, senza intaccare le loro attività¹⁹¹.

La comunità ebraica senigalliese, sebbene fosse costretta a fronteggiare queste sfide, era attivamente coinvolta nel commercio con i mercati ragusei e con il Levante, esportando le proprie produzioni non solo verso la costa croata, ma anche a Corfù. Nel 1732, con l'istituzione del porto franco, Ancona cercò di affermarsi come competitor di Livorno, rappresentando le comunità di Pesaro, Urbino e della stessa Senigallia. Questo tentativo mirava a migliorare le tariffe commerciali e a gestire le questioni sanitarie, in seguito all'epidemia di peste di Marsiglia del 1720, nel tentativo di erodere la posizione dominante di Livorno come porto leader¹⁹².

Per gli ebrei di Senigallia, il contesto commerciale era segnato da un'accesa concorrenza, aggravata da politiche che vietavano qualsiasi commistione tra affari finanziari e relazioni personali con il mondo cristiano. Nonostante le accuse di slealtà e di tramare contro la concorrenza cristiana, comuni in epoca moderna, durante la fiera, gli ebrei senigalliesi si dedicavano principalmente alla produzione e alla lavorazione del piombo, un'attività che si svolgeva anche nel ghetto di Ancona, oltre al commercio di seta e canapa¹⁹³.

La comunità ebraica livornese¹⁹⁴, i cui membri erano sudditi del Granduca, era dotata di ampia autonomia giurisdizionale, per cui le categorie di inclusione/esclusione difficilmente le funzionavano¹⁹⁵. Ciononostante incarnava un modello di integrazione e prosperità ebraica basato su politiche economiche aperte e liberali. Invece, Senigallia e Ancona e le città del territorio marchigiano, presentavano opportunità in un contesto di restrizioni più rigide, riflettendo le pratiche più conservatrici dello Stato Pontificio. Queste distinzioni saranno

¹⁹⁰ CARACCIOLO Alberto, « Il porto franco di Ancona nel XVIII secolo », *Crescita e crisi di un ambiente mercantile, edizione italiana a cura di Carlo Vernelli*, in Quaderni di Proposte e ricerche, n. 28, 2002; CASSANI Marco, « La fiera di Senigallia (1458-1869) tra storiografia e Apoche di fiera », *Quaderni del Consiglio Regionale delle Marche*, a. XXV, n. 307, 2020.

¹⁹¹ ANDREONI Luca, « Una nazione in commercio » Ebrei di Ancona..., op. cit., p. 190.

¹⁹² FILIPPONI Jean Pierre, *Il porto di Livorno e la Toscana (1676-1814)...*, op. cit., p. 123.

¹⁹³ ANDREONI Luca, « Una nazione in commercio » Ebrei di Ancona..., op. cit., pp. 191-195.

¹⁹⁴ Ancona era una delle quattro città del Granducato di Toscana, compresa Pisa, che non avevano un ghetto. Altri cinque ne avevano uno (GASPERONI Michaël, « L'Italie des ghettos: normes, résistances et négociations », *Dix-septième siècle*, 282/1 (2019), pp. 3-20).

¹⁹⁵ CALAFAT Guillaume, « Être étranger dans un port franc. Droits, privilèges et accès au travail à Livourne (1590-1715) », *Cahiers de la Méditerranée*, 84, 2012, pp. 103-122.

importanti per l'analisi successiva delle condizioni e reintegrazione degli ebrei nel territorio napoletano.

Il 10 giugno del 1739, con l'istituzione delle *Conferenze confidenziali di commercio*, il governo napoletano composto da ministri e consiglieri, Pietro Contegna, Francesco Ventura, Anne-Jean-Baptiste de Vaucouleur, José Joaquín Montealegre e Giovanni Brancaccio si riunirono per formare un giorno a settimana delle conferenze a carattere confidenziale circa l'introduzione e la regolazione del commercio nei Regni di Napoli e Sicilia¹⁹⁶. Con il primo appuntamento, datato 17 giugno 1739, si affrontò il delicato problema legato al rientro degli ebrei nei regni di Napoli e Sicilia¹⁹⁷. Si indusse che essi erano capaci di contribuire all'introduzione di nuove fabbriche e manifatture di ogni sorta e che grazie alle loro relazioni avrebbero potuto dare una maggiore ricchezza al Regno¹⁹⁸.

La conferenza rappresentò un momento cruciale in cui gli ebrei volenterosi di essere reintegrati nella società napoletana cercarono di affermare la propria identità prima dell'effettivo reintegro del 1740 in un contesto in rapida evoluzione. I verbali di questi incontri contengono materiali di grande interesse sia per quanto riguarda le questioni trattate sia per il modo in cui vengono affrontate. In particolare, esse evidenziano la complessa definizione dei confini tra il sapere giuridico e quello economico, che non mira a essere formalizzato né a diventare il linguaggio di uno specifico gruppo di specialisti, ma si afferma rivendicando una funzione di emancipazione dalle complicazioni giuridiche e dalle sottigliezze tecniche che rischiano di vanificare la volontà del sovrano¹⁹⁹.

Le dinamiche concrete suggerite dalla documentazione producono configurazioni difficilmente attribuibili a ruoli e funzioni di ceti e istituzioni stabilite. Un esempio significativo di esperto che non si limita a un ruolo predefinito ma lo cerca e lo inventa in parte è un bretone diventato "napoletano", il già citato Vaucouleur. Questo personaggio si afferma

¹⁹⁶ CICCOLELLA Daniela, CLEMENTE Aida, SALVEMINI Biagio, *Consulte, rappresentanze, progetti per l'economia del Regno di Napoli*, vol. I, 1734-1739, Roma, Consiglio Nazionale delle Ricerche, 2021, p. XXI.

¹⁹⁷ *Materiale relativo alla conferenza 17 giugno 1739, Prima idea, o progetto sugli ebrei*, ASN/ME f. 4400 n. 1.

¹⁹⁸ Altre note spettanti al loro rientro, riscontrabili all'interno del fondo "Nazione Ebraica", erano dovute alla proverbiale bravura degli ebrei nei commerci, tale qualità avrebbe portato all'interno del Regno un aumento dell'economia. La discussione sul rientro degli ebrei a Napoli fu molto accesa, i punti a favore riguardavano la possibilità del popolo ebraico di far risalire l'economia, dall'altro lato, la discussione maggiormente spinosa riguardava l'inclusione dell'identità ebraica all'interno di quella del Regno di Napoli cfr. *Proclama di reintegro degli ebrei nelli Regni di Napoli e Sicilia* Archivio di ASN/ME f. 4402 n. 1.

¹⁹⁹ CICCOLELLA Daniela, CLEMENTE Aida, SALVEMINI Biagio, *Consulte, rappresentanze, progetti per l'economia del Regno di Napoli...*, op. cit. p. XXI.

nell'esperienza della Giunta attraverso un insieme di iniziative individuali e stimoli istituzionali che sarebbe utile ricostruire²⁰⁰.

Vaucouleur riappare nelle Conferenze confidenziali di commercio. Egli offre una conoscenza degli affari commerciali valutata preziosa da alcuni membri del governo napoletano, grazie alla sua vasta esperienza nell'amministrazione finanziaria francese. Non è un mercante né un economista, ma un esperto nella gestione degli affari economici in un regno florido dal punto di vista commerciale: contemporaneamente uomo del mercato e dello stato. La consacrazione del suo ruolo arriva con la nomina a referendario del Supremo Magistrato di Commercio²⁰¹. Durante questi incontri, vennero messe in discussione le richieste degli ebrei di livornesi, senigalliesi e olandesi che misero in evidenza le diverse aspirazioni e prospettive delle comunità ebraiche di diverse parti d'Italia e d'Europa.

Per comprendere le esigenze degli ebrei olandesi, fu avviata una corrispondenza con i rappresentanti delle Province Unite: Frederic Conte di Thoms (1669-1746), Joaquín Antonio Bazán y Melo, Marchese di San Gil (1682-1754) e Antoine-Augustin Bruzen de La Martinière (1662-1746). Oltre a documentare le difficoltà che gli ebrei incontravano nel trasferirsi a Napoli, proposero una possibile soluzione attraverso l'iniziativa di un progetto volto a istituire al sud Italia una compagnia che godesse di privilegi per i mercanti e che potesse commerciare liberamente tra l'Italia meridionale e l'Europa²⁰².

Frederic Conte de Thoms, nato Friedrich nel 1669 a Giessen, Germania, è stato un avventuroso collezionista che ha avuto un ruolo significativo nella diplomazia e nella cultura italiana. Dopo aver perso la madre in giovane età, fu allevato dal nonno, che gli assicurò un'educazione di prestigio, culminata nel suo dottorato nel 1712. Grazie ai suoi legami diplomatici, viaggiò per diverse capitali europee, tra cui Londra, dove divenne segretario del re Giorgio I. Il suo successo nell'ambito finanziario, derivante da speculazioni e prestiti, gli permise di accumulare un notevole capitale. Negli anni '30, si stabilì a Napoli, entrando al servizio di re Carlo VII e divenendo membro dell'Accademia Etrusca. Qui iniziò a raccogliere antichità, seguendo il passo dei suoi contemporanei aristocratici²⁰³.

²⁰⁰ CICCOLELLA Daniela, CLEMENTE Aida, SALVEMINI Biagio, *Consulte, rappresentanze, progetti per l'economia del Regno di Napoli...*, op. cit. p. XXI.

²⁰¹ *Ibidem* p. XXIII.

²⁰² *Trattative per il trasferimento a Napoli degli ebrei Olandesi*, ASN/ME f. 4400 n. 14.

²⁰³ HALBERTSMA Ruurd, *Scholars, Travellers, and Trade: The Pioneer Years of the National Museum of Antiquities in Leiden, 1818–40*, London, Routledge, 2003, pp. 11–13.

Dopo una permanenza prolungata in Italia (1730 – 1737), si stabilì a Leiden, dove si sposò e pianificò la pubblicazione della sua collezione. Tuttavia, morì improvvisamente nel 1746, e le sue antichità furono vendute al principe Guglielmo IV, rimanendo nella famiglia Orange fino alla loro confisca da parte delle truppe francesi nel 1795. La sua eredità culturale e politico-artistica ha avuto un impatto duraturo, contribuendo a un'importante fusione tra Germania e Italia nel contesto del collezionismo e dell'arte nel XVIII secolo²⁰⁴.

Il marchese di San Gil, Joaquín Antonio Bazán y Melo, nipote di Juan Carlos Bazán, intraprese un percorso accademico in Italia prima di iscriversi all'università di Salamanca nel 1697 e successivamente a quella di Siviglia, dove conseguì un baccalaureato in diritto canonico nel 1704. La sua carriera politica ebbe inizio nel 1706 come giudice presso la corte della Vicaria di Napoli. Dopo aver accompagnato il viceré Villena a Gaeta e aver assistito alla capitolazione della città nel 1707, tornò in Spagna nel 1708, dove ricoprì un incarico di *oïdor*²⁰⁵ presso la cancelleria di Valladolid per circa venticinque anni²⁰⁶.

Successivamente, divenne reggente dell'udienza di Siviglia e, nel 1734, fu promosso ambasciatore presso le Province Unite, mantenendo questo incarico fino al 1746. Durante il suo mandato, presentò le sue credenziali a L'Aia nel 1735. Al suo ritorno in Spagna, nel 1746, venne nominato governatore del Consiglio delle Finanze, ruolo che ricoprì sino alla sua morte²⁰⁷.

Antoine-Augustin Bruzen de La Martinière, nato nel 1684 a Dieppe, è un personaggio spesso trascurato nella storia culturale del periodo dell'Illuminismo. La sua formazione, influenzata dal prozio Richard Simon, lo portò a sviluppare un interesse per la geografia e la storia. Dopo un impiego come segretario del Duca di Mecklenburg-Schwerin, Bruzen de La Martinière si trasferì nei Paesi Bassi, dove ricoprì diversi incarichi diplomatici, tra cui quello di agente del Duca di Parma e Piacenza e segretario per il re spagnolo²⁰⁸.

²⁰⁴ HALBERTSMA Ruurd, *Scholars, Travellers, and Trade...*, op. cit., p. 14.

²⁰⁵ Oïdor è il termine spagnolo che designa un giudice appartenente alle Audiencias e Chancillerías reali, istituzioni che, originariamente corti del regno di Castiglia, si sono trasformate nel più alto organo di giustizia dell'impero spagnolo. La parola deriva dal verbo oír, che significa ascoltare, e indica che il compito principale dei giudici era quello di ascoltare le parti coinvolte nei procedimenti legali, vd. *Oïdor (Spanish judge)* in Encyclopædia Britannica <https://www.britannica.com/topic/oïdor>

²⁰⁶ DIDIER Ozanam, *Les diplomates espagnols du XVIIIe siècle*, Madrid-Bordeaux, Casa de Velázquez-Maison des Pays ibériques, 1998, pp. 179-180.

²⁰⁷ *Ibidem*.

²⁰⁸ LÜSEBRINK Hans Jürgen, « (Re)inventing encyclopedism in the early european enlightenmet: Connecting Antoine-Augustin Bruzen de La Martinière with the Cérémonies et Coutumes Religieuses », *Bernard Picart and the First Global Vision of Religion*, edit by Hunt Lynn, Jacob Margaret, Mijnhardt Wijnand, Los Angeles, Getty Reserach Institute, 2010, p. 313

Di particolare rilevanza per il suo legame con l'Italia è il suo ruolo come primo geografo del re di Spagna, conferitogli dal re Filippo V, che valorizzava la sua opera *Le grand dictionnaire géographique et critique* (1726 – 1739). Questo lavoro enciclopedico non solo rifletteva le sue conoscenze in geografia, ma sottolineava anche i suoi legami con le corti italiane e la sua influenza nel panorama politico del XVIII secolo. Bruzen de La Martinière stabilì rapporti con intellettuali e case editrici olandesi per sostenere il suo stile di vita lussuoso, e il suo operato lo rese una figura di spicco tra gli immigrati francesi nei Paesi Bassi, apprezzato da visitatori illustri e critico di opere letterarie. La sua personalità, che univa scholarly pursuits e convivialità, e il suo impegno in vari ambiti, fanno di lui una figura chiave della cultura illuminista, con una rete di influenze che si estendeva fino in Italia e oltre, nel contesto delle relazioni politiche e culturali europee²⁰⁹.

Nelle prossime sezioni, si esamineranno le richieste avanzate dagli ebrei di Livorno, indicate in nota come *I privilegi richiesti dagli ebrei di Livorno*, e quelle degli ebrei di Senigallia, riportate in nota come *Trattative con gli ebrei di Sinigallia*, risalenti al periodo tra ottobre 1739 e gennaio 1740, e documentate nel fondo Nazione Ebraica dell'Archivio di Stato di Napoli. Queste negoziazioni rivelano le concessioni che gli ebrei furono disposti a fare per ottenere riconoscimenti e diritti, ciascuna con dinamiche contrattuali diverse. Non tutte le richieste furono accolte, perciò verrà effettuata una comparazione tra queste trattative e le decisioni effettivamente adottate dalla corte napoletana, come documentato nel *Proclama di reintegro degli ebrei nelli Regni di Napoli e Sicilia* del 3 febbraio 1740. Tale editto reale rappresentava un compromesso: pur non soddisfacendo appieno le aspettative delle comunità ebraiche, segnò comunque un progresso verso la loro reintegrazione e inclusività, evidenziando le sfide e le complessità di questo processo.

Livorno, nota per la sua apertura commerciale, diventa emblema di una comunità che mirava a consolidare i propri privilegi economici. Al contrario, le dinamiche complesse e talvolta restrittive vissute dagli ebrei in altri luoghi come Senigallia, ne accentuano il desiderio di riconoscimento e integrazione. Attraverso l'analisi delle richieste degli ebrei di Livorno e Senigallia non solo si ha modo di chiarire le dinamiche di integrazione nel Regno di Napoli, ma si mette anche in luce come queste differenti richieste riflettano le due diverse comunità e il loro status sociale. Quest'analisi non solo chiarisce le distintive necessità delle due comunità,

²⁰⁹ LÜSEBRINK Hans Jürgen, « (Re)inventing encyclopedism in the early european enlightenmet..., op. cit., p. 314.

ma rivela anche le loro dinamiche sociali e culturali, offrendo una prospettiva approfondita su come gli ebrei percepivano se stessi e cercavano di integrare la propria identità nella vivace Napoli del XVIII secolo.

2.1. Sotto la lente: ambizioni sefardite degli ebrei di Livorno.

In un contesto mediterraneo in fermento, il duca di Salas – con il sostegno di Pietro Contegna e del cappellano maggiore del Regno Celestino Galiani – promosse un’ambiziosa iniziativa per favorire l’insediamento di mercanti ebrei nel Regno di Napoli. L’operazione si fondava sulla convinzione che la presenza di ebrei sefarditi, noti per la loro influenza e le competenze commerciali, potesse dare un impulso decisivo al commercio meridionale. Per sondare il terreno, Salas si rivolse a Odoardo Ferdinando de Silva²¹⁰ y Grunenbergh, marchese della Banditella, console generale di Spagna e delle Due Sicilie a Livorno²¹¹.

Membro di una famiglia d’origine iberico-portoghese radicata a Livorno e strettamente legata ai traffici portuali e ai circuiti consolari, Odoardo de Silva rappresentava la figura ideale per mediare tra la corte borbonica e la comunità ebraica sefardita. Già investito nel 1718 della carica di console spagnolo a Livorno²¹². Odoardo aveva dimostrato nel tempo un notevole attivismo politico, non privo di tensioni con altri rappresentanti della monarchia spagnola a Firenze, come l’inviato Salvador Ascanio, con cui entrò in conflitto per competenze giurisdizionali²¹³.

De Silva ricevette l’incarico di contattare riservatamente alcuni capi della comunità ebraica livornese, informandoli dei vantaggi – fiscali, giuridici e religiosi – che il trasferimento nel Regno avrebbe comportato. Le lettere scambiate tra il console e il duca di Salas, tra luglio e dicembre 1739, rivelano le difficoltà incontrate nel convincere i mercanti, nonostante l’offerta di privilegi superiori a quelli concessi da altri Stati italiani, garantiti tramite l’intervento del cardinale Acquaviva e la promessa di un proclama regio. Soltanto tre capi ebrei, definiti da de

²¹⁰ GIURA Vincenzo, *Gli ebrei e la ripresa economica del regno di Napoli...*, op. cit., p. 17.

²¹¹ AGLIETTI Marcella, *L’Istituto consolare tra Sette e Ottocento. Funzioni istituzionali, profilo giuridico e percorsi professionali nella Toscana granducale*, Pisa, Edizioni ETS, 2012, p. 177.

²¹² Ibidem.

²¹³ Ibidem, pp. 177-178.

Silva «più intesi nel traffico, più ricchi e più accreditati nella loro nazione»²¹⁴, si mostrarono disposti a presentare un piano dettagliato con le richieste da sottoporre alla corona²¹⁵.

Nel quadro delle trattative, Odoardo de Silva trasmise a Napoli una copia dei privilegi concessi agli ebrei in Toscana, auspicando che potessero servire da modello per l'emissione del proclama napoletano. Inoltre, riportò un colloquio con un mercante sefardita stabilito tra Genova e Amsterdam, disponibile a trasferirsi con la famiglia nel Regno a condizione che fossero garantiti specifici privilegi economici e giurisdizionali²¹⁶.

L'intero episodio mette in luce non solo l'azione diplomatica del marchese della Banditella, ma anche la sua capacità di fungere da mediatore tra autorità politiche e comunità diasporiche, in un momento in cui la monarchia borbonica cercava di attrarre competenze e capitali stranieri per rafforzare l'economia del Regno. Figura carismatica e intraprendente, capace di iniziative autonome anche oltre il mandato formale, Odoardo fu premiato da Carlo di Borbone con il consolato delle Due Sicilie a Livorno, descritto come “il più lucroso di quelli della nazione napoletana e siciliana”²¹⁷.

La sua posizione, tuttavia, non fu esente da sospetti. La Corona di Spagna, temendo sue simpatie filogiudaiche, arrivò persino a vincolare le sue scelte personali, come dimostra il fatto che Odoardo fu costretto a chiedere preventiva autorizzazione reale per sposare, nel 1726, Anna Violante Scozia di Pino, nobildonna piemontese, figlia del conte di Pino²¹⁸.

L'attivismo del console, tuttavia, non si limitava alla sfera politica: nel 1735 aveva chiesto il permesso di acquistare il territorio di Ansedonia, offrendosi anche di finanziare opere di fortificazione, ma la proposta fu respinta dal re per ragioni strategiche²¹⁹[p. 181]. In seguito, nel 1751, acquistò nuove terre nella Banditella, dando luogo a un contenzioso con la famiglia Marescotti Speco²²⁰.

Alla sua morte, il consolato passò al figlio Manuel Filippo de Silva, il quale ricevette nel 1771 la nomina ufficiale da Carlo III di Spagna e l'exequatur granducale²²¹. Il legame profondo di Odoardo con la città di Livorno è testimoniato anche dai beni lasciati in testamento

²¹⁴ *Corrispondenza tra il Segretario di Stato Montealegre e il marchese della Banditella console di Spagna in Livorno*, ASN/ME f. 4400, n. 11/3.

²¹⁵ GIURA Vincenzo, *Gli ebrei e la ripresa economica del regno di Napoli...*, op. cit., p. 18.

²¹⁶ AGLIETTI Marcella, *L'Istituto consolare tra Sette e Ottocento...*, op. cit., p. 183.

²¹⁷ Ibid., p. 181.

²¹⁸ Ibid. p. 274.

²¹⁹ Ibid., p. 181.

²²⁰ Ibidem.

²²¹ Ibid., pp. 188-189.

alla confraternita della Misericordia e all'ospizio per poveri²²², nonché dal suo rifiuto – singolare per un nobile del suo rango – di chiedere il riconoscimento formale della propria nobiltà in base alla legge toscana del 1750.

Il Salas si impegnò a garantire che il re fosse pronto a emettere il proclama una volta raggiunto un accordo. Per facilitare il processo, si decise che fosse necessario inviare qualcuno a Napoli per negoziare i termini della convenzione. Il cardinale Acquaviva ricevette istruzioni per rilasciare passaporti ai mercanti ebrei, promettendo loro privilegi superiori a quelli di altri stati italiani²²³.

Il marchese De Silva, in seguito, inviò a Napoli sia una copia dei privilegi toscani, sperando che potessero convincere il governo napoletano a pubblicare il proclama necessario per attrarre gli ebrei, ma segnalò anche di aver parlato con un altro mercante ebreo che aveva casa Genova e ad Amsterdam, che avrebbe preso in considerazione, sia per sé e che per altri suoi familiari, la possibilità di stabilirsi nel regno, a condizione che si garantissero specifici privilegi²²⁴.

Le trattative tra i capi degli ebrei di Livorno e la corte napoletana rappresentano un momento di cruciale importanza sia per le comunità coinvolte che per la storia economica e sociale del Mediterraneo. Questi negoziati che seguirono un lungo scambio epistolare tra il duca di Salas e il marchese della Banditella (databile tra luglio e dicembre 1739) si focalizzarono su tematiche fondamentali che coinvolsero vari aspetti della vita ebraica. Fu evidenziato il ruolo centrale dei Massari leader comunitari con responsabilità essenziali nella gestione degli affari interni ed esterni della comunità. Le attività economiche degli ebrei furono argomento di grande interesse mostrando l'influenza e il dinamismo commerciale che caratterizzava la loro presenza nel Granducato di Toscana. Si discusse circa l'importanza della sanità pubblica per la comunità ebraica e il connesso contributo dei medici ebrei alla medicina e alla scienza. Le discussioni cercarono di preservare inoltre le usanze culturali e religiose ebraiche garantendo che queste tradizioni potessero continuare a prosperare in un contesto di crescente interazione sociale e politica.

²²² AGLIETTI Marcella, *L'Istituto consolare tra Sette e Ottocento...*, op. cit., p. 183.

²²³ GIURA Vincenzo, *Gli ebrei e la ripresa economica del regno di Napoli...*, op. cit., p. 19.

²²⁴ Ibidem, p. 19.

2.1.1. Il ruolo centrale dei Massari

I Massari erano l'istituzione chiave per le comunità ebraiche toscane²²⁵. Figure di fondamentale importanza, i Massari, insieme al consiglio cittadino, costituivano l'autorità locale²²⁶: la loro funzione andava oltre la mera amministrazione dei beni, poiché incarnavano l'organizzazione e l'unità della comunità ebraica²²⁷. I Massari, capi della comunità ebraica, erano figure di grande rilievo, selezionate tra i membri più colti ed esperti della comunità. Solitamente, questi individui provenivano dalle famiglie più facoltose e influenti, e possedevano una profonda conoscenza dell'etica e delle tradizioni legali ebraiche. Le decisioni relative agli statuti e ai regolamenti venivano discusse e approvate attraverso il consenso dell'assemblea comunitaria, note come *haskamot*, termine che significa "accordi" (equivalente agli spagnoli e portoghesi "*acuerdos*")²²⁸.

Inizialmente gestita dai Massari nella Nazione Ebraica pisana, la comunità ebraica livornese, grazie al suo sviluppo demografico e commerciale divenne autonoma dopo il 1597. Dal ceto dei governatori venivano eletti a Livorno cinque membri a far parte del magistrato dei Massari, un ufficio il cui mandato durava un anno. Ogni anno, tre Massari venivano rinnovati verso il mese di aprile, mentre due venivano cambiati verso settembre²²⁹. Per procedere all'elezione di nuovi Massari, si estraeva dalla borsa dei governatori il doppio del numero di soggetti che dovevano essere conferiti. Il governatore riceveva quindi la nota degli estratti e faceva la sua proposta al principe, responsabile dell'elezione²³⁰. I candidati non dovevano essere parenti in grado proibito, secondo il rito della nazione, e dovevano aver già scontato il tempo del divieto. Infatti, il divieto di ricoprire nuovamente il ruolo di Massari durava due anni²³¹. Una struttura in grado di garantire che solo individui qualificati e conformi alle normative comunitarie potessero assumere ruoli di leadership, mantenendo così l'integrità e la stabilità della comunità ebraica.

²²⁵ *I privilegi richiesti dagli ebrei di Livorno*, ASN/ME, f. 4401 n. 12/2

²²⁶ MIRIAM Davide, « Percezione della comunità ebraiche: il loro ruolo e le tipologie di cittadinanza nell'Italia nord orientale nel tardo medioevo », *Storia economica e storia degli ebrei. Istituzioni, capitale sociale e stereotipi (secc. XV-XVIII)*, a cura di ROMANI Marina, Roma, Franco Angeli, 2017, p. 49.

²²⁷ TOAFF Renzo, Il governo della Nazione ebraica a Pisa e Livorno dalle origini (1591) al Settecento, in « La Rassegna Mensile di Israel », vol. 50, n. 9/12, 1984, pp. 503 – 541.

²²⁸ *Ibidem* p. 521.

²²⁹ ASL, Governo di Livorno, Massari, inv. n. 961, Indice 4, p. 20.

²³⁰ *Ibidem*.

²³¹ *Ibidem*, p. 21.

Nelle comunità di maggior dimensione, quando non era possibile convocare l'assemblea di tutti i membri adulti, i Massari si avvalevano della collaborazione di un gruppo selezionato di boni viri – uomini di integrità e saggezza – per prendere decisioni vincolanti per l'intera comunità. Questo sistema, caratteristico delle comunità ebraiche nel periodo medievale, mantenne la sua struttura fino all'avvento dell'Illuminismo²³². È probabile che la comunità ebraica toscana selezionasse i suoi cinque Massari tra i mercanti più ricchi e competenti, dotati di cultura ebraica e capaci di esercitare un giudizio equo. Questa capacità di giudicare divenne cruciale in seguito all'assegnazione di privilegi che conferivano ai Massari la giurisdizione autonoma nelle controversie civili e penali tra ebrei, autorizzandoli a far leva sulle forze di polizia statali per l'esecuzione delle loro sentenze.

2.1.2. Le attività economiche degli ebrei

Come ha ben sottolineato Francesca Trivellato il legame indissolubile tra gli ebrei e il commercio è stato storicamente significativo, ma la storica sfata la convinzione che gli ebrei fossero all'origine di molte invenzioni del capitalismo come la cambiale. Spiega che, contrariamente a molti pregiudizi, non sono arrivati ad assumere funzioni economiche diverse in diversi paesi attraverso un'innata capacità di gestire il denaro, ma piuttosto attraverso la loro capacità di adattarsi a contesti locali sui quali avevano poco o nessun controllo²³³. Nel corso dei secoli, molte comunità ebraiche si sono stabilite in luoghi che offrivano opportunità commerciali, e gli ebrei sono spesso stati coinvolti nel commercio e nell'attività finanziaria, infatti attraverso i rapporti commerciali con l'Europa Mediterranea e l'Europa del Nord-ovest, il porto di Livorno è stato un'importante piazza finanziaria nel Mediterraneo e in Europa²³⁴.

La loro capacità commerciale, riscontrabile nelle lettere di cambio e nella contabilità in partita doppia, ha spinto questa comunità a lavorare, per lo più, solo in determinati settori economici, ovvero il commercio e le finanze²³⁵. Inoltre, la rete globale di comunità ebraiche ha contribuito a facilitare il commercio internazionale e le relazioni economiche²³⁶.

²³² TOAFF Renzo, *Il governo della Nazione ebraica a Pisa e Livorno...*, op. cit., p. 521.

²³³ TRIVELLATO Francesca, *Ebrei e Capitalismo, Storia di una leggenda dimenticata*, Roma, Laterza, 2019, pp. 33-36.

²³⁴ FILIPPINI Jean Pierre, « Il posto dei negozianti ebrei nel commercio di Livorno nel Settecento », *La Rassegna Mensile Di Israel*, vol. 50, no. 9/12, 1984, pp. 634-649.

²³⁵ TRIVELLATO Francesca, *Ebrei e Capitalismo...*, op. cit., p. 36.

²³⁶ Gli ebrei di Livorno contribuirono a rafforzare i legami commerciali tra la stessa Livorno e i paesi di provenienza. La loro conoscenza della situazione commerciale e i legami pregressi con i paesi d'origine li pone in

Nella Napoli del primo Settecento, l'apertura della possibilità del ritorno degli ebrei, connessa alla conferenza di commercio, ha rappresentato un'opportunità per i sefarditi livornesi di riprendere e ampliare il loro coinvolgimento nel commercio, influenzando notevolmente la loro identità all'interno della società napoletana. In virtù di quanto detto l'importanza del commercio nella connessione identitaria con gli ebrei di Livorno è ricavabile dalle richieste che i Massari fanno al Regno di Napoli, riscontrabili ai punti VII e XXIX di tale conferenza. Al punto VII si chiede:

« Che le loro mercanzie siano privilegiate, che pagato che avranno il primo passo, possano stare liberamente nelle dogane un anno più del solito, senza incorrere al pagamento del secondo passo, o rischi alcuni »²³⁷.

Una delle condizioni dettate dagli ebrei livornesi utile al loro stabilimento a Napoli, nonché uno degli argomenti discussi durante la conferenza, fu quella relativa all'accettazione di un certo status all'interno di tutto il territorio del Regno, ovvero essere trattati allo stesso modo in cui venivano trattate le nazioni più favorite, sia la qualità di trattamento fosse come quella dei cittadini nativi. Nonostante l'opposizione, basata sul timore che altre nazioni privilegiate avrebbero potuto chiedere lo stesso trattamento, è stato deciso che gli ebrei avessero dovuto ricevere i medesimi privilegi commerciali concessi ai commercianti locali. Si è ritenuto che questo non avrebbe provocato gelosie o richieste analoghe da parte di altre nazioni, in quanto tali nazioni non avevano un accordo simile che prevedesse l'insediamento e il conseguente trattamento di favore nei territori del monarca.

Tale decisione segnalava un tentativo di riforma verso l'emancipazione ebraica, fornendo loro l'opportunità di godere degli stessi diritti civili e commerciali dei sudditi cristiani. Tuttavia, questa concessione ha avuto anche riflessi ambivalenti: se da una parte si riconobbe agli ebrei un diritto significativo, dall'altra parte questo riconoscimento avvenne su base convenzionale (a condizione che accettino determinate premesse politiche), piuttosto che su un principio universale di uguaglianza e di riconoscimento identitario.

Nel contesto delle richieste avanzate dagli ebrei di Livorno inoltrate alla corte del Re di Napoli e di Sicilia, un aspetto fondamentale riguardava quindi l'indipendenza economica che

una situazione come la perfetta risorsa economica del mediterraneo FILIPPINI Jean Pierre, « Il posto dei negozianti ebrei nel commercio di Livorno... », op. cit., p. 636.

²³⁷ *I privilegi richiesti dagli ebrei di Livorno*, ASN/ME, f. 4401 n. 12/2.

non solo rifletteva un desiderio dei livornesi di autonomia nelle loro attività, ma rappresentava anche una differenziazione significativa rispetto ad altre comunità. Infatti, al punto XXIX delle loro richieste, si sottolineava l'aspirazione a condurre « ogni sorte di traffico e negoziazione », senza essere costretti a portare un "segno"²³⁸.

Questa espressione mette in risalto la situazione privilegiata in cui si trovavano gli ebrei a Livorno, dove non erano soggetti a regolamenti restrittivi o a sistemi di gilda che richiedevano marchi distintivi o licenze²³⁹. La richiesta di assenza di un "segno", che in molti stati simboleggiava una forma di controllo e regolamentazione con cui ci si assicurava che le attività commerciali fossero gestite attraverso specifiche normative, rappresentava in tal senso un chiaro indice di libertà per gli ebrei livornesi non solo sotto un profilo commerciale, ma anche attraverso un profilo sociale relativo allo status elevato e integrato nella società. Queste richieste riflettevano dunque una precisa volontà di consolidare e preservare tale indipendenza economica e il loro riconoscimento sociale nel Regno di Napoli, sottolineando il valore attribuito a questo status sia a livello economico che identitario.

A differenza dei segni imposti storicamente da alcuni cristiani per identificare gli ebrei, esistono simboli che questi ultimi hanno volontariamente scelto di portare, come la *kippah*. Questo copricapo assumeva una connotazione positiva poiché non rappresentava una distinzione tesa a renderli 'diversi', ma piuttosto un simbolo che li legava alla propria comunità e alla propria fede. Indossare la *kippah* era ed è tutt'oggi un gesto di rispetto verso Dio, un indumento che rifletteva un'appartenenza culturale e religiosa e che rendeva gli osservanti consapevoli e orgogliosi della propria scelta²⁴⁰.

Un altro tema di particolare rilevanza emerso durante la conferenza di commercio fu la richiesta degli ebrei di poter acquisire "beni stabili"²⁴¹. Questa richiesta non era semplicemente una questione economica, ma rappresentava un desiderio profondo di stabilirsi e radicarsi nel

²³⁸ *I privilegi richiesti dagli ebrei di Livorno*, ASN/ME, f. 4401 n. 12/2.

²³⁹ Le costituzioni livornine del 1591 e 1593 comprendevano agevolazioni in favore degli ebrei ispano-portoghesi che erano stati espulsi dalla penisola iberica dalla prima metà del XVI secolo (conversos e Marranos) quando nel loro paese venne istituita l'Inquisizione. Tali norme, finalizzate ad attirare a Livorno il maggior numero possibile, erano state emanate appunto perché le loro capacità e le loro esperienze commerciali venivano giudicate utili allo sviluppo della città e riuscirono pienamente nel loro obiettivo. Livorno offrì un luogo in cui: « v'era garanzia per i marrani (o cripto-giudei) di praticare liberamente l'Ebraismo senza venir inquietati dall'inquisizione; v'era libertà di studiare e conseguire titoli accademici, di possedere beni immobili, di risiedere in quartiere aperto (a Livorno non vi fu mai ghetto), di stabilirsi in città e liberamente partirne con i propri beni, di stampare libri ebraici, di amministrare autonomamente la giustizia nelle cause fra ebrei », *cfr.* Gabriele Bedarida, « Gli ebrei a Livorno », *Los Muestros*, Belgio, R. Capuia, nn. 56-64, 2004, p. 4.

²⁴⁰ KLEIN Isaac, *A Guide to Jewish Religious Practice*, New York, Jewish Theological Seminary of America, 1979, pp. 277-279.

²⁴¹ *I privilegi richiesti dagli ebrei di Livorno*, ASN/ME, f. 4401 12/2.

territorio napoletano. L'accesso a proprietà immobiliari, come terreni, case e botteghe, offriva agli ebrei sefarditi l'opportunità di costruire una solida base economica e, al contempo, la possibilità di inserirsi socialmente nella comunità circostante²⁴².

La richiesta di acquisto di proprietà immobiliari testimoniava la loro crescente prosperità economica ma anche l'abilità di stabilirsi in una città strategicamente importante come Livorno. Incoraggiati dai Granduchi, senza particolari impedimenti legali, gli ebrei livornesi sono l'esempio di una comunità vista come un elemento positivo per lo sviluppo urbano e commerciale della città²⁴³. Le famiglie sefardite, attraverso investimenti immobiliari significativi, riuscirono a garantirsi una presenza stabile e duratura, contribuendo a rafforzare il loro ruolo socio-economico e politico, permettendo loro di sostenere anche importanti opere pubbliche, come la sinagoga²⁴⁴.

Ed è proprio in virtù di questo argomento che prima di procedere ulteriormente è importante sottolineare il ruolo cruciale che la sinagoga, nel corso dei secoli, ha ricoperto nella storia ebraica, servendo non solo come luogo di culto, ma anche come centro comunitario e simbolo di identità culturale e religiosa, in netta differenza rispetto alla chiesa cristiana. La sua storia può essere suddivisa in due aspetti principali: la storia interna, che riguarda l'evoluzione delle pratiche religiose e le istituzioni legate alla sinagoga, e la storia esterna, che riflette le vicende sociali e culturali delle comunità ebraiche e il loro impatto sulla sinagoga stessa²⁴⁵.

La sinagoga, pur non essendo un luogo sacro, è un'autentica protagonista della vita della comunità ebraica un « luogo dove ci si riunisce » contribuendo attivamente alla costruzione dell'identità collettiva e al rafforzamento della coesione sociale²⁴⁶. Conosciuta anche con il termine "Scola", fu portatrice di tradizioni, pratiche religiose e culturali, un luogo che sin dai suoi esordi fungeva da centro per l'apprendimento religioso²⁴⁷.

²⁴² A Livorno già agli esordi del XVII secolo seppur all'interno dei quartieri ebraici, ebbe inizio il processo di integrazione urbanistica degli ebrei nella città FRATTARELLI FISCHER Lucia, « Proprietà e insediamento ebraici a Livorno dalla fine del 500 alla seconda metà del Settecento », *Quaderni Storici*, vol. 18, n°54 (3), 1983, p. 881.

²⁴³ FRATTARELLI FISCHER Lucia, « Proprietà e insediamento ebraici a Livorno... », op. cit., p. 881.

²⁴⁴ IBIDEM, p. 885.

²⁴⁵ Purtroppo, una delle prime menzioni storiche delle sinagoghe è legata alla loro distruzione, come indicato dal salmo 74. Questo triste motivo si ripeterà per quasi millecinquecento anni, specialmente nei paesi a maggioranza cristiana, dove le sinagoghe venivano spesso distrutte o convertite in chiese, come durante l'Impero Romano. Imperatori come Teodosio il Grande e Arcadio furono costretti a intervenire per frenare l'eccessivo zelo anticamera dei cristiani, mentre Teodosio II arrivò a proibire la costruzione di nuove sinagoghe, <https://jewishencyclopedia.com>

²⁴⁶ Per l'appunto il termine sinagoga non deriva dall'ebraico ma dal greco συναγωγή, "adunanza", dal verbo συνάγω, "radunare" in Dizionario Greco Antico <https://www.grecoantico.com>

²⁴⁷ In lingua yiddish il termine è šul (שול), il quale corrisponde all'usanza ebraico-italiana di riferirsi alla sinagoga come "scola", dal quale, ad esempio, la piazza delle Cinque Scole nel vecchio ghetto di Roma.

In forza di quanto detto la richiesta degli ebrei livornesi, al punto XX, di poter istituire una sinagoga, prima del loro stabilimento definitivo nel Sud Italia, mette in luce il bisogno della comunità di avere un punto di riferimento religioso e sociale, sottolineando quanto la sinagoga sia stata cruciale nella vita e nella coesione delle comunità ebraiche nel tempo. Elemento inseparabile della loro immissione fu inizialmente rimesso alla decisione dei teologi, per individuarne il modo e il luogo in cui essa dovesse essere stabilita.

Come si può ben notare al punto XVI del proclama definitivo, sebbene fu concessa la possibilità di erigere sinagoghe, furono imposte condizioni rigorose che riflettevano un approccio restrittivo nei confronti della comunità ebraica²⁴⁸. In primo luogo, le restrizioni demografiche mostrano chiaramente che la possibilità di costruire una sinagoga fu condizionata dalla presenza di un numero minimo di famiglie ebreë: quaranta in grandi città come Napoli, Palermo e Messina, e venti nelle altre città del Regno. Questa clausola limitava l'esercizio del culto alle sole comunità numerose, escludendo di fatto le minoranze più piccole dalla possibilità di creare un luogo di culto autonomo.

Un altro aspetto cruciale del proclama, connesso al tema della sinagoga, è la centralizzazione e la conseguente dipendenza dalle sinagoghe delle città maggiori (Napoli, Palermo, Messina) fino a quando il numero di famiglie non raggiunga la soglia prestabilita. Ciò implica una centralizzazione del culto religioso e un controllo gerarchico che obbliga le comunità più piccole a rimanere legate ai centri urbani più grandi.

Inoltre, le condizioni edilizie imposte alle sinagoghe - che devono essere situate in luoghi delimitati da giardini o mura e "senza alcuna esteriore magnifica forma" - rivelavano un tentativo di mantenere gli spazi ebraici poco visibili e architettonicamente anonimi²⁴⁹. Si rifletteva chiaramente un desiderio di minimizzare l'impatto visivo e simbolico della comunità ebraica nello spazio pubblico.

Infine, la registrazione obbligatoria degli ebrei livornesi presso i delegati per usufruire dei privilegi commerciali rivelava un sistema di controllo statale che condizionava l'attività economica degli stessi al riconoscimento formale della loro residenza. Questo non solo evidenzia una forma di supervisione amministrativa, ma illustra anche il grado di integrazione economica e sociale permesso, subordinato a un controllo costante da parte delle autorità. Nel complesso si evidenzia un approccio ambivalente verso gli ebrei, dove l'apertura verso la libertà

²⁴⁸ ASN/ME f. 4402 n. 1, p. 9.

²⁴⁹ Ibidem.

di culto è accompagnata da significative restrizioni e condizioni che riflettono il contesto di discriminazione e suspicione dell'epoca.

Da questa digressione comprendiamo meglio che la necessità di acquistare proprietà o gestire autonomamente spazi per attività abitative e commerciali diventò un fattore determinante per la comunità ebraica di Livorno, un modello di successo verso il riconoscimento e l'affermazione della propria identità all'interno di una realtà urbanistica in trasformazione, come quella del Regno di Napoli nella prima metà del XVIII secolo.

L'acquisto di appezzamenti di terreno avrebbe inoltre consentito, ad esempio, di seguire le tradizioni agricole proprie della cultura ebraica, permettendo di mantenere vive pratiche legate all'agricoltura e alla celebrazione delle festività religiose, favorendo una maggiore integrazione, nonché una connessione tangibile con la terra e il luogo in cui abitavano²⁵⁰. Il timore delle autorità napoletane di vedere gli ebrei diventare proprietari terrieri dimostra come l'integrazione degli ebrei nella società rimanesse problematica a Napoli alla metà del XVIII secolo, poiché « col tempo potrebbero venire a possedere buona parte della città, dello Stato ». In linea con tale timore fu concesso il diritto di « poter comprare ogni sorta di beni, ad eccezione dei feudi ossia terre fornite di giurisdizione », poiché si riteneva « improprio e mostruoso, che i cristiani fossero vassalli di ebrei e sottoposti alla loro giurisdizione »²⁵¹.

Quando si analizzano le interazioni tra le comunità ebraiche e quelle cristiane è cruciale comprendere il complesso tessuto di ragioni storiche e culturali che hanno plasmato tali relazioni. La storia di segregazioni e limitazioni imposte dalle autorità cristiane ha generato distanza e sfiducia reciproca, radicando una divisione diffusa in molte società europee.

Questo contesto, pur riconoscendo la particolare eccezione degli ebrei di Livorno, che non vivevano nei ghetti, sottolinea come barriere culturali, sociali e religiose fossero ugualmente decisive nel mantenere separati i due gruppi. Le norme giuridiche dell'epoca riflettevano e alimentavano queste divisioni, come evidenziato dal punto XI delle richieste dei sefarditi livornesi, in cui si chiedeva che « siano imposte le medesime pene, che sono imposte

²⁵⁰ La festa del Sukkoth (Festa delle Capanne), celebrata intorno alla prima quindicina di ottobre, è, invece, nel suo originario carattere agricolo, la festa di fine raccolto, della gioia per il lavoro compiuto e per i frutti raccolti. Per una settimana gli ebrei, costruitasi una Capanna (sukà) all'aperto, con materiali vegetali, non fissata al suolo e con un tetto che permetta loro di vedere il cielo, a ricordo dell'Esodo dall'Egitto, durante il passaggio nell'insospitale deserto, a memoria della protezione che Dio concesse al suo Popolo, devono abitarla. Durante questi sette giorni, ad eccezione del sabato, devono agitare in ogni direzione un mazzetto, che tengono nella destra, composto da un ramo di palma dattifera (lulàv), due rami di salice di fiume (aravà) e tre rami di mirto (hadas), mentre recano, nella sinistra, un frutto di cedro (etrog), cfr. BUTTITA Ignazio Emanuele, *La memoria lunga, simboli e riti della religiosità tradizionale*, Roma, Meltemi, 2002, pp. 77 – 79.

²⁵¹ *I privilegi richiesti dagli ebrei di Livorno*, ASN/ME, f. 4401 n. 12/2.

in Livorno, caso alcuno di loro si mescoli con cristiano, o con cristiana, con moro o con mora »²⁵². La domanda di misure restrittive evidenzia il desiderio di preservare l'autonomia e l'identità della comunità, proteggendola dalle influenze esterne percepite come minacciose, ma stabilisce anche una forma di autoghettizzazione ed una società piena di mura sia fisiche che mentali.

Connesso attraverso la lente della protezione e gestione di risorse, un tema significativo delle trattative degli ebrei livornesi riguardò il trattamento delle doti matrimoniali, come delineato nel punto XIV delle loro richieste. Le doti delle mogli ebraiche erano priorizzate rispetto a quasi tutti gli altri debiti, con eccezione delle gabelle e dell'affitto di case, e non erano soggette a tassazione, sia che fossero contratte fuori dallo Stato, sia che venissero stabilite in futuro²⁵³. Questa concessione rappresentava un punto importante per la tutela dei diritti economici delle donne ebraiche e delle loro famiglie, garantendo che le doti non potessero essere toccate da debiti futuri, si offriva una forma di sicurezza finanziaria molto rilevante, soprattutto in contesti di vulnerabilità sociale ed economica²⁵⁴.

Le doti matrimoniali, fondamentali nei contratti di matrimonio ebraici, non erano solo un aspetto delle tradizioni culturali, ma rappresentavano anche una significativa manifestazione delle capacità economiche e delle risorse familiari. Le attività economiche degli ebrei, che per l'appunto spaziavano dal commercio alla finanza e all'artigianato, influenzavano direttamente la dimensione delle doti. Famiglie benestanti, grazie alle loro attività commerciali e professionali di successo, potevano offrire doti più sostanziose, aumentando il prestigio e la posizione sociale della famiglia della sposa. Questo creava un legame di interdipendenza tra prosperità economica e opportunità matrimoniali, poiché grosse doti erano spesso associate a

²⁵² *I privilegi richiesti dagli ebrei di Livorno*, ASN/ME, f. 4401 n. 12/2.

²⁵³ Il sistema delle doti in ambito ebraico, attraverso contratti dettagliati come la ketubah, prevede che la dote (nedynya) e il douaire (tosefet) rappresentino due componenti vitali per la sicurezza economica della donna. Nel sistema matrimoniale cristiano, a partire dalla fine del Medioevo, si elimina il contributo del marito (il douaire), limitando l'eccedenza di beni al pagamento della dote da parte della famiglia della sposa. In un contesto di eredità patrilineare, le figlie sono escluse da qualsiasi rivendicazione sui beni familiari, ricevendo solo la dote in caso di morte o insolvenza del marito, vd. TRIVELLATO Francesca, *Corail contre Diamants. De la Méditerranée à l'océan Indien au XVIIIe siècle*, Paris, Seuil, 2016, p. 182.

²⁵⁴ Nell'Italia moderna, le doti crescono significativamente, mentre l'aristocrazia inizia a distaccarsi dal commercio, portando le famiglie a pagare le doti in beni immobiliari piuttosto che in capitale liquido. Nel contesto ebraico, i contratti di matrimonio comprendono fondamentalmente due pagamenti: la dote (nedynya) e il douaire (tosefet), insieme a una somma chiamata mohar, legata alla verginità della sposa. La tosefet spesso rappresenta il 50% della nedynya e, in caso di morte del marito, la dote e il douaire tornano alla moglie. Queste disposizioni sono cruciali per proteggere il capitale commerciale, poiché le doti sono escluse dai creditori in caso di fallimento. Il sistema è particolarmente rilevante tra i sefarditi, dove la dote e il douaire sfuggono ai creditori, vd. TRIVELLATO Francesca, *Corail contre Diamants...*, op. cit., p. 184.

famiglie di successo, alimentando così la reputazione e la rete sociale di entrambe le famiglie coinvolte²⁵⁵.

Le doti non servivano solo come forma di garanzia economica per la sposa, ma riflettevano anche la volontà dei genitori di investire nel futuro dei propri figli, aumentando il loro status socioeconomico attraverso un matrimonio strategico. Le attività economiche degli ebrei, in un contesto di legislazione e discriminazione, spesso richiedevano di mantenere le alleanze giuste attraverso matrimoni tra famiglie con risorse simili o complementari, consolidando ulteriormente le reti commerciali e sociali all'interno delle comunità ebraiche²⁵⁶.

Tuttavia, il punto fu concesso a una importante condizione: le doti non potevano avere la precedenza sui crediti già esistenti al momento della loro costituzione²⁵⁷. L'intento di questa clausola era quello di prevenire abusi da parte delle famiglie, che avrebbero potuto cercare di eludere i debiti esistenti dichiarando falsamente somme considerevoli come doti. Queste disposizioni evidenziano un'interessante tensione tra la protezione dei beni familiari e l'equità nei confronti dei creditori, mostrando come fosse necessario equilibrare l'autonomia economica delle comunità ebraiche con le normative finanziarie vigenti.

Nel corso del XVIII secolo, sembra che molti sefarditi cercassero di conformarsi alla pratica di monogamia cristiana, nonostante la legge ebraica legata all'antica usanza del levirato, imponeva che una vedova senza figli dovesse sposare il fratello del marito defunto²⁵⁸. Infatti, contratti di matrimonio tra le famiglie sefardite benestanti di Venezia e Livorno potevano includere clausole che ne vietano la poligamia. Tuttavia, la pratica della bigamia continuò a persistere, come dimostrano i casi di donne che reclamano diritti sulle doti²⁵⁹.

2.1.3. I medici ebrei

Il rapporto tra gli ebrei e la medicina è profondamente radicato nella storia culturale e intellettuale del Medioevo e si rivela una questione complessa che riflette sia i cambiamenti

²⁵⁵ TRIVELLATO Francesca, *Corail contre Diamants...*, op. cit., pp. 179-204.

²⁵⁶ TRIVELLATO Francesca, *Corail contre Diamants...*, op. cit., pp. 179-204.

²⁵⁷ *I privilegi richiesti dagli ebrei di Livorno*, ASN/ME, f. 4401 12/2.

²⁵⁸ Levirato deriva dalla parola latina *levir*, che significa "cognato". Si tratta di un'antica usanza ebraica per cui se un uomo sposato fosse morto senza figli, suo fratello avrebbe dovuto sposare la vedova. « Quando i fratelli abiteranno insieme e uno di loro morirà senza lasciare figli, la moglie del defunto non si mariterà fuori, con un forestiero; il suo cognato verrà da lei e se la prenderà in moglie, compiendo così verso di lei il dovere del cognato » (Dt25,5-10).

²⁵⁹ TRIVELLATO Francesca, *Corail contre Diamants...*, op. cit., p. 185.

sociali che le evoluzioni scientifiche del tempo. In particolare, durante il XIII secolo, le traduzioni di opere mediche greco-arabe da parte di figure come Zerahiah ben Solomon, noto traduttore e medico, indicano un forte desiderio da parte dei medici ebrei di Italia di accedere a conoscenze superiori, che avevano iniziato a fiorire con l'influsso delle culture arabe. In un contesto in cui la medicina tradizionale, trasmessa di generazione in generazione, appariva insufficiente, l'introduzione della medicina greco-araba rappresentò una rivoluzione²⁶⁰.

In particolare, gli ebrei si distinsero come medici e studiosi, contribuendo significativamente alla medicina araba²⁶¹ e all'Europa durante il Rinascimento. Le comunità ebraiche erano spesso tra le poche a mantenere e trasmettere conoscenze mediche, in gran parte grazie alla tradizione di studi ebraici che includeva testi di medicina. Medici ebrei come Maimonide (1135-1204) divennero celebri non solo per le loro abilità cliniche, ma anche per i loro contributi teorici²⁶².

Il legame tra gli ebrei e la medicina è emblematico anche del loro adattamento e della loro resilienza di fronte alle avversità, sottolineando l'importanza della professione medica come mezzo di riconoscimento e accettazione nella società come dimostra una delle loro richieste portate dai capi della comunità ebraica all'attenzione della corte napoletana nel 1739. Al punto XVII si richiedeva: « Che i loro medici tanto fisici, come cerusici, possano curare senza impedimento alcuno »²⁶³. Inizialmente, la questione fu rimessa alla decisione dei teologi, ma come si noterà al punto XIV del proclama del 1740, tale possibilità fu concessa a condizione che, nel caso di intervento su un cristiano, dovessero farlo in presenza di un altro medico o chirurgo cristiano²⁶⁴.

La richiesta di operare senza impedimenti evidenzia non solo la volontà di affermare il proprio ruolo professionale nella società ma anche quello di contribuire al benessere della comunità ebraica. Questo rapporto tra ebrei, medicina e società mise in luce non solo l'importanza dei professionisti ebrei nei servizi sanitari, ma anche le dinamiche di accettazione

²⁶⁰ FREUDENTHAL Gad, « Les sciences dans les communautés juives médiévales de Provence: leur appropriation, leur rôle », *Revue des études juives*, tome 152, n°1-2, 1993, p. 68-71.

²⁶¹ Il percorso di figure come Qalonymos b. Qalonymos illustra questa transizione culturale. Proveniente da una famiglia arabofona che si era stabilita in Francia, Qalonymos mostrava già un certo grado di competenza nell'arabo, ma si trovava a confrontarsi con l'insufficienza delle sue conoscenze per affrontare le sfide delle nuove scienze. Questo riflette un cambiamento significativo, in cui la medicina iniziava a essere vista non solo come un'arte pratica, ma anche come una disciplina con forti connessioni alla filosofia e alla ricerca intellettuale, cfr: FREUDENTHAL Gad, *Les sciences dans les communautés juives médiévales de Provence...*, op. cit., p. 70-83.

²⁶² FREUDENTHAL Gad, *Les sciences dans les communautés juives médiévales de Provence...*, op. cit., p. 44 - 46.

²⁶³ *I privilegi richiesti dagli ebrei di Livorno*, ASN/ME, f. 4401 n. 12/2.

²⁶⁴ ASN/ME f. 4402 n. 1, p. 9.

e rifiuto che caratterizzarono la presenza ebraica in Toscana. La medicina diventava quindi un campo non solo di intervento pratico, ma anche di integrazione sociale e di rivendicazione di diritti civili.

Le fonti talmudiche evidenziano un profondo rispetto per la professione medica. Il testo sconsiglia di abitare in località “senza bagni e senza medici”²⁶⁵ per cui anche i rabbini, se necessario, si dedicavano alla medicina, vedendola come un servizio a Dio²⁶⁶. Nel corso del tempo, questa attività divenne una fonte di reddito, nonostante la legge ebraica proibisse di mercificare il sapere religioso (Shulchan àruch, yoré Dé à, 246). La famosa citazione di Abraham Ibn Daud (1110 – 1180) riguardo alla continua necessità di guadagnarsi da vivere attraverso la scienza sottolinea come la ricerca accademica fosse strettamente legata al sostentamento umano, rafforzando l'idea che la medicina, come disciplina, offra prospettive concrete per il benessere sociale²⁶⁷.

L'adesione ai testi sacri, ricchi di precetti medici, insieme al rispetto verso le personalità intellettuali, che occupavano posizioni elevate nella gerarchia sociale ebraica, promuoveva una scrupolosa osservanza delle leggi²⁶⁸. Questa disciplina prevedeva il rispetto delle norme igieniche che, come dimostrato nella storia, ha spesso protetto le comunità ebraiche da devastanti epidemie, inclusa la tristemente nota peste nera, per la quale gli ebrei pagarono un ingiusto tributo²⁶⁹. È interessante notare che la medicina europea ha riconosciuto l'importanza delle misure igieniche soltanto alla fine del Medioevo, per cui la prima opera dedicata all'igiene pubblica, pubblicata nel 1577, è attribuita a un medico ebreo veneziano, il quale intitolò il suo libro “Mezzi rapidi ed efficaci per preservare una città da un male pericoloso”²⁷⁰.

²⁶⁵ La tradizione rabbinica contiene insegnamenti che consigliano di vivere in luoghi che offrono accesso alle risorse essenziali, come bagni pubblici e assistenza medica adeguata. Questi consigliano di evitare di stabilire residenza in aree dove queste necessità non sono disponibili, poiché la salute e il benessere sono considerate priorità nella vita ebraica. (Sanhedrin, 176).

²⁶⁶ COLOMBO Clelia, SAFRAN Avinoam Bezalel, « Medici ebrei e mentalità ebraica in medicina », *La Rassegna Mensile di Israel*, 36 (1), 1970, p. 18.

²⁶⁷ FREUDENTHAL Gad, *Les sciences dans les communautés juives médiévales de Provence...*, *op. cit.*, p. 85-86.

²⁶⁸ COLOMBO Clelia, SAFRAN Avinoam Bezalel, « Medici ebrei e mentalità ebraica in medicina... », *op. cit.*, p. 19.

²⁶⁹ *Ibidem*. La Peste Nera del XIV secolo, originata a Caffa, si diffuse rapidamente in Europa attraverso le vie commerciali e i pellegrinaggi. Si ipotizza che i Mongoli abbiano usato i cadaveri infetti come arma biologica. I mercanti genovesi portarono la malattia a Costantinopoli e in Italia, da dove si propagò ulteriormente, anche a causa dei pellegrinaggi. La peste fu vista come un castigo divino, scatenando fervore religioso e processioni penitenziali. La mancanza di conoscenze mediche portò a frustrazione e ricerca di colpevoli, spesso individuati in gruppi deboli come mendicanti ed Ebrei. Questi ultimi, ingiustamente accusati di diffondere la malattia, furono vittime di persecuzioni. Seppur diversi storici si siano adoperati su questo argomento per la seguente si rimanda al lavoro di JOHN Aberth, *The Black Death: The Great Mortality of 1348-1350: A Brief History with Documents*, St. Martin's: Bedford, 2016.

²⁷⁰ COLOMBO Clelia, SAFRAN Avinoam Bezalel, « Medici ebrei e mentalità ebraica in medicina... », *op. cit.*, p. 22.

Le pratiche mediche del tempo sono ben documentate nel Talmud, che riporta numerosi interventi chirurgici effettuati con tecniche che per l'epoca erano decisamente innovative. Prima degli interventi, i pazienti bevevano una sostanza sonnifera, mentre le laparatomie venivano eseguite con abilità e le incisioni venivano richiuse con punti di sutura. Il Talmud menziona anche amputazioni per contenere il propagarsi di infezioni o tumori, operazioni oftalmiche e interventi cranici per ridurre la tensione intracranica²⁷¹.

Inoltre, tra le richieste degli ebrei livornesi si includeva anche la possibilità di ottenere il titolo di dottore²⁷², accettata dai teologi, non solo con la condizione che potessero addottorarsi solo nelle facoltà mediche ma anche: « che la funzione si faccia a porte chiuse e senza pompa o strepiti e nell'atto di addottorarsi debbano fare il giuramento che comunemente si chiama Giuramento d'Ippocrate »²⁷³.

Il rapporto tra gli ebrei e la medicina non è solo una questione di pratica medica, ma una narrativa complessa di interazioni culturali, cambiamenti intellettuali e lotte per la sopravvivenza e il riconoscimento, che ha avuto un impatto duraturo sulla storia della medicina e della scienza.

2.1.4. Come preservare le usanze culturali e religiose ebraiche?

Il ritorno degli ebrei al Sud Italia metteva inevitabilmente in discussione non solo privilegi che riguardavano il settore economico e commerciale, ma anche quelli inerenti al

²⁷¹ COLOMBO Clelia, SAFRAN Avinoam Bezalel, « Medici ebrei e mentalità ebraica in medicina..., *op. cit.*, p. 23.

²⁷² *I privilegi richiesti dagli ebrei di Livorno*, ASN/ME, f. 4401 n. 12/2.

²⁷³ ASN/ME f. 4402, n. 1, p.10. Il punto XV del proclama si lega ad alcuni esempi italiani, ribadendo che “nella forma e maniera che si pratica in Pisa, Padova e Roma”. In Europa, durante il Medioevo, la scienza medica si fondava sugli antichi testi greco-romani, molti dei quali furono riscoperti attraverso versioni arabe. Queste traduzioni, realizzate e commentate in ambito islamico, furono poi trasposte in latino, soprattutto grazie all'opera di medici ebrei conversos attivi a Padova nel XV secolo. Tale mediazione culturale permise di conservare e trasmettere un vasto patrimonio scientifico, ponendo le basi per lo sviluppo della medicina rinascimentale. Infatti, a Padova si registrano le prime lauree in medicina per ebrei, ottenute tramite dispense papali, vd. MODENA Abdelkader, MORPURGO Edgardo, *Medici e chirurghi ebrei dottorati e licenziati nell'Università di Padova dal 1617 al 1816*, Bologna, Forni editore, 1967. Sulla storia della scienza medica: (BYNUM W.F. et PORTER R., *Companion Encyclopedia of the History of Medicine*, 2 vol., Londres, 1993); SICARD Didier et VIGARELLO Georges (dir.), *Aux origines de la médecine*, Paris, Fayard, 2011).

Per quanto concerne al giuramento d'Ippocrate, tratta di un impegno risalente al V secolo a.C., in cui si esprime l'impegno etico del medico, che deve onorare il proprio maestro come un padre e trasmettere la conoscenza ai suoi allievi e familiari. Il medico si impegna a vivere per il bene dei malati, evitando di arrecare danno e a non somministrare farmaci mortali o abortivi. Inoltre, deve custodire la propria vita e la propria arte con integrità, rispettando il segreto professionale e astenendosi da pratiche non etiche. In cambio di questo rispetto per il giuramento, spera di essere onorato e di godere della vita e della professione, vd. IPPOCRATE, *Il dovere della cura. Giuramento di Ippocrate*, a cura di FORTUNA Stefania, Milano, Garzanti, 2021.

contesto sociale e culturale, come dimostrato dalle relazioni tra le balie cristiane e i figli delle famiglie ebrae. In età moderna il fenomeno baliatico fu assai diffuso, in particolare per i bambini abbandonati o figli di madri nubili, vista l'esigenza di sopravvivenza legata alle donne disposte a trattenerli nelle loro abitazioni e ad allattarli almeno per il primo anno di vita²⁷⁴.

Queste donne, spesso provenienti da classi popolari, poiché l'attività servile era considerata un'attività umile, erano solitamente madri che allattavano i loro bambini e, quindi, rappresentavano una figura fondamentale all'interno delle famiglie aristocratiche e/o benestanti, svolgendo un ruolo di cura e nutrimento per i piccoli. Le balie non solo garantivano la crescita dei piccoli, ma instauravano anche un rapporto di vicinanza e fiducia con le famiglie ebrae, che talvolta si trasformava in un legame affettivo profondo tra le balie e i bambini che allevavano²⁷⁵.

Tuttavia, le differenze religiose e culturali tra le balie cristiane e le famiglie ebrae avrebbero potuto anche influenzare negativamente il rapporto, creando tensioni tra le comunità cristiane ed ebraiche, come dimostrato dal caso Mortara divenuto simbolo dello scandalo internazionale nel XIX secolo²⁷⁶. Le balie, incaricate di allattare i bambini ebrei, non rappresentavano, quindi, soltanto una questione di assistenza domestica, ma erano spesso coinvolte in dinamiche più complesse riguardanti l'identità religiosa. Le conversioni forzate rappresentavano un aspetto particolarmente doloroso e controverso di queste interazioni²⁷⁷. In età moderna, le famiglie ebrae tendevano a evitare l'impiego di balie ebrae, preferendo spesso nutrici cristiane. Questa scelta era dovuta sia a motivazioni religiose – come il timore che una balia ebrea trascurasse i doveri halakhici durante l'allattamento – sia a ragioni pratiche ed economiche, poiché le donne ebrae raramente offrivano i propri servizi come nutrici esterne²⁷⁸.

²⁷⁴ CAPPELLETTO Giovanna, « Gli affidamenti a balia dei bambini abbandonati in una comunità del territorio veronese nel Settecento », *Enfance abandonnée et société en Europe, XIVe-XXe siècle. Actes du colloque international de Rome (30 et 31 janvier 1987)*, Roma, École Française de Rome, 1991, p. 327.

²⁷⁵ SILLA Francesco Maria, « Affetti e diritto. La libertà della nutrice », *EuGeStA*, 9, 2019, pp. 51-78.

²⁷⁶ Nel 1858 a Bologna, le guardie pontificie, seguendo le disposizioni del Tribunale dell'Inquisizione, strappano un bambino di sei anni, Edgardo Mortara, dalle braccia dei suoi genitori, un mercante ebreo. La ragione del sequestro è l'affermazione di una domestica cattolica che sostiene di aver praticato il battesimo sul bambino in segreto alcuni anni prima. In difesa del piccolo si mobilitano leader come Napoleone III, Francesco Giuseppe e Cavour. Tuttavia, Pio IX resta fermo nella sua decisione: Edgardo verrà educato in un convento, diventerà sacerdote e trascorrerà la sua vita, fino all'età di novant'anni, come vittima di un'intolleranza antisemita radicata. Così, un bambino e poi un uomo, diventa, suo malgrado, un simbolo di lotta e oppressione. Si rimanda al lavoro di SCALISE Daniele, *Il caso Mortara*, Milano, Mondadori, 2023.

²⁷⁷ Diversi i lavori pubblicati su quest'argomento seppur tuttavia risulta imprescindibile citare CAFFIERO Marina, (2004), *Battesimi forzati. Storie di ebrei, cristiani e convertiti nella Roma dei papi*, Roma, Viella, 2004.

²⁷⁸ Cfr. Shulchan Arukh, Yoreh De'ah 81; BAUMGARTEN Elisheva, *Mothers and children: jewish family life in medieval Europe*, Princeton University Press, 2004, pp. 123-127; BASKIN Judith Reesa, « Jewish Women in the Middle Ages » *Jewish Women in Historical Perspective*, Wayne State University Press, 1991.

La richiesta della comunità ebraica di Livorno metteva in luce le preoccupazioni riguardo a tali pratiche. Nel punto XXVI per i cristiani si richiedeva il divieto di « attirare gli ebrei né accettare alcun membro della loro famiglia per battezzarlo cristiano, se non ha compiuto i 13 anni »²⁷⁹. Questo passaggio non solo evidenziava il desiderio della comunità ebraica di proteggere i propri piccoli da conversioni non consapevoli, ma sottolineava anche il profondo timore che il reintegro al sud Italia potesse comportare in termini di perdita della propria identità religiosa.

Un problema legato alla paura delle conversioni al cristianesimo e al conseguente disconoscimento dei figli dalla quota di legittima da parte della famiglia rappresenta una questione complessa e delicata. Storicamente, le conversioni forzate o indotte all'interno delle comunità ebraiche hanno rappresentato una sfida significativa per la conservazione dell'identità ebraica, in quanto le persone convertite al cristianesimo spesso venivano escluse dalle pratiche e dalla vita comunitaria ebraica²⁸⁰.

Nel contesto delle conversioni e del ripudio dei figli, la comunità ebraica ha spesso affrontato dilemmi etici e religiosi che toccano le questioni di identità, appartenenza e coesione familiare²⁸¹. Il ripudio di figli convertiti al cristianesimo è stato percepito come una forma di preservazione dell'identità ebraica, un modo per evitare l'assimilazione e la perdita della propria eredità culturale e religiosa²⁸². Tuttavia, è importante riconoscere che questo tema solleva questioni profonde relative ai diritti umani, alla libertà di pensiero e di religione, e al rispetto delle scelte individuali. Nell'ultimo decennio, molte comunità ebraiche hanno adottato posizioni più aperte e inclusive rispetto alle persone convertite, riconoscendo la complessità delle dinamiche familiari e le sfide connesse al mantenimento dell'identità ebraica nelle società pluralistiche e globalizzate²⁸³.

In merito a questo punto, la conferenza del 1739 ha suscitato alcune resistenze, e perciò si è deciso di consultare monsignor Galiani. Tuttavia, è stato concordato in via preventiva che,

²⁷⁹ *I privilegi richiesti dagli ebrei di Livorno*, ASN/ME, f. 4401 12/2. Per enfatizzare il concetto di divieto, nel documento storico viene usata l'espressione "Ardire a torre" in virtù dell'atteggiamento di difendere strenuamente tale idea, un'espressione chiara che sottolinea la determinazione incrollabile degli ebrei nel difendere le proprie convinzioni.

²⁸⁰ POUTRIN Isabelle, *Les convertis du Pape. Une famille de banquiers juifs à Rome au XVIe siècle*, Paris, Seuil, 2023, pp. 189 - 193.

²⁸¹ LUZI Laura, « Inviti non sunt baptizandi. La dinamica delle conversioni degli ebrei », *Mediterranea ricerche storiche*, anno IV, n° 10, 2007, p. 265.

²⁸² CAFFIERO Marina, *Battesimi forzati...*, op. cit. p. 307.

²⁸³ DIWAN Fiona, *Ebrei in Italia, tra identità e assimilazione*, Bet Magazino Mosaico, 2016, <https://www.mosaico-cem.it/cultura-e-societa/eventi/ebrei-italia-identita-assimilazione/>

essendo questo articolo autorizzato in un paese di religione cattolica romana, sottoposto al Santo Uffizio e fortemente devoto alla corte di Roma, non ci si dovesse preoccupare nell'accettarlo. Anzi, considerando che l'intento è quello di attrarre gli ebrei, si deve ritenere essenziale concedere loro tutto ciò che viene offerto in altri paesi, poiché altrimenti non ci si può attendere che nessuno si avvicini.

Inoltre, nel *Proclama di reintegro degli ebrei nelli Regni di Napoli e Sicilia*, si stabilì al punto XXII quanto segue:

« Ordiniamo e comandiamo che nessuno ordisca di togliere agli ebrei o ad accettare alcun membro della loro famiglia, maschio o femmina sotto titolo che voglia farsi cristiano, se non passano l'età di 13 anni, conforme è stabilito e praticato in altri Stati cattolici, ma passato detta età, se un ebreo, maschio o femmina, vorrà abbracciare la Sagra Santa religione cattolica, non potrà richiedere l'eredità legittima dei loro Padri e Madri ancora vivi. Nondimeno, costoro non potranno, per testamento o altro atto, privare il figlio cristiano dei suoi diritti ereditari, anzi venendo a morire il padre o la madre, l'erede sarà tenuto a dar la porzione debita dell'eredità dei suoi Padri, o Madri, al figlio già fatto cristiano » .

Tale analisi offre uno spaccato significativo delle tensioni socio-religiose che il reintegro voluto da Carlo di Borbone e dai suoi sudditi dovette affrontare. La disposizione riguardo al vieto delle conversioni degli ebrei minori di 13 anni fa sì che le preoccupazioni espresse siano emblematiche di una realtà storica in cui le conversioni forzate hanno rappresentato una minaccia continua per le comunità ebraiche, costringendole a fronteggiare dilemmi etici profondi relativi all'appartenenza e alla coesione familiare²⁸⁴. Inoltre, l'editto reale, con la sua chiara distinzione riguardo all'eredità dei figli convertiti, indicava la complessità delle dinamiche legate alla conversione e alla reazione delle comunità verso

²⁸⁴ Le conversioni forzate rappresentavano una minaccia permanente per le comunità ebraiche premoderni: generavano dilemmi etici profondi legati alla fedeltà religiosa e alla coesione familiare. Spesso una madre, spinta dalla paura di perdere il figlio in un contesto di persecuzione o di secolarizzazione forzata, accettava il cristianesimo pur di mantenerlo vicino. Tali gesti, pur motivati dall'amore, costituivano una rinuncia personale dolorosa che minava l'identità religiosa. Questo dramma si estendeva alle famiglie intere: la necessità di conformarsi alla normativa ecclesiastica o alla pressione sociale poteva frammentare i nuclei familiari e spezzare matrimoni, quando uno dei coniugi cedeva e l'altro restava nel giudaismo. Le mogli potevano sentirsi tradite o abbandonate, mentre i mariti affrontavano la lacerazione tra rispetto per la fede condivisa e il timore di perdere relazioni affettive fondamentali. Anche le generazioni successive vivevano tensioni: i padri tentavano di trasmettere un'eredità religiosa, mentre i figli—spinti dall'integrazione o desiderosi di uscire da una realtà discriminatoria—erano tentati dalla conversione. In tali dinamiche si palesava il costo emotivo e spirituale delle conversioni forzate: una minaccia non soltanto all'identità individuale, ma all'unità familiare e alla coesione comunitaria. Si rimanda al lavoro di CAFFIERO Marina, *Battesimi Forzati...*, op. cit., p. 251.

l'assimilazione. Tale normativa non solo risponde a una necessità di preservazione dell'identità, ma svela anche le tensioni innestate dalla coesistenza di diverse tradizioni religiose.

Risulta quanto mai fondamentale considerare queste storie passate non come semplici eventi storici, ma come lezioni sull'importanza del rispetto dei diritti individuali e della libertà religiosa. È pertanto cruciale continuare a indagare questi temi, poiché le esperienze storiche delle comunità ebraiche offrono spunti preziosi per affrontare le sfide contemporanee legate all'identità, alla fede e alle interazioni interculturali.

Pur tuttavia gli ebrei livornesi al punto XXXXII avanzarono richiesta di servirsi di balie cristiane, per nutrire i loro figli all'interno delle abitazioni cristiane ad una condizione: « solamente e demandandone la licenza all'inquisizione, la quale licenza le balie saranno obbligate procurarsi »²⁸⁵. Già dal 1593 attraverso la pubblicazione delle leggi livornine l'art. 42 stabiliva la possibilità per gli ebrei livornesi di avvalersi di balie cristiane per allattare i loro figli, tale concessione era stabilita da una licenza concessa dal tribunale di Livorno²⁸⁶. Nel corso della seconda metà del XVIII a Livorno furono sanciti ulteriori precisazioni circa la pratica del baliatico. Il 7 settembre 1751 fu stabilito che la licenza doveva inoltre garantire un'adeguata preparazione delle balie cristiane alle pratiche della religione ebraica, mentre l'ulteriore aggiunta del 29 marzo 1774 sanciva l'obbligo per le balie di recarsi la domenica in sinagoga per apprendere la dottrina ebraica²⁸⁷.

Il punto in esame, inizialmente affidato al giudizio dei teologi, fu confermato al XXXIV dell'editto reale, in cui si stabilì che le balie potessero lavorare per le famiglie ebreë, a condizione che non vivessero nelle loro abitazioni. Qualora fosse necessario che le balie risiedessero presso le famiglie ebreë, era richiesta una specifica licenza concessa dalle autorità locali, con l'aggiunta che potendosi gli ebrei impiegare servitori cristiani, questi ultimi dovessero aver compiuto 25 anni, e la loro possibilità di convivere con gli ebrei fosse sempre legata alla suddetta licenza²⁸⁸.

Come abbiamo potuto notare la nutrice rivestiva un'importanza centrale nella crescita e nella cura dei bambini, assicurando che venissero soddisfatte le loro esigenze quotidiane e che venisse preservata la loro educazione. In parallelo, nella vita ebraica, è di primaria importanza la cura per il rispetto delle tradizioni religiose. I precetti spirituali e culturali che definiscono

²⁸⁵ *I privilegi richiesti dagli ebrei di Livorno*, ASN/ME, f. 4401 12/2

²⁸⁶ ASL/Governo di Livorno inv. n. 961 – Capitolo n. 31, p. 159.

²⁸⁷ ASL/Governo di Livorno inv. n. 961 – Capitolo n. 31, p. 160-161.

²⁸⁸ ASN/ME, 4402, n.1, p. 14.

l'identità ebraica devono essere trasmessi e onorati con la stessa dedizione, evidenziando l'essenziale sinergia tra le pratiche di cura e l'osservanza delle norme religiose.

In un periodo di transizione culturale, come quella che avrebbe visto protagonisti gli ebrei livornesi trasferirsi nei territori dell'Italia del Sud, si faceva sempre più urgente la necessità di proteggere le usanze e le pratiche religiose ebraiche, nonché di prevenirne l'erosione per garantire la continuità dell'identità della comunità ebraica. All'interno di questo contesto, i leader della comunità ebraica di Livorno si impegnavano in negoziati cruciali che anticipavano il proclama di reintegro e che rappresentavano un'opportunità significativa per ottenere un riconoscimento formale delle loro usanze religiose. Questo processo non si limitava a una semplice tolleranza; piuttosto, mirava a celebrare la diversità culturale all'interno della società, promettendo a tutti i membri della comunità di praticare liberamente le loro tradizioni senza timori di ritorsioni.

L'interazione tra diverse culture non solo arricchiva il tessuto sociale, ma offriva anche spunti di riflessione su come costruire legami di rispetto e integrazione. La salvaguardia delle usanze religiose e culturali ebraiche divenne, pertanto, un obiettivo collettivo, essenziale per il rin vigorimento dell'identità e la coesione della comunità, creando un ambiente in cui ogni individuo potesse sentirsi parte integrante e valorizzato.

Tra le richieste dei leader della comunità ebraica livornese nell'ambito del mantenimento delle usanze ebraiche emerse un aspetto fondamentale nella vita degli ebrei, ovvero il rispetto delle osservanze religiose, in particolare del sabato (Shabbat) e delle festività ebraiche. La richiesta avanzata dagli ebrei di Livorno di considerare il sabato e le festività come giorni di riposo, nei quali « non si possa in tali giorni agitare, né agire però contro di loro », rifletteva non solo la necessità di preservare la loro identità culturale, ma anche il desiderio di una convivenza pacifica e rispettosa nel contesto di una società in piena evoluzione²⁸⁹. Questo tema ci porta a esplorare il significato del Shabbat e delle altre festività ebraiche, evidenziando come tali pratiche non siano solo rituali, ma rappresentino il cuore della vita comunitaria e spirituale ebraica.

Per la cultura ebraica il primo elemento consacrato nella Bibbia riguarda per l'appunto la santificazione del tempo: « Dio benedisse il settimo giorno e lo proclamò santo » (Gen 2,3). Il Sabato (Shabbat) e i giorni festivi hanno un'importanza cruciale nell'identità ebraica, fungendo come pilastro fondamentale nella vita religiosa e culturale degli ebrei. Lo Shabbat,

²⁸⁹ *I privilegi richiesti dagli ebrei di Livorno*, ASN/ME, f. 4401 n. 12/2.

che si svolge dal tramonto del venerdì alla comparsa delle stelle del sabato sera, è considerato il giorno più sacro della settimana ebraica²⁹⁰. È dedicato al riposo e alla spiritualità, in memoria della creazione del mondo da parte di Dio e del riposo che ne seguì. Lo Shabbat è tempo di preghiera, di studio della Torah, di condivisione con la famiglia e la comunità e di astensione da lavori e attività quotidiane. È un'opportunità per riconnettersi con la propria fede, riflettere sulla propria vita e rinvigorire l'identità ebraica²⁹¹.

La pratica religiosa ebraica implica il rispetto di giorni festivi ebraici, inclusi Pesach (Pasqua ebraica), Shavuot (Festa delle Settimane), Rosh Hashanah (Capodanno ebraico), Yom Kippur (Giorno dell'Espiazione), Sukkot (Festa delle Capanne), che sono legati alla solennità del sabato. Ognuno di questi giorni ha un significato religioso specifico e viene celebrato con riti particolari, cibi tradizionali e spesso prevede riposo e astensione da lavori e attività quotidiane, similmente allo Shabbat²⁹². Gli ebrei che desiderano stabilirsi a Napoli volevano assicurarsi in anticipo di poter celebrare queste festività.

Nel complesso, lo Shabbat e i giorni festivi non solo permettono agli ebrei di osservare i comandamenti religiosi e di rinnovare la loro fede, ma creano anche un forte senso di comunità e appartenenza. Sono momenti per incontri familiari, istruzione religiosa, rinfrescamento spirituale e celebrativo della ricca storia e cultura ebraica. Pertanto, hanno un impatto profondo sulla costruzione e il mantenimento dell'identità ebraica individuale e collettiva. La richiesta degli ebrei di Livorno fu accordata al punto XX del Proclama con la clausola che i Massari dovessero occuparsi di formulare un calendario in lingua italiana, da affiggere in dogana²⁹³.

La comunità ebraica livornese godeva della libertà amministrativa che si rifletteva su più versanti come quello legato all'eredità dei defunti²⁹⁴. Infatti, secondo le richieste dei sefarditi livornesi, quando una persona moriva senza eredi, i Massari erano investiti dell'onere di amministrare e gestire questi beni in modo che possano servire l'interesse collettivo, piuttosto che andarsi a disperdere in eredità confuse o conflittuali²⁹⁵. Questo tipo di gestione non è solo

²⁹⁰ GROSS Benjamin, *Un momento di eternità. Il sabato nella tradizione ebraica*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 2020, p. 41.

²⁹¹ GROSS Benjamin, *Un momento di eternità...*, op. cit., p. 66.

²⁹² Ibidem, pp. 117 - 132.

²⁹³ ASN/ME f. 4402 n. 1, p. 10. Non si fa riferimento alla possibilità per gli ebrei di tenere le botteghe aperte durante le festività cristiane, come invece avveniva già a Livorno, vd. Governo di Livorno inv. n. 961, Capitolo 5.

²⁹⁴ TOAFF Renzo, « Statuti e leggi della « Nazione ebrea » di Livorno: I. Gli statuti del 1655 », *La Rassegna Mensile di Israel*, vol. 34 n°9, 1968, pp. 5-6.

²⁹⁵ *I privilegi richiesti dagli ebrei di Livorno*, ASN/ME, f. 4401 n. 12/2.

un compito pratico, ma ha un significato profondo riflettendo l'importanza della Sinagoga come simbolo dell'identità collettiva degli ebrei.

Destinando i beni a beneficio della Sinagoga, si riconosceva un legame intrinseco tra il benessere materiale e la coesione comunitaria, sottolineando l'idea che l'identità e le tradizioni comuni siano alimentate dalla responsabilità condivisa di sostenere la comunità nel suo insieme. Così, attraverso la gestione collettiva dei beni, si riaffermava non solo la solidarietà tra i membri della comunità, ma anche l'importanza della Sinagoga come custode dei valori e delle tradizioni che uniscono il popolo ebraico, creando un legame indissolubile tra l'individuo e la comunità.

Riprendendo il nostro tema centrale sull'importanza identitaria delle festività ebraiche e sulla richiesta degli ebrei di Livorno di aver riconosciuto i giorni di riposo, è evidente che non si può considerare la loro presenza a Napoli nel XVIII secolo senza tenere in considerazione la loro identità culturale e religiosa. Il tema dell'alleanza tra Dio e Israele, evidenziato nello Shabbat, rappresenta dunque un pilastro fondamentale della fede ebraica, simbolizzando non solo la sacralità del giorno di riposo, ma anche la connessione tra il divino e la comunità ebraica. Lo Shabbat, celebrato il settimo giorno della settimana, è un momento di riflessione, riunione familiare e spiritualità. In questa giornata, gli ebrei si astengono da lavori quotidiani, dedicandosi invece alla preghiera, allo studio e alla convivialità, rafforzando così i legami tra di loro e con Dio. Questo giorno consacrato rappresenta un ritorno all'unità primordiale, un segno tangibile della relazione duratura tra il popolo eletto e il loro Creatore²⁹⁶.

Le festività ebraiche, pur seguendo un modello di celebrazione simile, si differenziano per le loro date stabilite dal calendario lunare e dalle consuetudini locali, permettendo così un'integrazione delle tradizioni con le esigenze della vita contemporanea²⁹⁷. In questo contesto, il cibo gioca un ruolo di grande rilievo, non solo come elemento di gioia e convivialità, ma anche come simbolo tangibile della presenza del divino nello spazio terrestre²⁹⁸. Nonostante mangiare sia senza dubbio la prima preoccupazione dell'umanità, durante ogni festività, il cibo non è semplicemente un nutrimento, ma diventa un vettore di significato spirituale, poiché spinge l'uomo ad instaurare dei legami con l'esterno. Le pietanze tradizionali, preparate con cura e dedizione, offrono l'opportunità di riconnettersi con le storie e i valori religiosi che caratterizzano ogni celebrazione.

²⁹⁶ GROSS Benjamin, *Un momento di eternità...*, op. cit., p. 53.

²⁹⁷ IBIDEM, pp. 118 - 121.

²⁹⁸ IBIDEM, p. 146.

Le relazioni tra cibo religione, la sacralità nell'atto di alimentarsi sono complesse, e variano a seconda delle diverse tradizioni religiose. Gli stessi cibi possono quindi assumere un significato diverso a seconda dei contesti: «possono significare morte o rinascita, dare nutrimento agli dèi o canalizzare il loro potere sui fedeli»²⁹⁹. Questa molteplicità di interpretazioni evidenzia l'importanza la ricchezza simbolica dell'esperienza alimentare all'interno delle pratiche religiose.³⁰⁰ L'atto di mangiare implica una connessione profonda del cibo dell'individuo, grazie all'uso della metonimia. Questo processo avviene all'interno di comunità o gruppi sociali che seguono insieme a regole e prescrizioni alimentari. Di conseguenza. Il gesto di nutrirsi acquisisce un significato simbolico fondamentale per la formazione di attività del gruppo. Spiegazione che trova correlazioni con la teoria di Durkheim e con l'analisi del famoso pasto totemico dei popoli semitici descritto da W. Robertson Smith nel suo libro sulla religione semitica³⁰¹.

Sin dai tempi antichi, ad esempio, durante la *Pesah* (la Pasqua ebraica), veniva consumato il pane azzimo (*matzah*) per ricordare la fuga degli ebrei dall'Egitto, quando non ebbero tempo di far lievitare il pane, trasformando il cibo in simbolo di libertà e di riscatto. Gli ebrei, di solito, durante la *Pesah* (pasqua) accettavano l'uso di *kitniyot* (generi alimentari che possono fermentare, e generalmente includono mais americano, così come riso, piselli, lenticchie e fagioli)³⁰², a differenza di altre comunità, come quelle askenazite che ne evitavano il consumo, nonostante seguissero le stesse regole dei sefarditi legate al *kashrut*, che è il sistema ebraico di leggi dietetiche³⁰³. Il cibo durante le festività non rappresenta dunque solo nutrimento, ma anche un modo per trasmettere valori e riscoprire la storia e l'identità, il pasto festivo serve a creare opportunità per rafforzare i legami familiari e comunitari. Questa connessione tra cibo e spiritualità, che si manifesta durante i pasti festivi, mostra come siano momenti di celebrazione della comunità, in cui le famiglie si riuniscono attorno alla tavola per condividere non solo il cibo, ma anche la fede e le tradizioni. Il cibo diventa così un medium attraverso cui il divino si fa presente, trasformando ogni pasto in un atto di sacralità.

²⁹⁹ FILORAMO Giovanni, *Religioni e cibo*, Milano, Fondazione Giangiacomo Feltrinelli, 2015, p. 9.

³⁰⁰ Per una bibliografia essenziale sull'argomento, cfr. *Ibidem*.

³⁰¹ LATHAM James, GARDELLA Peter, *Food*, voce dell'*Encyclopedia of Religions*, vol. 5, pp. 3167 - 3174.

³⁰² Poiché la farina di grano diventa *chametz* (prodotto fatto di uno dei cinque tipi di grano o cereali mischiato con acqua o simili, poi lasciato lievitare oltre i diciotto minuti) solo dopo essere stata macinata e poi mescolata con l'acqua, si potrebbe supporre che l'usanza dei *kitniyot* non vieti i *kitniyot* che non siano mai stati macinati o non siano mai venuti a contatto con l'acqua. Secondo questa logica, potrebbe essere consentito mangiare *kitniyot* fresco (come i fagioli interi), o *kitniyot* lavorato che non è mai venuto a contatto con l'acqua (come certi olii spremuti o tostati). Per un'informazione completa si rimanda all'articolo *What is Kitniyot?* disponibile al sito oukosh.org.

³⁰³ COHEN Pinchas, *A Practical Guide to the Laws of Kashrut*, Maggid, Jerusalem, 2016.

Le celebrazioni alimentari rappresentano, quindi, un modo per onorare e commemorare l'alleanza tra il popolo e Dio, rendendo visibile la dimensione spirituale nella vita quotidiana. Stimolando dialoghi tra le generazioni, il cibo aiuta a mantenere viva l'identità culturale e religiosa degli ebrei, fungendo da ponte tra passato e presente. Questo forte legame tra tradizioni culinarie e valori spirituali illustra come il cibo nelle festività ebraiche possa essere un'espressione della sacralità e un simbolo dell'incontro tra l'umano e il divino. La carne, ad esempio, occupa un posto di rilievo nella cultura ebraica, non solo come alimento, ma anche come simbolo di tradizione e sacralità. Le leggi alimentari ebraiche, o kashrut, stabiliscono rigorose norme sulla macellazione e sul consumo della carne, influenzando profondamente le pratiche culinarie all'interno della comunità. Durante le festività, i piatti a base di carne assumono un significato speciale, spesso associati a celebrazioni e momenti di condivisione. Analizzare il rapporto tra gli ebrei e la carne consente di esplorare non solo le regole che governano il consumo di questo alimento, ma anche le riflessioni etiche e spirituali che testimoniano un legame profondo con la propria identità e tradizione.

Secondo le leggi dietetiche ebraiche, esistono specifici alimenti, in particolare la carne, che devono essere preparati e consumati in conformità alle prescrizioni religiose. La carne kosher deve provenire da animali autorizzati e deve essere trattata secondo norme precise di macellazione e preparazione. Queste leggi non solo influenzano l'alimentazione degli ebrei, ma sono anche fondamentali per il loro rapporto identitario con il cibo e la carne. Seguire le leggi kosher rappresenta non solo una pratica religiosa, ma anche un modo per preservare l'identità culturale e religiosa della comunità ebraica. La conformità a queste norme diventa un simbolo di appartenenza e distinzione all'interno della comunità, rafforzando così il senso di identità condivisa tra gli ebrei. La preparazione e il consumo di carne secondo le leggi kosher svolgono un importante ruolo nel mantenere il legame con la storia culturale e religiosa degli ebrei, contribuendo a preservare e tramandare le tradizioni di generazione in generazione.

Un esempio significativo di questo legame si può osservare nelle richieste avanzate dagli ebrei livornesi, che al punto XXVIII delle loro istanze manifestarono la volontà di poter avere un proprio macellaio ebraico. In alternativa, richiesero che i macellai locali vendessero loro carne ai prezzi abituali, senza sovrapprezzi. Sebbene questo punto fosse accordato, la questione generò tensioni tra la comunità locale e gli ebrei, in particolare con Vincenzo Caracciolo della Gioiosa e gli ebrei Corcos (Beniamino e Tranquillo)³⁰⁴

³⁰⁴ 2 settembre 1741 Corcos a casa di Pietro Contegna, ASN/ME f. 4402.

Dopo il proclama e il reintegro degli ebrei, sorsero problemi significativi con alcuni membri della comunità locale. Vincenzo Caracciolo, ex giustiziere³⁰⁵ del Regno, si trovò al centro di queste dispute venendo percepito come un molestatore della comunità ebraica, un'accusa che egli considerò ingiustificata³⁰⁶. Questa situazione suscitò un grande scalpore, portando i deputati della nazione ebraica Jacob Lopez Pincheiro, Mose Sacerdoti, Abrahm Racah, Mose Rodriguez Silva e Aron Uziel a scrivere direttamente al Re riguardo alle problematiche sollevate con Caracciolo, evidenziando le tensioni e le difficoltà che la comunità ebraica doveva affrontare nel cercare di affermare i propri diritti e tradizioni³⁰⁷.

Le tradizioni culinarie variano da comunità a comunità, arricchendo il patrimonio gastronomico ebraico con influenze locali. Questa diversità gastronomica non solo celebra le identità culturali specifiche, ma dimostra anche come il cibo serva da ponte tra il passato e il presente, consentendo agli ebrei di adattare le loro tradizioni alle esigenze e alle pratiche contemporanee, senza perdere il legame con le proprie radici. Condividere i pasti durante le festività crea occasioni di coesione sociale, questo rafforza l'identità collettiva e promuove una sensazione di appartenenza, fondamentale per la comunità ebraica. Il cibo nelle festività ebraiche non è solo un sostentamento fisico, ma rappresenta un elemento essenziale di memoria, identità e tradizione. Attraverso il cibo, gli ebrei continuano a celebrare la loro storia, a trasmettere valori e a mantenere una continuità culturale, integrando le loro tradizioni con il contesto attuale in cui vivono.

La necessità della comunità ebraica di Livorno di aver riconosciute le festività da parte della società napoletana doveva sposarsi con l'esigenza di dover redigere un calendario festivo in italiano, un chiaro segnale di dialogo interculturale che mostra un'apertura verso il riconoscimento identitario di una minoranza seppur al contempo ne suggerisce controllo e conoscenza. Come abbiamo visto in precedenza, su richiesta degli ebrei di Livorno il punto XX del Proclama prevedeva l'esposizione del calendario delle festività ebraiche in dogana.

³⁰⁵ I giustizieri, che avevano il compito di gestire le province con funzioni militari, giudiziarie e fiscali, giocavano un ruolo cruciale nell'amministrazione locale. Per ulteriori informazioni sul ruolo dei giustizieri si rimanda al lavoro di MORELLI Serena, « I giustizieri nel regno di Napoli al tempo di Carlo I d'Angiò: primi risultati di un'indagine prosopografica », *L'État angevin. Pouvoir, culture et société entre XIIIe et XIVe siècle. Actes du colloque international de Rome-Naples (7-11 novembre 1995) organisé par l'American Academy in Rome, l'École française de Rome, l'Istituto storico italiano per il Medio Evo, l'U.M.R. Telemme et l'Université de Provence, l'Università degli studi di Napoli « Federico II »*. Rome, École Française de Rome, 1998, pp. 491-517.

³⁰⁶ 30 dicembre 1741 Lettera di Vincenzo Caracciolo, ASN/ME f. 4402.

³⁰⁷ Scrittura legale dei Deputati della Nazione Ebraica, ASN/ME f. 4402.

Il legame tra lo Shabbat e le festività ebraiche non è solo una questione di osservanza religiosa, ma riflette tensioni e dinamiche sociali che influenzano l'identità e la comunità ebraica, sottolineando l'importanza della continuità culturale e dell'integrazione in un contesto societario più grande. In questo modo, il dibattito attorno al sabato e alle festività ebraiche si inserisce in una narrativa più ampia di reintegrazione e di dialogo interreligioso, evidenziando come il rispetto delle osservanze religiose sia fondamentale per la costruzione di una società pluralista e rispettosa delle diversità, come quella che voleva essere realizzata nelle terre delle Sud Italia.

Un ulteriore elemento utile a preservare le usanze ebraiche, emerso durante le trattative del 1739 fu la manifestazione dell'esigenza di acquisire un campo di terra per la sepoltura dei defunti, richiedendo esplicitamente che fosse circondato da un muro, in linea con le loro tradizioni³⁰⁸.

Inizialmente, i membri della comunità ebraica di Livorno venivano sepolti in un'area situata a sud della città, lungo la costa, dove oggi si trova via della Bassata. Con l'emanazione della legge "Livornina" nel 1593, gli ebrei ottennero ufficialmente il permesso di costruire un proprio cimitero. Nel 1600, venne concessa loro una nuova area al di fuori della Fortezza Nuova, nell'attuale via Pompilia. Quest'ultimo cimitero, conosciuto come Campaccio, non aveva una recinzione, cosa che potrebbe riflettere sia la mancanza di risorse sia una diversa percezione della sacralità del luogo in quel periodo. Oggi, di questo antico cimitero non rimane traccia, ma esso costituisce una parte importante della storia della comunità ebraica livornese³⁰⁹.

Nel 1737, prima del loro stabilimento a Napoli, il Granducato di Toscana aveva concesso ai sefarditi livornesi il permesso di realizzare questo muro sia per il nuovo cimitero che per il vecchio, situato di fronte alla fortezza nuova. La costruzione fu subordinata a tre condizioni: non dovevano essere presenti "alcuna iscrizione o geroglifico" sul muro, non era permesso erigere "alcuna fabbrica" all'interno del recinto, e il muro doveva essere abbastanza basso da non compromettere "la sicurezza e la difesa" della piazza di Livorno. Tuttavia, il muro intorno al vecchio cimitero di via Pompilia non venne mai realizzato, mentre quello del nuovo cimitero fu costruito nel 1737³¹⁰.

³⁰⁸ *I privilegi richiesti dagli ebrei di Livorno*, ASN/ME, f. 4401 n. 12/2.

³⁰⁹ VILLANI Stefano, « Alcune note sulle recinzioni dei cimiteri acattolici livornesi », *Nuovi studi livornesi*, Vol. XI, Livorno, Media Print Editore, 2004, p. 44.

³¹⁰ VILLANI Stefano, « Alcune note sulle recinzioni dei cimiteri acattolici livornesi... », op. cit., p. 45.

Circondati da un muro, i cimiteri ebraici livornesi sono luoghi ricchi di significato spirituale e riflettono profondamente le tradizioni e i valori della comunità. Questi cimiteri simboleggiano una netta separazione tra il mondo dei vivi e lo spazio sacro destinato al riposo eterno dei defunti. Le loro lapidi sono spesso caratterizzate da decorazioni specifiche che rispecchiano l'identità e i valori della persona sepolta, mentre l'usanza di posare pietre sulle tombe rappresenta un gesto di rispetto e commemorazione duratura.

A Napoli la richiesta, accolta in prima battuta, dovette però attendere per la sua concreta realizzazione. Agli esordi del 1740, i mercanti ebrei chiedevano la concessione di un'area per il seppellimento, poiché la mancanza di un luogo adeguato avrebbe comportato un grande disonore, fattore sottolineato anche dal loro delegato Pietro Contegna, che, oltre a dimostrarsi favorevole a tale richiesta, sottolineava l'importanza di avere un cimitero per evitare situazioni imbarazzanti e il possibile scandalo nella comunità³¹¹. Nonostante il parere positivo del Contegna, la richiesta per il cimitero fu inizialmente respinta dal consiglio, che stabilì che le famiglie ebraiche avrebbero dovuto trasferirsi nel regno prima di ricevere tale concessione. Il Contegna propose vari luoghi per il cimitero, incluso un'area vicino al Castel Nuovo e altri siti, considerando la necessità di evitare luoghi troppo affollati.

Il 28 marzo 1741 Pietro Contegna si occupò di redigere una lettera utile non solo per la sua richiesta di un luogo di sepoltura per la comunità ebraica, ma anche per la strategia argomentativa utilizzata dall'autore, che merita un'attenta analisi³¹². La lettera pone in risalto un problema cruciale: la mancanza di un cimitero adeguato alla comunità ebraica. Secondo la descrizione di Contegna, questa situazione aveva costretto i membri della comunità a delle sepolture improvvisate, mettendo in pericolo la dignità dei defunti, e creando potenziali tensioni sociali³¹³. Successivamente, l'autore non si limita a denunciare il problema, ma propone una soluzione concreta: l'assegnazione di un'area adiacente al Castello Nuovo. Questa proposta è strategica, poiché la vicinanza al Castello non solo implica una maggiore protezione contro atti vandalici, ma rappresenta anche un segno di legittimazione. La descrizione dettagliata del luogo serve a rafforzare la credibilità della proposta, presentando una modalità risolutiva ben definita. In terzo luogo, l'autore anticipa obiezioni potenziali attraverso l'analisi e la consultazione delle autorità competenti. Dimostrando che l'assegnazione dell'area non arrecherebbe danni né al Castello né alla popolazione circostante, questa parte della lettera costituirebbe una *confutatio*,

³¹¹ GIURA Vincenzo, *Gli ebrei e la ripresa economica del Regno di Napoli...*, op. cit., pp. 41-43.

³¹² Pietro Contegna 28 marzo 1741, ASN/ME f. 4402.

³¹³ Ibidem.

che mira a assicurare il destinatario³¹⁴. La lettera si distinse inoltre per l'appello all'autorità e alla carità. Rivolgendosi con deferenza, il canonico sottolineava l'importanza della saggezza del destinatario, facendo riferimento alla dottrina cristiana dell'amore universale. Questo appello etico non solo cercava la clemenza della corte napoletana, ma metteva anche in risalto l'intolleranza che ha storicamente afflitto la comunità ebraica.

Questa richiesta non si limitava a un mero intervento burocratico per un cimitero; si inseriva in un contesto più ampio che ne rifletteva una profonda aspirazione al riconoscimento dei diritti fondamentali di una comunità emarginata. L'argomentazione del Contegna va oltre la pratica quotidiana, divenendo un veicolo di denuncia delle condizioni di vita degli ebrei e un'affermazione di uguaglianza.

Dopo aver esaminato le nuove proposte presentate dal Contegna, si decise di destinare un'area per un cimitero ebraico. Tra le opzioni considerate, venivano suggerite: un terreno situato dietro la cavallerizza, vicino al ponte della Maddalena; un altro terreno all'Arenaccia, verso Casanuova; e infine, un'area adiacente alla polveriera antica³¹⁵. Tuttavia, quella preferita era quella dietro la cavallerizza, in quanto la sua vicinanza permetterebbe il trasporto dei resti mortali via mare, evitando così il contatto con la popolazione; è importante notare che tali operazioni dovevano comunque avvenire durante la notte³¹⁶. La proposta ricevette l'approvazione del re, il quale ordinò al Contegna di procedere con i preparativi, in collaborazione con un ingegnere esperto, affinché fosse eretto un recinto adeguato. Pochi giorni dopo, il Contegna riferì di aver visitato il sito con l'ingegnere e presentò un piano per la collocazione della sepoltura, richiedendo indicazioni per l'esecuzione dei lavori, che sarebbero stati finanziati dalla comunità ebraica. In seguito, il re convalidò le azioni del Contegna e dispose che, sotto la sua direzione e a spese della comunità ebraica, i lavori iniziassero al più presto³¹⁷.

Il culto dei morti, profondamente legato alle festività religiose, evidenziava per gli ebrei livornesi l'importanza della commemorazione nel rafforzare l'identità e la comunità ebraica. Le pratiche commemorative e le celebrazioni festive si intrecciavano, creando uno spazio di riflessione che onorava il passato mentre si viveva nel presente. Tuttavia, nonostante tutte

³¹⁴ Pietro Contegna 28 marzo 1741, ASN/ME f. 4402.

³¹⁵ *Ibidem*.

³¹⁶ *Ibidem*.

³¹⁷ GIURA Vincenzo, *Gli ebrei e la ripresa economica del Regno di Napoli...*, op. cit., pp. 41-43.

queste richieste e argomentazioni, il cimitero ebraico non fu mai realizzato. Si dovette attendere il XIX secolo per la costruzione del primo cimitero ebraico a Napoli³¹⁸.

³¹⁸ In tal senso si rimanda al recente saggio di LACERENZA Giancarlo, « *Il più antico cimitero israelitico di Napoli* », *Sefer yuhasin*, n°11, Napoli, Università di Napoli “L’Orientale”, 2023, pp.145 – 159.

2.2. Ebrei a corte: le richieste degli ebrei di Senigallia

Questo capitolo ricostruisce le trattative condotte dalla famiglia Galligo – in rappresentanza della comunità ebraica di Senigallia – con la corte borbonica di Napoli nel 1739–1740. Sebbene Senigallia e Livorno presentino traiettorie storiche differenti, le richieste avanzate dai senigalliesi si riferivano in parte all'esempio livornese, pur introducendo istanze peculiari. Il confronto con il modello livornese, adottato come riferimento privilegiato dai Galligo, è utile a comprendere le dinamiche di adattamento e negoziazione della minoranza ebraica nel contesto del Regno di Napoli.

In questa sede si analizzeranno quindi: le richieste giuridiche, fiscali e religiose avanzate alla corte; il ruolo dei Massari e la struttura comunitaria marchigiana; il contesto socioeconomico e le differenze rispetto ad altre realtà (Livorno, Roma, Ancona); le strategie matrimoniali e le richieste legate al commercio, alla sepoltura e alla protezione legale.

La figura di Uria Galligo emerge come interlocutore centrale, non solo per la lucidità negoziale ma anche per il progetto di reinsediamento e per la capacità di raccordo tra le comunità adriatiche e la corona borbonica. L'analisi prosopografica dei legami familiari, economici e sociali della famiglia Galligo – inclusi i matrimoni strategici con i Volterra, Ergas e altre famiglie – sarà sviluppata nel capitolo successivo, che ricostruisce le reti sefardite insediate a Napoli dopo il 1740.

Durante questo incontro, ecco comparire il leader ebreo senigalliese, Uria Galligo, in compagnia di due dei suoi collaboratori:

il detto Galligo, il quale, trovatosi ad un appuntamento con altri due Giudei, cominciò a significare la più grande soddisfazione, la gratitudine della bontà e della clemenza di Sua Maestà, che si degna di concedere loro tanto favore, e una grazia tanto eminente quanto quella di ospitare gli Giudei nei suoi regni più felici³¹⁹

La trattazione che seguirà è frutto della lettura del documento d'archivio *Trattative con gli ebrei di Sinigallia* databile tra novembre e dicembre del 1739 i cui autori sono da una parte Antonio Montalto (1694 – 1764), V Duca di Fragnito, che partecipò alle trattative nella veste

³¹⁹ *Trattative con gli ebrei di Sinigallia*, 29 novembre 1739, ASN/ME f. 4400, n. 15/2.

di consigliere e funzionario di fiducia della Corona, come consulente giuridico e amministrativo incaricato di esaminare le suppliche pervenute e di fornire un parere motivato sul loro accoglimento, il delegato per la Nazione Ebreica Pietro Contegna, e don Anna Gio. Battista di Vaucouleur³²⁰ e dall'altra i due ebrei di Senigallia, Uria e Laudadio Galligo ed un ebreo tunisino di cui però non viene fatto nome (si trattava probabilmente di Giuseppe Zevi)³²¹. L'ipotesi che conduce a Zevi potrebbe essere giustificata dal fatto che si trattava di « un ebreo di Tunisi che fu qui da molto tempo per affari di commercio (h)a assicurato che da Tunisi, e da tutto il levante vi concorreranno infiniti commercianti ricchi della sua nazione »³²².

Ciò che spinge a questa interpretazione è la connessione esistente tra il mercante ebreo e Carlo di Borbone. Il Re si serviva di Giuseppe Zevi per promuovere i primi contatti esplorativi presso il Bey di Tripoli Ahmed Qaramanli, poiché « per aver trafficato a lungo con la Barberia, era in rapporti di amicizia e di confidenza con influenti personalità in quelle città »³²³. Zevi fu al centro di negoziati che per un certo periodo mantennero i consolati di Napoli e di Tripoli in stretto contatto. Nonostante le buone intenzioni, i negoziati si rivelarono fallimentari, non solo ponendo fine ai rapporti diplomatici, ma innescando anche un processo di guerra contrapposto agli sforzi di pace per cui questa collaborazione era stata inizialmente concepita³²⁴.

2.2.1. La famiglia Galligo

È fondamentale chiarire che seppur le due comunità di Senigallia e di Livorno abbiano storie decisamente differenti, le richieste degli ebrei di Senigallia si ricollegavano all'esempio dei capi della comunità ebraica di Livorno:

³²⁰ Sui profili di Anne-Jean-Baptiste de Vaucouller e Antonio Montalto cfr. CICCOLELLA Daniela, CLEMENTE Aida, SALVEMINI Biagio, *Consulte, rappresentanze, progetti per l'economia del Regno di Napoli, vol. I, 1734-1739*, Roma, Consiglio Nazionale delle Ricerche, 2021, pp. 38, 46.

³²¹ Giuseppe Zevi fissò la sua dimora a Napoli insieme all'ebreo tripolitano Samuele Farfara il 19 maggio 1740, cfr. *Nota di tutti gli ebrei, i quali si ritrovano dimoranti in questa fedelissima città di Napoli*, ASN/ME f. 4401, n. 7. *Ebrei che hanno fissato il loro domicilio in questa fedelissima città con la distinzione delle giornate in cui sono qui giunti, e delle Nomi e dei Cognomi, della Patria, della famiglia e della Servitù, e delli loro mestieri, Facoltà e Negoziazione*, 28 agosto 1741, ASN/ME f. 4402 n. 19.

³²² *Trattative con gli ebrei di Sinigallia*, 29 novembre 1739, ASN/ME f. 4400, n. 15/4.

³²³ FILESI Teobaldo, « Un ambasciatore tripolino a Napoli e un console napoletano a Tripoli nel 1742 », *Africa: Rivista Trimestrale Di Studi e Documentazione dell'Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente*, vol. 26, no. 2, 1971, p. 158.

³²⁴ *Ibidem*, pp. 183 - 185.

« essendo arrivati in questa capitale alcuni ebrei da Roma e da Livorno, alle loro dipendenze, e nello spirito del re, che non siano disturbati anzi sia loro offerto un condotto sicuro, sicché se nella loro residenza e dipendenza in Napoli come nel loro passaggio, la loro maestà mi manda ad avvertire Vostra eccellenza che si trovino in questo un modo per aiutare gli ebrei »³²⁵.

Su invito del re Carlo di Borbone, la famiglia Galligo si recò a casa di Pietro Contegna per avanzare alcune specifiche richieste, le quali, sebbene si ricollegassero all'esempio di Livorno, risultarono in parte diverse da quelle presentate dai capi della comunità ebraica di Livorno, con cui come vedremo avevo istaurato nel corso del tempo legami matrimoniali e commerciali.

Accolti con particolare benevolenza al cospetto della corte napoletana, come testimoniato da Pietro Contegna che nel descriverne l'incontro, avvenuto all'interno delle mura di casa sua, ne sottolineava la benevolenza e la soddisfazione della famiglia senigalliese:

« ha principiato da significare la maggiore soddisfazione, gratitudine della benignità e clemenza di sua maestà che si degna colmarli d'un tanto favore, e si insigne grazia come quella di ricoverare gli ebrei nell'i suoi felicissimi regni »³²⁶.

Uria si occupò di negoziare condizioni favorevoli, cercando di garantire diritti e opportunità per gli ebrei che desideravano trasferirsi a Napoli, chiedendo esplicitamente che si prendessero come riferimento i capitoli accordati alla nazione di Livorno, « come li più propri, e più adatti al genio generale della medesima »³²⁷.

A differenza degli ebrei livornesi, si richiedeva un lasciapassare della durata di 40 anni, che includesse « tanto per i delitti quanto per i debiti civili », ma ne venne subito sottolineata la difficoltà, visto che l'obiettivo era quello di concedere a tutti un massimo di 25 anni³²⁸. Per quel che concerne il tema della Sinagoga non venne esplicitamente chiesta la possibilità di averne una pubblica, ma ci si accodò alla possibilità, che la corte napoletana avrebbe concesso, nel momento in cui si fosse raggiunto il numero di 40 famiglie domiciliate (presso le principali

³²⁵ *Trattative con gli ebrei di Sinigallia*, 28 novembre 1739, ASN/ME f. 4400, n. 15/1.

³²⁶ *Trattative con gli ebrei di Sinigallia*, 29 novembre 1739, ASN/ME f. 4400, n.15/2.

³²⁷ *Ibidem*.

³²⁸ *Trattative con gli ebrei di Sinigallia*, 29 novembre 1739, ASN/ME f. 4400, n. 15/3

città del Regno): a questa richiesta se ne accodò un'altra relativa alla possibilità di esercitare la pratica religiosa privatamente³²⁹.

Nonostante le richieste degli ebrei di Livorno di eliminare alcuni articoli per evitare eventuali conflitti di superbia e per consentire ai Massari di avere voce in capitolo su certe restrizioni, Uria Galligo chiese la conferma della maggior parte degli articoli già stabiliti. Sulla scia delle richieste degli ebrei livornesi venne per l'appunto richiesta l'esigenza di un controllo esercitato da parte dei Massari nei confronti degli ebrei residenti nel territorio così da poter evitare la presenza di ebrei di malavita³³⁰.

I Massari di Senigallia svolgevano un ruolo cruciale nella gestione e nella stabilità della comunità ebraica. Non solo si occupavano del controllo delle problematiche legate alla malavita, ma la loro responsabilità si estendeva anche alla salvaguardia dell'equilibrio sociale e morale in tutti i contesti della vita comunitaria. In situazioni di crisi, come la perdita di figure importanti della comunità, i Massari si impegnavano a garantire la coesione tra i membri. La loro autorità e la loro saggezza servivano come guida, promuovendo la solidarietà e il sostegno reciproco tra gli ebrei di Senigallia. Emergeva così un forte senso di identità e appartenenza, che permetteva alla comunità di affrontare insieme le difficoltà³³¹. Inoltre, i Massari erano responsabili di stabilire modalità appropriate per commemorare i membri influenti del gruppo, rendendo omaggio ai loro contributi e mantenendo vive le loro virtù. Grazie alla loro capacità di mediazione, contribuivano a creare un ambiente in cui le qualità di umiltà e rispetto potessero prosperare, assicurando che nonostante i momenti di lutto o cambiamento, ci fosse sempre una rete di sostegno e guida per affrontare le sfide quotidiane³³².

La loro azione non si limitava alla sorveglianza, ma mirava a costruire una comunità forte, unita e resiliente, capace di affrontare le avversità, mantenendo viva la propria cultura e tradizione. In questo modo, i Massari di Senigallia diventavano non solo leader, ma anche custodi della memoria collettiva e promotori della salute sociale della loro comunità.

Sul tema delle conversioni e dei diritti ad esse connessi, si discuteva sull'ipotesi che un ebreo convertito al cristianesimo perdesse la propria eredità. Questa idea venne fortemente contrastata dai senigalliesi, perché considerata inaccettabile. Essi sottolinearono che, anche se

³²⁹ *Trattative con gli ebrei di Sinigallia*, 29 novembre 1739, ASN/ME f. 4400, n. 15/3.

³³⁰ *Ibidem*.

³³¹ Lettera da Sinigallia riportante l'annuncio della morte di una persona - Lettera di condoglianze inviata ai massari di Sinigallia da parte dell'Università degli Ebrei di Mantova; 1770 aprile 29-1770 maggio 11; ACEM/ Archivio Comunità ebraica di Mantova, Filza 163, carta 14.

³³² *Ibidem*.

tale clausola fosse stata concordata, non sarebbe stata applicabile a causa di una bolla papale di Clemente XI, che formalmente si oppone a una simile disposizione. Pertanto, la conclusione fu che « per salvare il decoro, e non inserire un articolo che ripugna, ed è peraltro inesequibile, vale meglio sopprimerlo affatto »³³³. In tal senso si fa riferimento alla bolla papale *Propagandae per universum* dell'11 marzo 1704 di Clemente XI. Nel contesto delle politiche adottate sotto il pontificato di Clemente XI, emerse una complessa dinamica di incentivi e regolamenti volti a favorire la conversione degli ebrei al cristianesimo. Questa politica si inseriva in una strategia più ampia di conversione religiosa, in cui tali incentivi venivano utilizzati come strumenti di integrazione e assimilazione³³⁴.

Innanzitutto, ai neofiti ebrei in Italia veniva assicurata la *retentio bonorum*, mantenendo i beni acquisiti in modo lecito, ad eccezione di quelli ottenuti tramite prestito, garantendo così una certa stabilità economica per agevolare la loro nuova vita. Essi acquisiscono anche la cittadinanza e godono di tutti i privilegi, le libertà e le immunità dei luoghi di battesimo, un chiaro segno di equiparazione ai cittadini cristiani, e vengono minimizzati i contatti con la comunità ebraica d'origine, nel tentativo di favorire un'effettiva assimilazione³³⁵.

Un aspetto particolarmente significativo è il mantenimento dei diritti successori, dove si evidenzia che i figli dei convertiti non perdono il diritto all'eredità dai genitori convertiti, suggerendo che la conversione non deve peggiorare la loro condizione giuridica rispetto a quella precedente. Gli *jura sanguinis*—diritti del sangue—sono rispettati, permettendo ai discendenti di conservare posizioni e vantaggi dovuti alla filiazione, anche nel nuovo contesto religioso italiano³³⁶.

La normativa, quindi, oltre a favorire le conversioni, cerca di ridurre le controversie familiari che potrebbero causare divisioni patrimoniali, come nel caso di figli che non possono essere diseredati per essersi convertiti. Questo approccio riflette una sottile ma decisa politica ecclesiastica volta a sfruttare la struttura familiare e patrimoniale per stabilizzare le conversioni e consolidare il legame tra convertiti e società cristiana, favorendo al contempo la perdita delle tradizioni ebraiche in favore dell'assimilazione culturale e religiosa. Tali misure indicano come, sotto l'egida di Clemente XI, la Chiesa abbia cercato di integrare gli ebrei convertiti attraverso

³³³ *Trattative con gli ebrei di Sinigallia*, 29 novembre 1739, ASN/ME f. 4400 n. 15/3.

³³⁴ LUZI Laura, « *Inviti non sunt baptizandi...*, *op. cit.*, p. 258.

³³⁵ *Ibidem*, p. 259.

³³⁶ *Ibidem*.

l'utilizzo mirato di benefici e diritti, collegandosi indirettamente alla legislazione sulla legittima.

A differenza della comunità livornese, quella senigalliese, tra le proprie richieste annoverava la possibilità di acquisto di usato o oggetti di seconda mano « Che possono comprare robe vecchie nelle case dei cristiani, non però gridare per le strade robbe vecchie »³³⁷. Come sottolinea Michela Barbot, nella prima età moderna la *datio in solutum* — il pagamento dei debiti attraverso la consegna di beni anziché denaro — fu una pratica diffusa in Francia e Italia, che attribuiva a merci, abiti e oggetti di seconda mano lo status di “moneta alternativa”. Questa dinamica dimostra il ruolo centrale del commercio dell’usato nella vita economica urbana, in particolare in contesti caratterizzati da scarsità di contante e forte interconnessione tra credito e circolazione di beni mobili³³⁸. Nel capitolo 3.1. *Ritratti di Famiglia: prospettive, profili e biografie della comunità ebraica napoletana* si vedrà come quasi il 5% degli ebrei stabilitisi a Napoli tra il 1740 e il 1747 fosse attivo proprio in questo settore, confermando l'importanza sociale ed economica dell’usato anche all’interno delle reti mercantili ebraiche.

A sostegno di questa tesi il valore che la fiera di Senigallia ebbe nel XVIII secolo quando nei tredici giorni di fiera la cittadina raddoppiava il numero degli abitanti e trasformava il proprio volto nell’intento di accogliere il miglior modo possibile i forestieri, che raccontavano entusiasti il mese di luglio della cittadina marchigiana³³⁹. Ma anche il caso dell’ebrea Consola Cinquecento, moglie di Gabriel del fu Moisé, ci offre un esempio concreto di come le donne ebee, attraverso l’uso delle proprie risorse personali, tra cui la gestione dei beni usati, contribuissero all'economia locale³⁴⁰.

La richiesta avanzata da Galligo, di poter commerciare beni usati, può essere vista come una continuazione e un'espansione delle pratiche economiche già in atto non solo nella realtà Senigalliese ma anche come prassi delle donne della realtà marchigiana, come evidenziato dal ruolo attivo di Consola nella bottega del marito. Entrambi i punti evidenziano l’adattamento della comunità ebraica alle circostanze economiche e sociali del loro tempo, utilizzando le

³³⁷ *Trattative con gli ebrei di Sinigallia*, 29 novembre 1739, ASN/ME f. 4400, n. 15/3.

³³⁸ BARBOT Michela, « Cedere dei beni al posto del denaro dovuto. La *datio in solutum* in Francia e Italia fra XVII e XVIII secolo », ORLANDI Angela (a cura di), *Mezzi di scambio non monetari. Merci e servizi come monete alternative nelle economie dei secoli XIII–XVIII, Alternative currencies. Commodities and services as exchange currencies in the monetarized economies of the 13th to 18th centuries*, Firenze, Firenze University Press, 2024, pp. 77 – 92.

³³⁹ MAZZANTI BONVINI Marinella, *Il consolato di fiera a Senigallia, 1716-1861*, « Quaderni Storici Delle Marche », vol. 3, n. 9 (3), 1968, pp. 488–489.

³⁴⁰ ANDREONI Luca, « *Una nazione in commercio* » *Ebrei di Ancona...*, op. cit., p. 258.

risorse disponibili, e confermano l'importanza del commercio per la loro sopravvivenza e prosperità. Da un lato, gli ebrei cercavano di ottenere il diritto al commercio e al reintegro economico, un passo importante verso la normalizzazione della loro posizione sociale e legale dopo un periodo di esclusione. Dall'altro, accettavano di rinunciare a un elemento di visibilità pubblica, forse nel tentativo di evitare tensioni con la popolazione cristiana o di conformarsi a regole imposte per mantenere una certa "quiete" sociale, mantenendo un profilo basso per evitare attriti.

La necessità di fare una tale richiesta rivela le dinamiche di potere asimmetriche tra la minoranza ebraica e la maggioranza cristiana, dove gli ebrei erano in una posizione svantaggiata e dovevano chiedere permessi che i cristiani avevano di fatto per diritto. Risiede anche nella richiesta una tensione tra l'integrazione nella società e il mantenimento di una identità distintiva; possono fare affari con i cristiani, ma devono farlo in un modo che li distingua. La richiesta stessa si inserisce in un più ampio contesto di leggi che regolamentavano strettamente la vita degli ebrei nel Regno di Napoli, in cui ogni concessione doveva essere precisamente delineata e accordata.

In continuità con le richieste degli ebrei livornesi, gli ebrei senigalliesi, si trovarono a richiedere l'impiego di balie cristiane per allattare i loro bambini, una decisione che rifletteva però una profonda preoccupazione per la propria vulnerabilità di fronte a possibili conversioni forzate e pressioni sociali. Essendo sotto il controllo dello Stato della Chiesa, le autorità ecclesiastiche romane, tramite i decreti dell'Inquisizione, si occupavano di reprimere comportamenti che minacciassero i dogmi cristiani e le pratiche considerate eretiche, creando un clima di ansia per gli ebrei marchigiani³⁴¹. Questa tensione amplificava il timore di influenze ostili sui loro figli, rendendo la richiesta di balie cristiane una questione di necessità pratica per il benessere infantile.

La richiesta specificava che le balie cristiane potessero « ad ogni ora di notte e di giorno dare il latte ai bambini ebrei », a condizione di non risiedere permanentemente nella stessa casa, rispecchiava un intento di mantenere una certa distanza sociale, salvaguardando così la cultura e i valori ebraici in un contesto carico di rischi³⁴². L'obbligo di richiedere permessi per la permanenza delle balie nelle abitazioni ebraiche mette in evidenza i delicati equilibri tra le due comunità: le balie cristiane potevano esercitare la loro professione, ma erano soggette a

³⁴¹ ANDREONI Luca, « *Una nazione in commercio* » *Ebrei di Ancona...*, op. cit., pp. 148-149.

³⁴² *Trattative con gli ebrei di Sinigallia*, 29 novembre 1739, ASN/ME 4400, Doc n°16, 15/3

restrizioni, limitando quindi la loro mobilità all'interno delle comunità ebraiche. Sebbene a Senigallia vigesse il divieto per le famiglie ebraiche di assumere personale domestico cristiano, l'interesse nell'ottenere tale licenza suggerisce un desiderio di emulare le pratiche di altre comunità ebraiche, come quella di Ancona, dove tali restrizioni erano meno stringenti³⁴³.

La bolla papale *Cum nimis absurdum* voluta da papa Paolo IV nel 1555, che riguardava gli ebrei di Roma e dello Stato Pontificio, aveva stabilito rigide limitazioni alle libertà ebraiche nello Stato Pontificio, delineando confini netti tra le comunità religiose³⁴⁴. Tuttavia, la volontà degli ebrei di Senigallia di cercare un'eccezione a queste regole potrebbe riflettere una strategia più ampia di adattamento e integrazione. In vista di un possibile reintegro a Napoli, dove si stava trattando sulle leggi e le usanze da applicare in vista del loro reintegro, queste famiglie speravano di trarre vantaggio dalle esperienze di altre comunità per migliorare le loro condizioni di vita e aprire nuove opportunità di interazione.

Questa situazione mette in luce non solo le limitazioni imposte ai gruppi religiosi minoritari, ma anche la loro resilienza e capacità di navigare attraverso sistemi complessi, cercando di modificare o aggirare le normative per migliorare la propria posizione sociale ed economica. In un contesto storico dove le separazioni culturali erano assai definite, tali iniziative rappresentano un tentativo di trascendere i confini imposti e di reinterpretare le relazioni interculturali in chiave più flessibile e aperta. Tra le richieste formulate dalla famiglia Galligo, a nome della comunità senigalliese, ve ne fu una legata al possesso di armi: « Che possano portarvi spade nelle città, pistole dalla città in campagna, e scopette per la caccia, quando ne avranno avuto la licenza da chi spetta di andarvi »³⁴⁵.

Nel Settecento, gli ebrei di Ancona acquisirono importanti concessioni e spazi commerciali, in contrasto con le restrizioni imposte da pronunciamenti pontifici che miravano a separare le comunità cristiane ed ebraiche. La richiesta formulata da Galligo suggerisce l'importanza per gli ebrei marchigiani che prima del loro arrivo a Napoli, avevano iniziato la loro produzione di piombo³⁴⁶. Tale richiesta rifletteva inoltre la possibilità di arginare problemi che avevano interessato le comunità ebraiche marchigiane già nella prima metà del Settecento. Infatti, ad Ancona nel 1732, il mercante cristiano Stefano Venturini, rivendicando i meriti

³⁴³ ANTONUCCI Silvia, « La vita quotidiana nel ghetto e l'autorità pontificia nell'archivio della comunità ebraica di Senigallia (secoli XVI-XIX) », *Ebrei nelle marche. Fonti e ricerche secoli XV-XIX*, a cura di ANDREONI Luca, Ancona, Il lavoro editoriale, 2012, p. 68.

³⁴⁴ MILANO Attilio, *Storia degli ebrei in Italia*, Torino, Einaudi, 1992, p. 247.

³⁴⁵ *Trattative con gli ebrei di Sinigallia*, 29 novembre 1739, ASN/ME f. 4400, n. 15/3.

³⁴⁶ ANDREONI Luca, « Una nazione in commercio » *Ebrei di Ancona...*, *op. cit.*, p. 190.

dell'introduzione del piombo, richiese una privativa sulla produzione di piombi, sostenendo che la sua attività fosse minacciata da ebrei fraudolenti. Tuttavia, la richiesta di Venturini scatenò proteste da parte di altri mercanti, che temevano che la privativa danneggiasse il commercio pubblico e limitasse la libertà economica. Essi proponevano, invece, di istituire una gabella su ogni migliaro di piombo lavorato³⁴⁷. Attraverso un documento di opposizione firmato da noti mercanti di Senigallia, Ancona, Pesaro, Urbino tra cui anche ebrei, si sostenne che una privativa avrebbe ridotto l'attrattiva delle merci, danneggiando l'economia locale. Nel documento si tentava di accentuare la questione accusando gli ebrei, in particolare un certo Iosef Consolo, di manipolare l'opposizione a fini personali. Nonostante le contestazioni, la privativa fu comunque concessa al cristiano Venturini, esponente dell'accusa, grazie all'influenza esercitata da mercanti con potere politico³⁴⁸.

La richiesta suggerisce dunque una volontà di ottenere un permesso che nella realtà marchigiana sembrava essere ostacolato da dinamiche di favoritismi politici. Il progetto di reintegro nel Regno di Napoli veniva dunque visto, dalla famiglia Galligo, come un'opportunità di riprendere un commercio che nel XVIII secolo stava rendendo Senigallia una città cosmopolita³⁴⁹.

2.2.2. I deputati della Nazione Ebraica nelle Marche

Nel contesto storico in cui operavano gli ebrei di Senigallia, le dinamiche interne e le pratiche comunitarie erano regolate da norme che venivano discusse e approvate dalla Sacra Congregazione del Buon Governo. Approvata Papa Clemente VIII il 15 agosto del 1592, la Congregazione aveva il compito di sovrintendere alla gestione fiscale ed economica delle amministrazioni comunali, e dunque monitorare e garantire il buon funzionamento della comunità ebraica, ma le modalità di selezione dei membri direttivi creavano tensioni significative. Composta da cardinali e prelati, il fulcro era il segretario che gestiva la corrispondenza con i governatori della città o con i deputati della Nazione Ebraica, i già citati Massari. A differenza di Livorno, dove dal 1715 i deputati della nazione potevano essere eletti sia tra gli ebrei levantini che tra gli italiani, ad Ancona il criterio per l'accesso ai ruoli di leadership era basato su specifiche « abilità, e capacità di poter sostenere la carica di Deputato

³⁴⁷ ANDREONI Luca, « *Una nazione in commercio* » *Ebrei di Ancona...*, op. cit., p. 190.

³⁴⁸ Ibidem, pp. 190-191.

³⁴⁹ Ibidem, p. 52.

», che implicava il possesso di un certo patrimonio³⁵⁰. Questa politica mirava a garantire che i dirigenti avessero una solida base finanziaria, riducendo così la partecipazione a una ristretta élite governativa. Ciò comportava l'esclusione di molti potenziali leader provenienti da comunità più piccole, come quella di Senigallia.

Infatti nel 1722, gli ebrei di Senigallia si rivolsero ai corregionali di Ancona, lamentando che le cariche direttive fossero sempre occupate da un numero ristretto di famiglie, spesso legate da rapporti di parentela. Gli anconitani risposero che, nel caso vi fossero più membri di una stessa famiglia con un patrimonio tra i 500 e i 1.000 scudi, solo uno dei membri potesse partecipare³⁵¹.

Nel contesto della relazione tra Ancona e Senigallia, si evidenzia una percezione di dipendenza di quest'ultima dalla prima, fonte di malcontento tra i senigalliesi. Ancona rappresentava una forza economica e politica predominante, stabilendo regole chiare per la partecipazione alla vita comunitaria. Queste norme riflettevano una società in cui il potere era concentrato nelle mani degli "optimates", i cittadini più ricchi e influenti.

Tale struttura gerarchica regolava non solo la partecipazione interna, ma suggeriva anche un modello di governance considerato autorevole. Questa autorevolezza portava Senigallia a cercare spesso l'esempio o l'arbitrato di Ancona nei momenti di gestione o decisione, accrescendo il senso di dipendenza. Per i senigalliesi, questo appariva come un'intrusione nella loro autonomia, generando tensioni tra il desiderio di autogestirsi e la necessità di fare riferimento a un'entità più potente.

Le lamentele dei senigalliesi possono quindi essere interpretate come una manifestazione del loro desiderio di distaccarsi da un modello percepito come imposto, cercando di riaffermare invece la propria indipendenza e identità politica. Ancona, con la sua struttura ben definita ed efficace, rappresentava un esempio di successo, ma al contempo diventava un termine di confronto inevitabile che evidenziava le debolezze e le difficoltà di Senigallia.

Questa autorevolezza portava Senigallia, quando vi erano problemi di gestione interna o decisioni da prendere, a guardare ad Ancona come esempio o arbitro, rafforzando così il senso di dipendenza. Per i senigalliesi, questo potrebbe essere stato percepito come un'intrusione nella loro autonomia, creando una tensione tra il desiderio di auto-governarsi e la necessità di

³⁵⁰ ANDREONI Luca, « *Una nazione in commercio* » *Ebrei di Ancona...*, op. cit., p. 125.

³⁵¹ Ibidem, p. 130.

appoggiarsi a un'entità più potente e influente. Le lamentele dei senigalliesi possono dunque essere viste come espressione del loro desiderio di sganciarsi da un modello percepito come imposto o dominante, cercando invece di affermare la propria indipendenza e identità politica. Ancona, con la sua struttura ben definita ed efficace, rappresentava un modello di successo ma, al tempo stesso, un punto di confronto inevitabile che sottolineava le debolezze o le carenze di Senigallia.

Questo conflitto non solo rivelava le fratture all'interno delle relazioni intercomunitarie, ma evidenziava anche la volontà degli ebrei di Senigallia di affermare la propria identità e di cercare a Napoli maggiore riconoscimento e partecipazione nei meccanismi di governo della propria comunità. La mancanza di rappresentanza e le conseguenti tensioni riflettevano un desiderio di modificare le strutture di potere esistenti, proponendosi come una comunità che, pur operando sotto vincoli severi, aspirava a un maggiore grado di autonomia e di rispetto all'interno della più ampia collettività ebraica del tempo. In sostanza, il conflitto tra le comunità di Senigallia e Ancona rappresentava un microcosmo delle sfide che gli ebrei affrontavano nella loro ricerca di dignità e riconoscimento in un periodo di crescente restrizione e discriminazione.

2.2.3. Dinamiche di integrazione ed autogestione

Con l'andamento complessivo dei capitali dei principali ebrei di Ancona che nella seconda metà del XVII secolo sperimentava una crescita, si assisteva a una distribuzione diversa della ricchezza all'interno del ghetto nel XVIII secolo. Nonostante una stabilità complessiva, il numero di individui considerati "industrianti" aumentava, mentre la classe dei "capitalisti" non cresceva proporzionalmente. Ciò evidenzia un movimento interno significativo, rispetto all'epoca precedente in cui vi era stato un più marcato passaggio verso una maggiore ricchezza generale³⁵².

In questo quadro di dinamiche economiche e sociali complesse, la richiesta degli ebrei di Senigallia prima del loro ingresso nel Regno di Napoli di far sì che le liti tra cristiani ed ebrei, oltre alle controversie interne alla comunità, fossero giudicate da un delegato, rappresenta un passo significativo verso il mantenimento di un'autonomia gestionale di cui non disponevano prima del loro reintegro a Napoli. L'insistenza nel voler regolare anche le controversie interne alla comunità « contro gli altri ebrei che avranno mancato nella loro arte », sottolineava invece

³⁵² ANDREONI Luca, « *Una nazione in commercio* » *Ebrei di Ancona...*, op. cit., p. 214.

il desiderio di assicurare che gli standard professionali e normativi fossero riconosciuti e mantenuti da criteri che rispettino il loro contesto culturale³⁵³.

Questo contesto dimostrava chiaramente come i regolamenti interni della comunità ebraica di Senigallia fossero noti e accettati, contribuendo ad eliminare il sospetto di intenti fraudolenti nei confronti delle autorità governative. Di fronte alle accuse di tentativi di frode, la comunità ribatteva prontamente, evidenziando che i giuramenti si svolgevano in modalità formali e pubbliche, con la partecipazione di deputati come testimoni, il che conferiva a tali pratiche un'incontestabile legalità³⁵⁴.

Gli ebrei di Senigallia si impegnavano quindi a garantire che gli standard professionali all'interno della loro comunità fossero riconosciuti e mantenuti secondo criteri interni, piuttosto che rimanere soggetti a possibili incomprensioni o asprezze da parte di giudici esterni. Questa attenzione alla legalità e alla trasparenza non solo mirava a proteggere la comunità da trattamenti ritenuti ingiusti, ma anche a evitare squilibri di potere sociali e legali che avrebbero potuto compromettere la loro integrazione e il loro benessere. Così facendo, la comunità ebraica di Senigallia cercava di affermare la propria autonomia e dignità, sottolineando la propria capacità di autogestirsi e di affrontare le sfide in un contesto sociale e politico difficile.

Questa attitudine riflette, quindi, un doppio bisogno: da un lato, integrarsi e conformarsi alle leggi del Regno di Napoli, e dall'altro, preservare la propria tradizione, evitando decisioni esterne potenzialmente sfavorevoli o incomprensive delle specificità comunitarie. In un periodo in cui le dinamiche tra le diverse classi e comunità erano in evoluzione, questa richiesta potrebbe anche essere vista come un tentativo di bilanciare il riconoscimento esterno con la coesione interna della comunità ebraica.

Un tale arrangiamento potrebbe anche riflettere una maggiore fiducia in un delegato, che avrebbe avuto una più profonda comprensione della loro situazione sociale ed economica, riducendo così il rischio di decisioni giudiziarie ingiuste. C'è una tensione tra l'integrazione nel sistema legale più ampio del Regno di Napoli e il desiderio di mantenere pratiche legali separate ma equivalenti. Questo suggerisce una ricerca di un bilanciamento tra l'essere parte del regno e la preservazione dell'identità culturale e religiosa.

Dall'interpretazione delle trattative condotte tra i rappresentanti del governo napoletano e quelli della comunità senigalliese, emerse una grande soddisfazione di questi ultimi sugli

³⁵³ *Trattative con gli ebrei di Sinigallia*, 29 novembre 1739, ASN/ME f. 4400, n. 15/3.

³⁵⁴ ANDREONI Luca, « *Una nazione in commercio* » *Ebrei di Ancona...*, op. cit., p. 213.

articoli del decreto regio, che pare incontrassero le loro richieste. Questa soddisfazione è tale da garantire « l'afflusso di ebrei in questi Regni (Napoli e Sicilia) », suggerendo che le condizioni stabilite fossero allettanti e promettessero un'accoglienza favorevole³⁵⁵. Secondo la ricostruzione storica si era deciso di ritornare sulle trattative il giorno successivo per una maggiore riflessione, al fine di stabilire se ci fossero elementi da aggiungere o modificare³⁵⁶.

2.2.4. Protezione legale e integrazione sociale

Tornando alle richieste del capo fila della famiglia Galligo, le trattative vedono esaltare la figura di quest'ultimo per la sua franchezza e sincerità, ritenuto inoltre centrale nel promuovere l'insediamento degli ebrei nei domini del monarca Borbone, tanto da ricevere la nomina, per lui e la sua famiglia, di « essere numerata fra le 20 o 40 famiglie della città dei nostri domini che abiterà, per comporre il consiglio della nazione ebraica, e concorrere al suo governo, perché venga a pianificarsi la sua dimora »³⁵⁷.

Contegna, Fragnito e Vaucoulleur mostrano soddisfazione per lo zelo di Galligo, indicando un interesse reciproco nella questione dell'insediamento. Dall'altro lato, l'ebreo di Tunisi offre la prospettiva che molti mercanti ebrei ricchi del Levante potrebbero essere invogliati a venire in questi regni, evidenziando il potenziale vantaggio economico di tali accordi. La trattazione termina sul riconoscimento del potenziale vantaggio, sia per la comunità ebraica che per il regno ospitante, segnalando un'atmosfera di ottimismo e di potenziale prosperità basata su questa nuova apertura nei confronti degli ebrei, riconosciuti come figure benestanti e influenti nel commercio. La narrazione nel suo complesso sembra quindi riflettere una situazione di possibile cambiamento positivo nei rapporti tra gli ebrei e il potere regnante, con la speranza che ciò porti benefici reciproci.

Il documento prosegue con la trattativa su un argomento al quanto delicato, ovvero la protezione dalla persecuzione, in particolare quella esercitata dall'Inquisizione. Il vasto ed embrionale impero spagnolo di Isabella di Castiglia e Ferdinando d'Aragona vide la nascita dell'Inquisizione nel 1478. Le ripercussioni in Italia, allora divisa tra potentati locali e giurisdizioni estere, furono diverse: mentre Sardegna e Sicilia accolsero il tribunale con favore,

³⁵⁵ *Trattative con gli ebrei di Sinigallia*, 29 novembre 1739, ASN/ME f. 4400, n. 15/4.

³⁵⁶ *Ibidem*.

³⁵⁷ *Trattative con gli ebrei di Sinigallia*, 29 novembre 1739, ASN/ME f. 4400, n. 15/9.

la situazione a Napoli fu ben distinta poiché furono i vicari generali dell'arcivescovado di Napoli a svolgere il ruolo di inquisitori, cosa che non soddisfò il Sant'Uffizio³⁵⁸.

Galligo richiese un "salvo condotto" più ampio, di quello concesso alle trattative con i livornesi, per gli ebrei facoltosi come condizione essenziale per invogliarli a trasferirsi al Sud Italia. Una richiesta di immunità che si estendeva anche ai crimini passati, di qualsiasi natura, prima del loro arrivo a Napoli, indipendentemente dalla possibilità che tali individui avessero vissuto come cristiani o sotto qualsiasi altro nome in precedenza. La richiesta di Galligo si ricollegava a un precedente storico del 1728 in cui in occasione della riforma del porto-franco di Messina, si offriva un simile salvo condotto³⁵⁹.

Il dibattito che emerge in seguito si concentra sulla delicatezza e decenza di concedere tale protezione a coloro che hanno vissuto come cristiani prima di passare all'ebraismo, e sulle reazioni che tale concessione potrebbe suscitare in un ambiente cristiano. Alcuni sostengono che tale condizione sarebbe inopportuna e che sarebbe preferibile se l'ebreo avesse già rinnovato la propria fede ebraica prima del trasferimento. Altri ritengono che, dato che una protezione simile è stata offerta anche in altri luoghi soggetti all'Inquisizione, come la Toscana e la stessa Messina, non vi sia motivo di opporre ulteriori delucidazioni o scrupoli. Si evince il dibattito interno sugli sforzi per incentivare l'immigrazione ebraica, evidenziando le sensibilità religiose, politiche e sociali dell'epoca. Vi è un conflitto tra il desiderio di attrarre gli ebrei, riconoscendone il valore economico e culturale, e la necessità di navigare tra le acque tumultuose delle tensioni religiose e della persecuzione.

Gli ebrei di Sinigallia richiesero l'applicazione di un articolo specifico, il XV, che era stato rinunciato dagli ebrei livornesi: « Che tutti quelli saranno sequestri, o staggine sopra i loro beni, o altre mercanzie, o robe di casa, siano tenuti nel termine di un mese di aver giustificato il loro sequestro; altrimenti passato quel tempo fosse nullo »³⁶⁰. Dal punto di vista economico, gli ebrei livornesi, frequentemente coinvolti in commerci internazionali e possedendo beni in diverse località, erano consapevoli che un sequestro potesse gravemente compromettere le loro attività economiche dirette o di mediazione. La difficoltà nel risolvere rapidamente tale

³⁵⁸ ROMEO Giovanni, *L'Inquisizione nell'Italia moderna*, Rome-Bari, Laterza, 2002; Adriano PROSPERI, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi, 1996.

³⁵⁹ *Trattative con gli ebrei di Sinigallia*, 29 novembre 1739, ASN/ME f. 4400, n. 15/5. Il privilegio del porto franco a Messina non disponeva però di un'ampia libertà commerciale perché si proibiva di introdurre grani oli, seta dalla Calabria e dal Levante, cfr. CALASCIBETTA Vincenzo, *Messina nel 1783*, Messina, Società Messinese di Storia Patria, 1995, p. 57.

³⁶⁰ *Trattative con gli ebrei di Sinigallia*, 29 novembre 1739, ASN/ME 4400, Doc n°16, 15/7.

situazione avrebbe potuto comportare perdite significative. Inoltre, sul piano sociale, in un periodo in cui gli ebrei erano marginalizzati, un simile atto legale rischiava di incrementare ulteriormente l'ostilità verso di loro, rendendo ancor più difficile la loro integrazione sociale ed economica. Al contrario, gli ebrei di Senigallia si dimostrarono interessati a sfruttare la validità di un articolo che poteva renderli meno vulnerabili e proteggere i loro interessi commerciali da pratiche ingiuste o concorrenziali scorrette. Ad esempio, la legge poteva essere interpretata come un modo per garantire che solo gli operatori commerciali legittimi e affidabili potessero fare affari, proteggendo così gli ebrei da concorrenti che avrebbero potuto ricorrere a pratiche illegali.

Negli anni '30 del Settecento, gli ebrei senigalliesi, appartenenti alla giurisdizione dello Stato Pontificio, si trovarono ad avere il sostegno di avvocati cristiani, che sostenevano la necessità di trattare gli ebrei allo stesso modo degli altri sudditi dello Stato³⁶¹. La Chiesa Romana, come garante di tale patrocinio, dichiarava che “non sono repute per persone esose, e odiose in riguardo delle pubbliche gravezze”, e che, al contrario, dovevano essere considerati cittadini, soggetti alle stesse leggi e statuti degli altri cittadini, beneficiando così di esenzioni, indulti e privilegi³⁶². Questo argomento trovò supporto presso i membri della Sacra Congregazione del Buon Governo, che, richiamandosi al capitolo della bolla papale *Sicut Judaeis* pubblicata da papa Callisto nel 1120, sottolineavano la storicità della protezione che doveva essere garantita agli ebrei³⁶³.

Potrebbero aver visto nella legge un mezzo per difendersi contro l'arbitrarietà dei sequestri, imponendo un limite temporale entro il quale le accuse dovevano essere giustificate legalmente, altrimenti sarebbero state annullate. Questo elemento di prevedibilità e giustizia

³⁶¹ ANDREONI Luca, « *Una nazione in commercio* » *Ebrei di Ancona...*, op. cit., p. 221.

³⁶² Ibidem.

³⁶³ Ibidem. La Sacra Congregazione del Buon Governo era un'istituzione della Chiesa cattolica, operante nello Stato Pontificio, sia come parte della Curia romana che come organo di governo. Fondata nel contesto della riforma tridentina nel 1592 dal papa Clemente VIII, la sua missione principale era quella di supervisionare e migliorare l'amministrazione pubblica e le pratiche governative nelle terre governate dalla Chiesa, assicurando che fossero in linea con i principi della dottrina cattolica e le esigenze del bene comune. In particolare, la Congrega si occupava di questioni di giustizia, economia e ordine pubblico, intervenendo in diverse aree, tra cui la regolazione delle professioni, la protezione dei diritti dei cittadini e la supervisione dell'applicazione delle leggi. La Congregazione era anche responsabile di trattare questioni riguardanti le minoranze religiose, come gli ebrei, e poteva intervenire per garantire che tali gruppi fossero protetti e trattati equamente all'interno delle leggi dello Stato. Il suo lavoro rifletteva un equilibrio tra il rispetto delle tradizioni ecclesiastiche e la necessità di rispondere alle esigenze pratiche di governance in un periodo complesso, caratterizzato da tensioni religiose e sociali. La Sacra Congregazione del Buon Governo, quindi, rappresentava un tentativo di coniugare l'autorità spirituale della Chiesa con le realtà temporali e giuridiche del suo territorio, vd. TABACCHI Stefano, *Il Buon Governo. Le finanze locali nello Stato della Chiesa (secoli XVI-XVIII)*, Roma, Viella, 2007.

procedurale potrebbe essere stato valutato positivamente, dagli ebrei di Senigallia che in virtù di buone relazioni con i governanti, sarebbero stati trattati equamente di fronte alla legge.

2.2.5. Identità religiosa e doti matrimoniali

Nel contesto della storia degli ebrei a Senigallia, è fondamentale considerare il diritto di possedere un cimitero, un aspetto cruciale per la loro comunità. Nonostante le restrizioni imposte dalle costituzioni di Paolo IV Carafa e Pio V Ghislieri, che vietavano agli ebrei di possedere beni immobili, la compagnia *Ghemiluth Chasadim*³⁶⁴, fondata nel 1714 e attiva fino al 1895, riuscì ad ottenere una concessione significativa. Questo riconoscimento le permise di possedere terreni destinati alla sepoltura, dato che la legge ebraica proibisce la raccolta dei cadaveri in ossari. Questa situazione evidenzia sia la resilienza della comunità ebraica di Senigallia, sia il loro continuo dialogo con le autorità del tempo³⁶⁵. In questo contesto, al Punto XXXVII, gli ebrei di Senigallia presentarono una richiesta che recitava: “Che possono comprare un campo di terra, per seppellire i loro morti”³⁶⁶. Questa richiesta non solo sottolinea l’urgenza e la necessità di un luogo di sepoltura conforme alle loro pratiche religiose, ma riflette anche un desiderio di dignità e riconoscimento da parte dello Stato pontificio. Il cimitero non rappresenta solo un fatto pratico e religioso, ma è anche un simbolo della loro identità e del loro diritto di esistere e praticare la propria fede.

La documentazione riguardante la partecipazione degli ebrei di Senigallia alla fiera della Maddalena e il ruolo delle diverse confraternite, come la *Ghemiluth Chasadim*, evidenziano il coinvolgimento attivo della comunità nella vita sociale ed economica della città. Questi elementi suggeriscono un’interazione complessa tra gli ebrei e la società circostante, dove, nonostante le restrizioni, vi era una continua ricerca di integrazione e riconoscimento dei diritti civili.

La richiesta formulata dagli ebrei di Senigallia di poter acquistare un terreno per seppellire i propri morti rappresenta dunque un’importante testimonianza della determinazione della comunità nel preservare le proprie tradizioni e nel perseguire un equilibrio tra la fede e le

³⁶⁴ *Ghemiluth Chasadim* significa “bontà d'animo”.

³⁶⁵ ANTONUCCI Silvia, « La vita quotidiana nel ghetto e l’autorità pontificia nell’archivio della comunità ebraica di Senigallia (secoli XVI-XIX)... », op. cit., p. 64.

³⁶⁶ *Trattative con gli ebrei di Sinigallia*, 29 novembre 1739, ASN/ME f. 4400, n. 15/7.

leggi del loro tempo. L'ottenimento di tale diritto, pur in un contesto di ostilità e restrizioni, riflette una lotta per la dignità e per il riconoscimento della propria identità culturale e religiosa.

Mentre il diritto degli ebrei di Senigallia di possedere un cimitero rappresenta una fondamentale affermazione della loro identità religiosa e del diritto a praticare la propria fede, le questioni riguardanti le doti matrimoniali evidenziano un altro aspetto cruciale della vita comunitaria: la protezione e la valorizzazione della tradizione familiare. La concessione di un luogo di sepoltura riflette non solo l'urgenza di garantire la dignità postuma, ma anche il desiderio di preservare legami culturali e religiosi che si tramandano attraverso le generazioni. Allo stesso modo, le pratiche matrimoniali, incluse le doti, non sono meramente transazioni economiche, ma rappresentano un investimento nel futuro della famiglia e una strenna alle tradizioni comunitarie.

Entrambi questi temi, seppur apparentemente distinti, si intrecciano in una rete di valori che definisce l'identità ebraica: l'importanza di garantire continuità e riconoscimento all'interno di un contesto sociale che, nonostante le restrizioni, permette ancora di cercare il rispetto e la dignità. In questo senso, la richiesta di stabilire un cimitero e le dinamiche legate alle doti matrimoniali possono essere interpretate come due facce della stessa medaglia, entrambe segni di una comunità che lotta per preservare la propria identità in un ambiente spesso ostile, cercando sia il riconoscimento della propria autonomia culturale e religiosa, sia un inserimento rispettoso nel tessuto sociale ed economico della città.

In merito alla discussione dell'assegnazione delle doti delle mogli e del trattamento dei debiti contratti prima del matrimonio, viene sottolineata una disparità di trattamento legale « Quantunque paio ingiusto, che le doti delle mogli siano preferite di debiti contratti prima nello stato medesimo, e che il Galligo lo confessi, nulla di meno, godano gli ebrei quel privilegio Livorno, non si è stimato convenevole di levarlo e si è lasciato quel punto indeciso »³⁶⁷. La richiesta metteva in risalto una situazione in cui si riteneva ingiusto che i debiti contratti prima del matrimonio dovessero essere ripagati prima delle doti assegnate alle mogli, indicando una forma di protezione dei beni della moglie in caso di debiti del marito. Nonostante questa ingiusto punto gli ebrei senigalliesi che si sarebbero stabiliti a Napoli avrebbero goduto ancora del privilegio di gestire le loro questioni legali, in particolare le questioni relative al matrimonio, secondo le leggi di Livorno, scegliendo di non revocare questo privilegio ai membri della loro comunità e di non giungere a una conclusione definitiva in merito a questa questione.

³⁶⁷ *Trattative con gli ebrei di Sinigallia*, 29 novembre 1739, ASN/ME f. 4400, n. 15/8.

In funzione di tale richiesta ritengo sia importante parlare dell'analisi delle doti in seno alla comunità di Senigallia durante la prima metà del XVIII secolo, così da poter avere uno spaccato significativo della realtà socioeconomica locale, soprattutto se confrontata con altre città dello Stato della Chiesa come Roma e Ancona. Come ha ben notato lo storico Luca Andreoni i dati emersi indicano una polarizzazione nelle consuetudini matrimoniali e patrimoniali, nonché una diversa distribuzione dei valori delle doti.

A differenza di Ancona e Roma, dove si osserva una percentuale significativa di doti superiori a 1.000 scudi, Senigallia mostra una mancanza di dati specifici per fasce di dote elevate, suggerendo che la comunità non benefici della stessa diversificazione economica che caratterizza le aree citate³⁶⁸. I matrimoni a Senigallia tendono a riflettere una maggiore omogeneità sociale, con valori di doti generalmente più bassi³⁶⁹. Una realtà che sembrerebbe indicare non solo un potere d'acquisto limitato, ma anche una minore opportunità per le famiglie di unirsi a classi sociali più elevate attraverso il matrimonio.

Il valore delle doti non risiede solo nel loro importo monetario, ma anche nel loro significato culturale e sociale. Le doti elevate, come quelle documentate a Roma e Ancona, non solo rappresentano un capitale economico, ma anche un riconoscimento del prestigio familiare, un motivo di affiliazione tra famiglie nobili e un investimento nel futuro dei propri figli. Pertanto, l'esiguo numero di doti di valore elevato a Senigallia riflette le più limitate possibilità di riscatto sociale per le famiglie locali. Le pratiche matrimoniali e patrimoniali a Senigallia delineano chiaramente un quadro di differenze significative rispetto ad altre comunità marchigiane, un quadro chiaro e decisamente importante in considerazione del fatto che la famiglia senigalliese Galligo si trovasse alla corte napoletana riferendo le proprie perplessità e i metri di paragone con la città di Livorno.

2.2.6. Autonomia comunitaria

Una delle richieste avanzate dagli ebrei di Senigallia fornisce uno spaccato significativo sulla vita giuridica e sociale della comunità ebraica sotto il dominio dello Stato della Chiesa. Uria Galligo riteneva che, nonostante la rinuncia dell'articolo XVII da parte degli ebrei di Livorno « il Barigello e altri esecutori debbono eseguire i mandati tanto del loro giudice

³⁶⁸ ANDREONI Luca, « *Una nazione in commercio* » *Ebrei di Ancona...*, op. cit., pp. 248-249.

³⁶⁹ IBIDEM.

delegato, come dei loro massari e non abbiano altra mercede, che quella che si dispone nella tassa solita »³⁷⁰.

Gli ebrei di Livorno richiedevano che il Barigello e altri ufficiali di polizia fossero obbligati a eseguire i mandati dei loro giudici e dei massari. Questo implica che c'era una richiesta di riconoscimento della loro autorità e dei loro diritti di governare l'esecuzione dei mandati, apparentemente in accordo con le condizioni esistenti, ma richiedendo chiaramente che l'esecuzione avvenisse attraverso le consuete tasse. Uria Galligo, rappresentante degli ebrei di Senigallia, sosteneva che, nonostante una rinuncia formale (articolo XVII), il Barigello e gli esecutori dovessero comunque rispettare l'autorità dei giudici delegati e dei massari. Questo suggerisce una difesa della continuità dell'esecuzione dei mandati, indicando che la rinuncia all'articolo non avrebbe dovuto influenzare i diritti legali già stabiliti.

Mentre gli ebrei di Livorno chiedevano un'obbligatorietà esplicita per l'esecuzione dei mandati, gli ebrei di Senigallia, sebbene avessero rinunciato a un diritto, sottolineavano che i doveri di esecuzione dovessero rimanere invariati e continuare secondo le consuete pratiche legali.

La domanda di una figura come il barigello, o bargello, incaricato dei servizi di polizia, ci permette di mettere in evidenza il rapporto complesso e a tratti conflittuale tra la comunità e le autorità. Già nel XVII secolo la comunità ebraica sotto il controllo dello Stato della chiesa, ha dovuto affrontare innumerevoli problemi con i tribunali, dove i membri erano spesso accusati ingiustamente o coinvolti in conflitti legali a causa delle norme restrittive. La richiesta degli ebrei di Senigallia può essere interpretata come un tentativo di evitare simili abusi, a fronte di un sistema giuridico che in passato era risultato sfavorevole³⁷¹.

Nella storia, gli ebrei hanno cercato di affermare la loro identità e autonomia in contesti opprimenti. Chiedere che i funzionari locali seguano i mandati previsti, senza eccedere nel loro potere, è un passo verso il riconoscimento della propria legittimità e del diritto di governare le proprie questioni in modo equo. Alla luce dei problemi del passato legati al ricorso all'autorità da parte degli ebrei e alle problematiche circa la mancanza di documenti specifici comprovanti della curia del Vicario, si intuisce come un riconoscimento ufficiale e una delineazione dei poteri potrebbe essere fondamentale per gli ebrei di Senigallia³⁷².

³⁷⁰ *Trattative con gli ebrei di Sinigallia*, 29 novembre 1739, ASN/ME f. 4400, n. 15/10.

³⁷¹ FECI Simona, « Tra il tribunale e il ghetto: le magistrature, la comunità e gli individui di fronte ai reati degli ebrei romani nel Seicento », *Quaderni Storici*, vol. 33 n. 99 (3), 1998, pp. 579-580.

³⁷² IBIDEM.

La Curia del Vicario, o Curia romana, è l'insieme degli organi e delle istituzioni che assistono il Papa nel suo ruolo di Vicario di Cristo e nell'amministrazione della Chiesa cattolica. Essa svolge diverse funzioni, tra cui la gestione degli affari ecclesiastici, la governance della Chiesa universale e l'amministrazione dei beni e del personale ecclesiastico³⁷³. La curia possiede diversi ambiti di operatività all'interno della struttura ecclesiastica: la Curia forense si occupa di questioni legali, gestendo affari contenziosi e graziosi secondo il diritto canonico; la Curia politica: ha una funzione di gestione e decisione riguardo agli affari politici che coinvolgono tanto ambiti ecclesiastici quanto profani, operando con cautela e senso politico; la Curia del cerimoniale: regola le pratiche relative al culto divino, alle cerimonie religiose e ad altre questioni ecclesiastiche; ed infine la Curia aulica: si dedica organizzativamente alle cerimonie e ai riti legati agli eventi della vita temporale della Chiesa e del governo di Roma³⁷⁴.

Il contesto romano del XVII secolo, che rifletteva su tutto il territorio di giurisdizione, ricco di dinamiche di concorrenza tra le magistrature portò a conflitti e incertezze – come quelle del notaio criminale di un tribunale, che lamentava l'interferenza di un altro ufficiale, creando confusione per le vittime coinvolte³⁷⁵. Gli ebrei di Senigallia, conoscendo queste dinamiche, cercavano consapevolmente di formalizzare il loro rapporto con le autorità per mitigare il rischio di conflitti.

Il rapporto tra la comunità ebraica e le istituzioni incaricate della giustizia penale era caratterizzato anche da forme di collaborazione. Infatti, il tribunale del Governatore si avvaleva di un corpo di birri e informatori, sia abituali che occasionali, che gli garantivano un predominio sulle altre autorità. Il tribunale del governatore di Roma, istituito il 17 gennaio 1435 durante il papato di Eugenio IV, rappresentava un elemento chiave nell'amministrazione della giustizia nella città e nel suo distretto. Questa istituzione era caratterizzata da una struttura ben definita e da competenze ampie sia nel campo civile che penale. Nominato direttamente dal papa per un mandato di due anni con possibilità di riconferma, tale istituzione fungeva da figura centrale nel processo giudiziario. In ambito civile, il tribunale si occupava di controversie di primo grado fino a cinque scudi e si occupava di appelli contro le decisioni di altri governatori. Nella sfera penale, la sua giurisdizione si estendeva a reati commessi entro quarantamila dalla città, e il

³⁷³ ERMINI Giuseppe, « La curia romana rorense del secolo XVII nella relazione di Giovanni Battista De Luca », *Archivio Storico Italiano*, vol. 138, n. 1 (503), 1980, pp. 43-44.

³⁷⁴ ERMINI Giuseppe, « La curia romana forense del secolo XVII..., *op. cit.*, pp. 44-45.

³⁷⁵ FECI Simona, « Tra il tribunale e il ghetto..., *op. cit.*, p. 581.

governatore aveva il potere di infliggere pene, inclusa la pena di morte, ad eccezione dei casi riguardanti ecclesiastici con dispensa pontificia³⁷⁶.

La composizione del tribunale era articolata, con un uditore e un luogotenente nel settore civile, supportati da due notai per la gestione della cancelleria. Nel settore penale, il tribunale era dotato di una struttura più complessa, con luogotenenti, sostituti fiscali e soprannumerari, garantendo così un funzionamento efficiente e un sistema di giustizia adeguato alle esigenze della popolazione³⁷⁷.

All'interno della comunità ebraica vi erano individui che si prestavano a svolgere incarichi di controllo per conto delle autorità. Un esempio significativo risale al maggio del 1630, quando Michele del Presto e Angelo de Sancto Laurentio segnalavano alle autorità l'arrivo nel ghetto di numerosi ebrei forestieri, osservando che i loro nomi, la provenienza e il luogo d'origine non erano stati registrati come prescritto dai decreti sanitari emanati per prevenire il rischio di peste. Nella stessa occasione, i due proposero di ricevere una percentuale sui proventi che la Corte avrebbe incassato grazie alle loro denunce, impegnandosi a svolgere ulteriori compiti di sorveglianza e collaborazione con l'amministrazione³⁷⁸.

Gli ebrei di Senigallia, sotto il controllo dello Stato della Chiesa, mostravano dunque il desiderio di stabilire regole chiare circa l'operato dei funzionari esecutivi locali, per garantire una forma di giustizia e ordine, indicando la necessità di una struttura giuridica che proteggesse gli interessi della comunità e permettesse loro una certa misura di autonomia, difendendosi così dall'arbitrarietà delle autorità. Al contrario, gli ebrei di Livorno, che già godevano di una posizione privilegiata e di maggiori libertà civili, hanno certamente ritenuto meno utile o urgente richiedere protezioni simili, dati i loro diritti acquisiti. Le trattative condotte dagli ebrei di Senigallia alla corte del Regno di Napoli rappresentano un esempio significativo dell'interazione tra diverse comunità e dell'importanza delle relazioni familiari nel contesto della diaspora ebraica al sud Italia. Queste interazioni non solo hanno permesso agli ebrei senigalliesi di cercare e ottenere diritti e privilegi, ma hanno anche sottolineato il ruolo cruciale delle reti familiari nel facilitare tali trattative che saranno oggetto di studio nel 3° capitolo.

³⁷⁶ DEL RE Niccolò, *Monsignor Governatore di Roma*, Roma, Istituto di Studi Romani, 1972, p. 56; si veda inoltre POMPEO Augusto, « Il Tribunale Criminale del Governatore di Roma nella seconda metà del XVI secolo », *Sisto V Roma e il Lazio*, Centro di studi sulla cultura e l'immagine di Roma, Roma, Istituto poligrafico e zecca dello Stato, 1992, pp. 95-110.

³⁷⁷ DEL RE Niccolò, *Monsignor Governatore di Roma...*, *op. cit.*, p. 47.

³⁷⁸ DEL RE Niccolò, *Monsignor Governatore di Roma...*, *op. cit.*, p. 145.

Sul finire delle trattative l'ebreo Galligo, prima del suo rientro a Senigallia, affermava di aver agito per anni al servizio di papa Benedetto XIV, sostenendo di tasca propria le spese del viaggio e della permanenza nella capitale pontificia, sacrificando gli interessi personali e familiari. Temeva tuttavia che il rientro nella sua città, per necessità familiari, lo avrebbe escluso dai benefici e dalle franchigie promesse alle quaranta famiglie ebraiche destinate a stabilirsi a Napoli e alle venti previste in altre città del Regno. In virtù di questo chiedeva una patente reale che gli garantisse, insieme ai suoi figli, il diritto a godere in futuro degli stessi privilegi, incluso l'accesso agli uffici comunitari, qualora avesse deciso di stabilirsi nei Regni³⁷⁹.

³⁷⁹ *Trattative con gli ebrei di Sinigallia*, 29 novembre 1739, ASN/ME f. 4400, n. 15/10.

2.3. Canto di un epilogo: la fine delle trattative tra gli ebrei e la corte napoletana

La conclusione delle trattative riguardanti l'introduzione degli ebrei nei regni di Napoli e Sicilia evidenziava questa misura come una soluzione strategica per rafforzare il commercio e superare le difficoltà economiche del momento. Si menzionano consultazioni con alcuni capi ebrei della comunità livornese, sebbene non si conoscano i nomi, inoltre, si sottolinea che sono state considerate pratiche già adottate da altri stati europei, coinvolgendo teologi per garantire che le decisioni fossero solide non solo in base a esempi esterni, ma anche prendendo in considerazione tutti gli aspetti etici e religiosi³⁸⁰.

Dopo tali consultazioni, le proposte avanzate da un ebreo di Senigallia furono esaminate, sebbene emergessero dissensi su alcuni articoli, la corte adottò una posizione prudente rispetto ad altri stati cattolici come Livorno, Firenze e Messina. L'obiettivo finale era quello di emanare un proclama moderato, con condizioni restrittive, che potesse favorire il commercio senza compromettere gli aspetti religiosi locali, dimostrando una cura diplomatica e una ricerca di equilibrio tra integrazione e conservazione delle tradizioni esistenti³⁸¹.

In diretta connessione con le conferenze tenute tra i responsabili dell'ambizioso progetto di reintegrazione ebraica, il Marchese di Salas, Pietro Contegna e Celestino Galiani, insieme a Odoardo de Silva, console di Spagna a Livorno, e ai capi della comunità ebraica livornese, nonché agli esponenti della comunità ebraica senigalliese, rappresentati dalla famiglia Galligo, che erano giunti per trattare personalmente le loro richieste, emerse chiaramente l'idea che la scarsa disponibilità di denaro, la limitata comunicazione commerciale e l'assenza di esperienza nel commercio internazionale fossero stati identificati come i principali ostacoli al progresso economico del regno³⁸².

Tra i temi citati la scarsità di liquidità è un problema che pervade molti regni durante il XVIII secolo, con conseguenze dirette sul commercio e sull'industria. L'argomento secondo cui l'introduzione degli ebrei, noti per la loro abilità nel commercio e per la loro rete di contatti internazionali, possa contribuire a superare tali ostacoli, si basa su un'analisi pragmatica delle risorse disponibili. Gli ebrei, operando storicamente in ambiti commerciali e finanziari, possono

³⁸⁰ *Trattative con gli ebrei di Sinigallia*, 29 novembre 1739, ASN/ME f. 4400 n. 15/12.

³⁸¹ *Ibidem*.

³⁸² *Ibidem*.

rappresentare una risorsa tanto per il governo quanto per l'economia locale, grazie al loro capitale e alla loro esperienza³⁸³.

Secondo gli autori delle *Trattative con gli ebrei di Sinigallia*, l'idea che gli ebrei possano fungere da intermediari tra il regno e i mercati esteri si riflette nei tentativi della monarchia di stabilire relazioni commerciali più solide³⁸⁴. La storicità della comunità ebraica, caratterizzata dalle sue connessioni globali e dalle pratiche mercantili, non solo evidenzia un significativo potenziale economico, ma offre anche opportunità di integrazione sociale. In questo contesto, è fondamentale riconoscere il ruolo cruciale svolto dalle reti relazionali, sia interne che esterne, nazionali e transnazionali, nella riaffermazione dell'intreccio di attività e iniziative tra ebrei e cristiani, così come nell'analisi della continua negoziazione con i poteri istituzionali³⁸⁵.

Nonostante i vantaggi evidenti, emerse anche una frizione tra il desiderio di integrazione economica degli ebrei e le restrizioni religiose imposte dalla monarchia, su cui navigavano anche gli ebrei nei territori dello Stato della Chiesa. La consultazione dei teologi circa l'introduzione degli ebrei e le condizioni da applicare dimostra un tentativo di bilanciare la necessità di progresso economico con le norme religiose. Questa dicotomia riflette le complesse interazioni tra economia e religione nel contesto della politica dei diritti e delle libertà civili.

Le discussioni riguardanti il secondo articolo delle trattative, che hanno sollevato preoccupazioni tra alcuni ministri, sottolineano la delicatezza della questione. È interessante notare che, nel tentativo di favorire l'integrazione degli ebrei, si è deciso di imporre condizioni più severe, segno di una certa resistenza a concessioni totali. Questo progetto non solo mirava a ispirarsi all'esempio di Livorno, ma prevedeva anche un rapporto economico strategicamente

³⁸³ Come testimonia la storia degli ebrei nel Ducato di Mantova, dove la maggiore liquidità fu alimentata proprio dai depositi degli ebrei, vd. ROMANI Marina, Reti bancarie e reti mercantili. Le carte Forti (Mantova XVI-XVII secolo) in *Storia economica e storia degli ebrei. Istituzioni, capitale sociale e stereotipi (sec. XV-XVIII)* a cura di ROMANI Marina, Roma, Franco Angeli, 2017, p. 176.

³⁸⁴ *Trattative con gli ebrei di Sinigallia*, 29 novembre 1739, ASN/ME f. 4400 n. 15/12.

³⁸⁵ Sul ruolo delle reti relazionali e mercantili ebraiche nell'Italia centro-settentrionale fra XVI e XVII secolo si veda: ROMANI Marina, Reti bancarie e reti mercantili. Le carte Forti (Mantova XVI-XVII secolo), in *Storia economica e storia degli ebrei. Istituzioni, capitale sociale e stereotipi (secc. XV-XVIII)*, a cura di ROMANI Marina, Milano, FrancoAngeli, 2016, pp. 171–196. M. Romani analizza i meccanismi di credito e fiducia reciproca, mettendo in luce l'articolazione di reti interne (bonding) e reti esterne (bridging) capaci di integrare la comunità ebraica nel contesto sociale cristiano. Utile anche l'introduzione della curatrice, Pregiudizio, stereotipi, discriminazione: storie in bilico tra due culture, pp. 7–10, che evidenzia la dialettica tra marginalità e inclusione; e TONIAZZI Mafalda, Reti di relazione nell'ebraismo italiano di fine Medioevo – prima Età moderna, pp. 197–206, per una prospettiva di lungo periodo sulla costruzione delle reti relazionali.

strutturato³⁸⁶. Tale rapporto richiedeva da un lato una maggiore apertura al commercio, dall'altro un intento di mantenere un certo controllo sulle pratiche religiose e culturali.

2.3.1. Tra giustizia e carità: il parere sugli ebrei di Pietro Contegna

In merito ai dubbi sollevati prima della proclamazione dell'editto reale per il reintegro degli ebrei nel Regno di Napoli, il delegato Pietro Contegna si impegnò a fornire risposte. Il suo parere, relativo alla Nazione Ebraica nel Regno, si concentrò su due punti critici evidenziati da alcuni ministri.

Il primo punto si focalizzava sul rifiuto di ebrei che abbiano commesso in passato dei delitti. Contegna affrontò la complessa questione della richiesta da parte degli ebrei di poter entrare nel Regno di Napoli anche se avessero commesso delitti, specialmente il peccato di praticare il cristianesimo in modo ipocrita. Alcuni ministri sostennero che la richiesta di accettare anche coloro che hanno vissuto da finti cristiani sia indecorosa. Tuttavia, altri argomentarono in favore della concessione, sottolineando che tale prassi è già stata attuata dai granduchi di Toscana con approvazione papale, come indicato quando afferma: « questo capitolo fu concesso, e rinnovato più volte dai granduchi di Toscana in favore degli ebrei »³⁸⁷. Il riferimento alle precedenti approvazioni governative offre un forte supporto alla legittimità della richiesta di reintegro. Tuttavia, il fatto che gli ebrei avessero dovuto fingere la loro fede potrebbe essere visto come una giustificazione per il rifiuto da parte di una corrispondente affermazione di integrità religiosa. Sebbene la tolleranza sia un tema centrale nel ragionamento di Contegna, si potrebbe evidenziare una certa ambiguità morale nel giustificare simili comportamenti. Il secondo punto discute l'affrancamento degli ebrei da ogni debito civile contratto in altri paesi prima del loro arrivo in Napoli. I ministri temono che concedere tale libertà possa incoraggiare comportamenti fraudolenti. Contegna sostiene, invece, che per attrarre gli ebrei e favorire il commercio, sia necessario che essi siano « liberi dall'istante che entrano negli Stati Sua maestà »³⁸⁸.

³⁸⁶ In tal senso seppur in modalità diverse si può fare un confronto attraverso il rapporto tra il principe mercantilista, duca di Ferrara, Ercole II d'Este e gli ebrei di Ferrara *cf.* TRANIELLO Elisabetta, Reti sovrapposte: ipotesi per la presenza ebraica composita di Ferrara nel XVI secolo, in ROMANI Marina, *Storia economica e storia degli ebrei...*, *op. cit.*, pp 212 – 215.

³⁸⁷ *Trattative con gli ebrei di Sinigallia*, 29 novembre 1739, ASN/ME f. 4400 n. 15/14.

³⁸⁸ *Ibidem*.

L'argomentazione di Contegna si basa sulla necessità di giustizia e carità, sostenendo che « il massimo obbligo, così di giustizia come di carità, che tiene qualunque principe, consiste nel fare beneficio ai suoi propri sudditi »³⁸⁹. Tuttavia, il timore espresso dai ministri è fondato: la protezione degli ebrei da debiti pregressi potrebbe risultare suscettibile a malintesi e abusi. La posizione di Contegna, pur essendo altruista e pragmatica, deve confrontarsi con la realtà delle interazioni sociali ed economiche in un contesto di maggiore complessità legale e morale.

Il parere di Pietro Contegna rappresentò un tentativo significativo di giustificare il reintegro degli ebrei nel Regno di Napoli attraverso argomentazioni storiche e giuridiche. Sebbene il documento presenti una visione progressista per il suo tempo, con un appello alla giustizia e alla carità, emergono anche preoccupazioni valide sulla moralità delle azioni e sul potenziale sfruttamento delle concessioni effettuate. La delicatezza della questione richiede una valutazione equilibrata e una considerazione profonda delle implicazioni sociali e spirituali della reintegrazione degli ebrei nella società napoletana del XVIII secolo.

2.3.2. Un progetto di tolleranza pratica: il documento anonimo e il dibattito sul reinsediamento ebraico

Un documento anonimo, redatto come risposta al parere di Pietro Contegna, suscita particolare interesse poiché presenta argomentazioni a favore del reintegro degli ebrei che, in passato, hanno vissuto come cristiani in altri paesi. L'autore anonimo allude al tentativo di reintegro voluto dall'imperatore Carlo VI d'Austria nel 1728 affinché gli ebrei potessero stabilirsi in Sicilia per fare commercio, come accadeva in Toscana o in Francia.

La Toscana, infatti, rappresentava in quegli anni un esempio quasi unico di tolleranza e integrazione. In particolare, la città di Livorno si distingueva per una florida comunità ebraica sefardita che, fin dal XVII secolo, aveva trovato accoglienza grazie alle Leggi Livornine. Nel 1728, la presenza ebraica a Livorno era non solo consolidata, ma centrale nella vita economica e culturale della città. Figure come Giosef Attias, ricco mercante ebreo di origine spagnola, ne sono una chiara testimonianza. Attias, dopo aver abbandonato l'attività commerciale, si dedicò completamente allo studio e alla diffusione del sapere, fondando una delle biblioteche private

³⁸⁹ *Trattative con gli ebrei di Sinigallia*, 29 novembre 1739, ASN/ME f. 4400 n. 15/14.

più importanti del tempo e frequentando intellettuali come Ludovico Antonio Muratori, Antonio Magliabechi e Giambattista Vico³⁹⁰.

La sua biblioteca divenne sede di incontri, lezioni e manifestazioni culturali che aprivano gli spazi della conoscenza anche agli ebrei, un fatto ancora raro nel contesto italiano³⁹¹. Non a caso, la comunità ebraica livornese fu vista da alcuni contemporanei come un modello di integrazione riuscita. La vitalità culturale di Livorno e il suo clima di relativa tolleranza mostravano che la partecipazione ebraica alla vita pubblica e intellettuale era non solo possibile, ma fruttuosa.

In netto contrasto, il resto della Toscana — e in particolare Firenze — rimaneva ancorato a una visione tradizionale e confessionale della cultura. Le principali accademie, come la Crusca o quella degli Apatisti, escludevano qualsiasi dialogo con il mondo ebraico. Solo a Livorno si sviluppò, già nei primi decenni del Settecento, un ambiente in cui gli ebrei potevano essere non solo tollerati, ma protagonisti del dibattito culturale.

Il tentativo del 1728 di reinsediare gli ebrei in Sicilia, evocato dall'autore anonimo, trova dunque nella Toscana e in particolare in Livorno un precedente concreto ed efficace, che dimostrava come l'integrazione degli ebrei potesse tradursi in arricchimento economico e culturale per l'intera società.

Anche la Francia, menzionata accanto alla Toscana come modello dall'autore anonimo, offriva un esempio utile seppur più ambiguo. Nel 1728, la condizione degli ebrei in territorio francese era segnata da profonde diseguaglianze giuridiche e sociali. A Parigi, gli ebrei non godevano di alcun riconoscimento legale: erano formalmente esclusi e solo tollerati in via temporanea, grazie a permessi di soggiorno rinnovabili, concessi caso per caso. Considerati alla stregua di stranieri sospetti, la loro presenza nella capitale era subordinata al buon comportamento e all'assenza di denunce³⁹².

Solo alcune comunità, come quella sefardita di Bordeaux o quella aschenazita di Metz, godevano di tolleranza per via di antichi privilegi locali, ma questi erano limitati geograficamente e non estendibili ad altre città. Inoltre, agli ebrei era interdetto l'accesso a mestieri artigianali e al commercio al dettaglio, costringendoli spesso in ruoli marginali e

³⁹⁰ WYRWA Ulrich, « “Perché i moderni rabbini pretendono di dare ad intendere una favola chimerica...” L'illuminismo toscano o gli ebrei », *Quaderni Storici*, n.s. 103/1, a. XXXV, 2000, p. 140.

³⁹¹ Ibidem.

³⁹² MONIN Hippolyte, « Les Juifs de Paris à la fin de l'ancien régime », *Revue des études juives* 1891, tome 23 n. 45, pp. 85-86.

stigmatizzati, come l'usura³⁹³. L'invocazione della Francia da parte di Carlo VI va dunque intesa non come richiamo a una piena integrazione, bensì a un modello di tolleranza strategica e utilitaristica: gli ebrei potevano essere ammessi, ma solo se funzionali agli interessi economici dello Stato e sotto stretto controllo amministrativo. La differenza rispetto al caso livornese è evidente: in Francia, l'accoglienza era condizionata e frammentaria; a Livorno, invece, essa si fondava su uno statuto giuridico chiaro e su una reale apertura culturale.

Il 9 ottobre 1728, sotto il governo dell'imperatore Carlo VI d'Austria, fu emanato un dispaccio che concedeva agli ebrei il diritto di stabilirsi a Messina e di esercitare liberamente il commercio in tutta la Sicilia. Il provvedimento, redatto in forma ampia e solenne, autorizzava la costruzione di una sinagoga e di un cimitero proprio, il libero esercizio del culto, l'accesso alla proprietà privata e la possibilità di nominare un proprio magistrato per dirimere le controversie interne alla comunità. Si trattava di concessioni significative, che segnavano un deciso cambio di rotta rispetto alla lunga tradizione di esclusione e discriminazione. Tuttavia, l'iniziativa rimase senza esito: gli ebrei non risposero all'invito, probabilmente a causa della diffidenza verso un'offerta di tolleranza isolata e tardiva, dopo secoli di repressioni e persecuzioni. La memoria dell'espulsione del 1492, la mancanza di garanzie reali e la percezione di una sicurezza precaria scoraggiarono il reinsediamento. Si conferma così un dato ricorrente nella storia delle minoranze: demolire è facile, ma ricostruire la fiducia e la stabilità è impresa lunga e incerta³⁹⁴.

Il dispaccio del 1728 può essere compreso meglio alla luce di un precedente significativo: già nel 1690, sotto il regno di Carlo II, la città di Messina aveva ottenuto il privilegio della *scala franca*, destinato a rilanciare i traffici commerciali. Tra le varie nazioni ammesse al libero scambio, vi erano anche gli ebrei, ma a condizioni fortemente restrittive. Essi potevano entrare a Messina solo temporaneamente per affari, senza fissarvi domicilio, dovevano indossare un segno distintivo sui vestiti e passare la notte in un luogo isolato fuori dalle mura cittadine. Questa tolleranza, fondata su utilità economica e su un controllo rigido, conferma che la presenza ebraica era accettata solo in quanto funzionale agli interessi mercantili della città, ma non riconosciuta sul piano della piena cittadinanza³⁹⁵.

³⁹³ MONIN Hippolyte, « Les Juifs de Paris à la fin de l'ancien régime... », op. cit., pp. 86-89.

³⁹⁴ LA LUMIA Isidoro, « Gli ebrei siciliani », *Nuova Antologia di scienze, lettere ed arti*, anno 2, vol. 4, 1867 p. 436.

³⁹⁵ LA LUMIA Isidoro, « Gli ebrei siciliani... », op. cit., p. 436.

In questo quadro, il dispaccio del 1728 introduceva una novità: pur nella sua applicazione geografica limitata alla sola Messina, affermava che era preferibile permettere agli ebrei di vivere apertamente secondo la loro fede, piuttosto che costringerli a simulare una conversione al cristianesimo. Inoltre, emergeva un principio giuridico rilevante: il sovrano non era tenuto a punire chi avesse vissuto da ebreo in altri territori, poiché la potestà punitiva apparteneva alla legge del luogo e non alla volontà arbitraria del principe. In tal senso, il documento rifletteva un'idea di giustizia non più fondata esclusivamente sull'ortodossia religiosa, ma su criteri di legalità territoriale e ragione di Stato³⁹⁶.

Eppure, nonostante le condizioni favorevoli, gli ebrei non risposero all'appello. Il tentativo di reinsediamento rimase senza effetto. Le ragioni sono complesse, ma una riflessione amaramente realistica si impone: è spesso più facile distruggere che ricostruire, più semplice espellere che reintegrare. Le misure repressive attuate nei secoli precedenti avevano prodotto uno sradicamento profondo, tale da rendere inefficace – e forse anche sospetta – un'offerta di tolleranza improvvisa e isolata.

All'interno del documento anonimo l'autore cercava di fondare la legittimità della presenza ebraica all'interno dello Stato cristiano citando — accanto ai giuristi moderni Grozio e Pufendorf — anche i Padri della Chiesa, con particolare enfasi su san Cipriano e sant'Agostino. Questa scelta merita attenzione critica.

Se da un lato la presenza di Agostino appare coerente, in quanto egli è il primo pensatore cristiano a formulare una vera e propria dottrina della tolleranza ebraica all'interno della civitas christiana, dall'altro lato l'inclusione di Cipriano appare problematica. Agostino elabora nel *De civitate Dei* (XVIII, 46) un paradigma teologico in cui gli ebrei devono essere tollerati ma umiliati, poiché la loro dispersione è testimonianza della verità cristiana contenuta nelle Scritture (CCSL 48, pp. 647–649)³⁹⁷. La celebre formula *non occidantur, sed sint in dispersione* diventerà, nei secoli successivi, uno dei pilastri teorici della *tolerantia medievale*³⁹⁸.

San Cipriano di Cartagine, vissuto in un'epoca in cui il cristianesimo era ancora perseguitato, non si occupa mai del ruolo sociale o politico degli ebrei all'interno di una società cristiana, né elabora alcuna dottrina della tolleranza. Le sue opere principali, in particolare il *De unitate Ecclesiae catholicae*, sono invece dedicate a un tema interno alla comunità cristiana:

³⁹⁶ *Trattative con gli ebrei di Sinigallia*, 29 novembre 1739, ASN/ME f. 4400 n. 15/15.

³⁹⁷ Augustinus, *De civitate Dei*, CCSL 48, Turnhout, Brepols, 1955.

³⁹⁸ Enarratio in Psalmum 58, ed. CCSL 39. «Non occidas eos... disperge illos» (Salmo 58, v. 12), interpretata da Agostino come giustificazione della dispersione e sopravvivenza degli ebrei.

la difesa dell'unità ecclesiale contro gli scismi e le eresie³⁹⁹. In tale contesto, Cipriano menziona gli ebrei solo come simbolo negativo di infedeltà e ostinazione, evocando episodi veterotestamentari (ad esempio la ribellione di Core o il rifiuto del Messia) per ammonire i cristiani contro la disobbedienza e la divisione. Non vi è alcun accenno alla presenza concreta degli ebrei nella società contemporanea né ad alcuna riflessione giuridico-teologica sul loro trattamento. L'inclusione di Cipriano tra gli autori "tolleranti" appare dunque come un uso retorico e strumentale, volto a rafforzare una posizione con l'autorità dei Padri anche laddove la fonte patristica non è pertinente.

La presenza nel testo anche di Grozio e Pufendorf, teorici del diritto naturale e del contratto sociale, indica che l'autore intendeva armonizzare l'autorità teologica tradizionale con gli strumenti concettuali della modernità giuridica⁴⁰⁰. Tuttavia, l'insistenza sulla patristica e in particolare su Cipriano sembra tradire l'intento apologetico di rafforzare con l'autorità dei Padri una posizione in realtà non sostenibile sul piano storico-filologico. È dunque verosimile che il riferimento a Cipriano non derivi da una lettura effettiva delle sue opere, ma da una strategia retorica volta a costruire un consenso ecclesiale retroattivo attorno a una tesi tollerante.

Nel documento anonimo, redatto nel contesto delle discussioni sul reinsediamento ebraico in area napoletana, l'autore cerca di difendere la possibilità per il sovrano di concedere asilo e protezione agli ebrei che, in altri Stati, erano stati costretti a professare il cristianesimo per timore di persecuzioni. I punti II, III e IV della trattazione sviluppano una riflessione giuridico-politica chiaramente influenzata dalla tradizione del diritto naturale moderno e dal pensiero tardo-scolastico.

« II Che il principe è tenuto a punire solo ciò che nuoce al corpo del popolo e del suo stato; ciò che non include il reato e lo scandalo commesso e reso pubblico al di fuori del suo stato;

III Che a volte non può nemmeno punire perché non c'è autorità superiore a quella derivante dalla necessità e dall'utilità del suo stato;

IV Che gli asili sono stati non solo praticati da tutte le nazioni seguendo gli esempi di Cadmo, Romolo, Mosè, ma anche tra i cristiani vediamo estesa e difesa una impunità infinita per chi si rifugia nelle chiese, nonostante il reato di lesa maestà sia divino che umano voluto enfatizzare, poiché per Dio, che vede i cuori, non è un reato di lesa maestà, ma di un diverso tipo

³⁹⁹ San Cipriano, « De unitate Ecclesiae catholicae », *Opere*, a cura di G. Fiori, Roma, Città Nuova, 1987, pp. 203–215.

⁴⁰⁰ Hugo Grotius, *De Iure Belli ac Pacis*, ed. Richard Tuck, Liberty Fund, 2005 (testo latino-inglese); Samuel von Pufendorf, *De iure naturae et gentium libri octo*, ed. Frank Böhling, Frommann-Holzboog, 1998.

quello di esprimere falsamente la religione agli occhi degli uomini per paura della punizione, avendo espressamente per coloro che peccano di intelletto il nostro santissimo legislatore Gesù Cristo offerto il perdono: “Padre, perdona loro, perché non sanno ciò che fanno »⁴⁰¹.

Il punto II stabilisce che il potere punitivo del sovrano (*ius puniendi*) è circoscritto al bene del proprio Stato e non può estendersi a reati e scandali pubblici commessi altrove. È un principio di chiara derivazione groziana e pufendorfiana, secondo cui la sovranità giurisdizionale ha limiti territoriali e deve sempre rispondere al principio di utilità pubblica⁴⁰².

Il punto III, più radicale, nega addirittura la legittimità di punire in assenza di un evidente vantaggio per lo Stato, recuperando la riflessione di Jean Bodin e dei giuristi neoscolastici spagnoli, per i quali il potere sovrano trova legittimità solo in funzione del bene comune.

Il punto IV introduce una dimensione teologico-morale: l’asilo viene giustificato non solo per ragioni di giurisdizione, ma anche sulla base della misericordia cristiana, facendo leva sull’autorità morale di Gesù Cristo (“Padre, perdona loro...”) e su esempi mitici e biblici di rifugio (Cadmo, Romolo, Mosè). Si tratta di un uso strategico della dottrina del peccato involontario o per ignoranza, comune nei manuali di teologia morale della prima modernità (ad es. Juan de Mariana, Antonio Diana)⁴⁰³.

Il documento riconosce però, nei punti V e VI, i rischi di un uso indiscriminato dell’asilo: esso potrebbe essere frainteso come licenza generalizzata all’impunità.

« V Che nessuno scrittore, anche i più rigorosi, nega al sovrano la capacità di ordinare la punizione di un reato per motivi di pubblico bene o necessità. Anzi, non vi è chi non riconosca la necessità del perdono, quando dal perdono si attende un bene e dalla punizione un male peggiore;

VI Infine, che poiché il principe deve punire e procedere con quella forma giudiziale che giudicherà più sicura e più appropriata, specialmente riguardo alle prove, Sua Maestà potrà astenersi dal dichiarare esplicitamente che concede impunità e sicurezza agli ebrei che abbiano vissuto come cristiani in altri paesi, una dichiarazione che alcuni trovano dura e scandalosa. Tuttavia, Sua Maestà può esprimersi in maniera che, sotto differenti termini, faccia lo stesso. Ad esempio, prescrivendo che chiunque desideri accusare criminalmente un ebreo per qualsiasi

⁴⁰¹ *Trattative con gli ebrei di Sinigallia*, “Parere teologico anonimo”, 29 novembre 1739, ASN/ME f. 4400 n. 15/15.

⁴⁰² Hugo Grotius, *De Iure Belli ac Pacis...*, op.cit.; Samuel von Pufendorf, *De iure naturae...*, op. cit.

⁴⁰³ Mariana, Juan de, *De rege et regis institutione*, ed. John H. Polt, Madrid, CSIC, 1950; Antonio Diana, *Resolutiones morales*, tomo III, quaest. 72, n. 4, Venetiis, Guerilios, 1651.

delitto debba farlo secondo la forma prescritta dalla legge; inoltre, chiunque desideri accusare un ebreo di delitti commessi prima del loro arrivo negli stati del re, deve attestarlo con la propria scrittura e firma, sottoponendosi alla legge del taglione e alla giurisdizione dei magistrati; che gli accusatori debbano farlo entro un mese dalla commissione del delitto, a meno che non vi sia una dispensa dalla Sua Maestà o un'istanza del Ministro fiscale del re; che i testimoni devono essere persone approvate dal giudice secolare e dal Ministro fiscale, e sottoposte alla giurisdizione del magistrato; che il processo debba essere aperto; che il giudice sia solo colui che ha ricevuto immediatamente giurisdizione e potere dal re; che non si possa procedere d'ufficio contro gli ebrei senza la richiesta di un ministro. In questo modo si evita l'inquisizione, si evitano i giudici segreti, gli accusatori, i frati o preti come testimoni non riconoscibili, e tutte le pene per gli ebrei che in Portogallo o in Spagna abbiano vissuto come cristiani, dato che, essendo necessario accusare entro un mese dalla commissione del delitto, è evidente che gli ebrei in questione non possono essere accusati. Infine, si evita l'ingiustizia dell'impunità per altri reati, che veramente esiste in un asilo determinato; tale asilo, manifestamente, offre ai malvagi l'occasione di delinquere con la sicurezza del rifugio, un'occasione disumana, scandalosa, che indubbiamente incatena la coscienza del principe concedente, come hanno detto seri teologi, che pecca il vescovo che non consegna alla giustizia il criminale rifugiatosi in chiesa, dato che l'asilo di Mosè non veniva concesso per i delitti volontari »⁴⁰⁴.

Per questo, il teologo anonimo propone un compromesso pratico: il sovrano può non dichiarare pubblicamente l'impunità, ma istituire procedure legali stringenti (termine per le denunce, validazione dei testimoni, esclusione di giudici inquisitori o ecclesiastici), le quali rendano di fatto inapplicabili le accuse ai nuovi arrivati, senza però compromettere l'autorità dello Stato. Si tratta di un meccanismo giuridico raffinato, simile alla discrezione giurisdizionale proposta da Suárez: non negare la legge, ma piegarne l'applicazione per esigenze superiori di pace sociale.

In conclusione, l'autore anonimo non propone un'innovazione radicale, bensì una ricombinazione di principi giuridici e morali già ben consolidati, adattati al contesto specifico della protezione degli ebrei marrani nei territori cristiani. Una tensione continua tra giustizia retributiva, necessità politica e misericordia evangelica, con l'obiettivo di proporre una tolleranza di fatto, pur mantenendo l'ordine formale del diritto.

⁴⁰⁴ *Trattative con gli ebrei di Sinigallia*, Parere teologico anonimo, 29 novembre 1739, ASN/ME f. 4400 n. 15/15.

2.3.3. Tra giustizia sovrana e libertà di coscienza: consonanze spinoziane nelle clausole di Pietro Contegna

Nel delineare le condizioni di reinsediamento degli ebrei nei regni di Napoli e Sicilia, Pietro Contegna, delegato della Nazione Ebraica, si trovò a operare in un momento storico attraversato da tensioni politiche, religiose e culturali. Le sue proposte, redatte in risposta a un parere teologico anonimo ostile al progetto di accoglienza, rivelano una visione sorprendentemente moderna: l'idea che il diritto sovrano potesse farsi garante della libertà religiosa e della sicurezza giuridica di una minoranza perseguitata. Sebbene non vi siano prove di un'influenza diretta di Baruch Spinoza (1632–1677), è impossibile non cogliere consonanze tra il pensiero del filosofo ebreo olandese, esule e critico radicale dei dogmatismi, e il disegno giuridico di Contegna. Entrambi si muovono in un orizzonte comune, quello di un'Europa che, tra XVII e XVIII secolo, comincia a interrogarsi sul significato di tolleranza, ragione e libertà di coscienza.

Spinoza, nella sua Etica, aveva elevato l'intelletto a guida suprema per l'azione umana, insegnando che la conoscenza autentica conduce a una vita più libera e virtuosa. Questa prospettiva filosofica, che rifugge le passioni e invita a comprendere la natura umana nella sua interezza, sembra trovare eco nel progetto politico di Contegna. Le sue clausole, infatti, non si limitano a garantire privilegi particolari: mirano a edificare una società più giusta e armoniosa, in cui l'inclusione degli ebrei diventi parte di un disegno sovrano di stabilità e prosperità. Così, riconoscere questo nesso non solo permette di dare sostegno alle tesi di Pietro Contegna ma anche di comprendere meglio le motivazioni sottostanti alla volontà del delegato Contegna, nel tentativo di costruire una società più giusta e inclusiva attraverso la connessione con le idee di un filosofo illuminato.

La risposta di Contegna, alle obiezioni mosse dal parere teologico anonimo, analizzava le condizioni dettate per l'accoglienza degli ebrei che desiderano trasferirsi e stabilirsi nei regni di Napoli e Sicilia. Nel considerare le "capitolazioni" o i termini di questo accordo, vennero presentate due clausole principali. La prima clausola, relativa ai crimini e debiti esteri, si giustificava con l'argomentazione che la responsabilità di un principe è prima di tutto verso i suoi sudditi e il loro bene:

« Gli ebrei che si stabiliscono nei regni di Napoli e Sicilia non devono essere perseguitati per crimini o debiti contratti prima del loro arrivo, in altri paesi. Questa clausola mira a garantire che il passato degli individui in altri contesti non ostacoli la loro nuova vita nei regni citati »⁴⁰⁵.

Questa disposizione, pur ancorata a una logica politica e giuridica pragmatica, rivela una concezione più ampia di giustizia: il sovrano deve tutelare anzitutto il bene dei propri sudditi e favorire la stabilità interna, anche a costo di ridimensionare vincoli giuridici transnazionali. La scelta di non perseguire i nuovi arrivati per fatti precedenti sembra esprimere una fiducia nelle possibilità di reintegrazione e di contributo sociale della comunità ebraica.

In questo principio si può scorgere un'eco del pensiero spinoziano, in particolare della Proposizione 25 della Parte IV dell'Etica: « Il supremo sforzo della mente e la sua suprema virtù è conoscere le cose mediante il terzo genere di conoscenza »⁴⁰⁶. Spinoza invita a comprendere le cause e la natura delle azioni umane, superando divisioni dogmatiche e giudizi immediati. Questa prospettiva non solo favorisce una visione più unitaria della realtà, ma incoraggia un ordine sociale basato sull'armonia e sulla razionalità⁴⁰⁷.

Contegna, redigendo questa clausola, sembra muoversi nella stessa direzione: promuove un sistema giuridico che considera la complessità delle biografie individuali, valorizzando la possibilità di riscatto e di contributo al bene comune. Pur senza poter affermare un'influenza diretta di Spinoza, si coglie un'affinità di intenti: entrambi propongono un'etica pubblica che vede nella ragione e nella conoscenza strumenti di giustizia e coesione collettiva⁴⁰⁸.

La seconda clausola, relativa invece alla fede simulata, mostra un riconoscimento della complessità che comportava la vita degli ebrei in questo periodo storico, forzati talora a praticare una religione in maniera simulata a causa delle pressioni sociali e politiche:

«Gli ebrei che si spostano nel regno di Napoli non devono essere inquisiti o disturbati per aver precedente finito di praticare il cristianesimo altrove »⁴⁰⁹.

⁴⁰⁵ *Trattative con gli ebrei di Sinigallia*, 29 novembre 1739, ASN/ME f. 4400 n. 15/16.

⁴⁰⁶ SPINOZA Baruch, *Etica*, traduzione di DURANTE Gaetano, Vicenza, Neri Pozza Editore, 2014, p. 591.

⁴⁰⁷ *Ibidem.*, p. 36.

⁴⁰⁸ Spinoza sostiene che sia i saggi che gli ignoranti possono salvarsi obbedendo alle leggi divine, ma i saggi lo fanno attraverso la conoscenza razionale, mentre gli ignoranti attraverso l'obbedienza e la fede, *cfr.* RICCIARDI Massimo, « Spinoza, il Cristo dell'Ethica Sulla saggezza e la libertà del sapiente. Omaggio a due scritti di Ugo Cappelli e Piero Di Vona », *Research Trends in Humanities RTH 11*, Sezione Evolving Philosophy, 2024, p. 28

⁴⁰⁹ *Trattative con gli ebrei di Sinigallia*, 29 novembre 1739, ASN/ME f. 4400 n. 15/10.

La richiesta di non perseguire coloro che avevano simulato il cristianesimo appare volta a garantire sicurezza personale e libertà di culto agli ebrei che intendevano stabilirsi nei regni di Napoli e Sicilia. Questa disposizione, pur radicata in un contesto giuridico e politico specifico, può essere letta in consonanza con alcune riflessioni spinoziane: nella Proposizione 17 dell'Etica, Spinoza, afferma che « Dio non ha passioni e non prova alcun affetto di letizia o di tristezza »⁴¹⁰ indicando la necessità di un approccio razionale e sereno alle differenze religiose; nella Proposizione 18, sostiene inoltre che « Nessuno può avere Dio in odio »⁴¹¹, ribadendo l'assurdità di fondare persecuzioni su divergenze di fede. Sebbene non vi siano elementi per parlare di un'influenza diretta, la clausola di Contegna sembra risuonare con questo orizzonte filosofico, proponendo una politica sovrana ispirata a principi di tolleranza e di tutela della coscienza individuale.

Queste due clausole, nate come strumenti di negoziazione tra la comunità ebraica e la corte borbonica, sembrano acquisire una valenza filosofica che trascende il loro contesto immediato. Più che una mera difesa dei diritti della minoranza ebraica, le proposte di Pietro Contegna possono essere lette come l'espressione di un principio universale: il bene comune e la pace civile derivano dal rispetto della dignità e della libertà individuale. Pur non potendo stabilire un legame diretto con Baruch Spinoza, esse sembrano risuonare con le riflessioni del filosofo olandese, che nel XVII secolo elaborò una visione politica laica e inclusiva, capace di oltrepassare i confini confessionali. In questo senso, il parallelismo tra Contegna e Spinoza non indica una dipendenza dottrinale, ma una possibile convergenza di sensibilità intellettuale: entrambi condividono l'idea che il benessere collettivo e la coesione sociale siano pilastri imprescindibili di una società giusta e prospera.

Le proposte di Contegna possono essere lette in una prospettiva che richiama, per affinità tematica, la filosofia di Spinoza, incentrata sulla ragione e sulla libertà come fondamenti del benessere individuale e collettivo. In questa chiave, l'accoglienza degli ebrei non appare soltanto come un atto di carità, ma come il riconoscimento del valore dell'intelletto e della libertà personale, elementi essenziali per costruire una società giusta e coesa. Pur non esistendo prove di un legame diretto, vi si può cogliere un'eco del pensiero spinoziano, secondo cui una conoscenza illuminata è strumento imprescindibile di convivenza pacifica. Contegna, con le sue clausole, sembra delineare un sistema giuridico attento alle storie personali dei nuovi

⁴¹⁰ SPINOZA Baruch, *Etica...*, op. cit., p. 577.

⁴¹¹ *Ibidem*, p. 579.

arrivati, offrendo loro la possibilità di ricominciare e di contribuire al bene comune: una visione che, anche solo per consonanza, dialoga con l'orizzonte filosofico tracciato dal filosofo olandese⁴¹².

In questo senso, è cruciale considerare la potenza dell'intelletto e la libertà umana come strumenti essenziali per il progresso collettivo. L'opera di Spinoza invita a riflettere su come l'intelletto debba essere elevato e curato affinché possa assolvere il suo ruolo decisivo nella costruzione di una comunità inclusiva e solidale, dove il benessere comune è il fondamento per una vera emancipazione⁴¹³. Non ci è noto sapere se Contegna fu lettore diretto del filosofo olandese; tuttavia, sembra che ne condividesse la visione: entrambi testimoniano che una società veramente stabile è quella che riconosce la forza dell'intelletto e la libertà di coscienza come fondamenti di giustizia. In questo senso, il pensiero di Spinoza potrebbe essere interpretato come una chiave di lettura preziosa per comprendere il valore storico e morale di queste proposte, che rivelano un Sud Italia sorprendentemente inserito nel dibattito europeo sui diritti e sulla tolleranza.

⁴¹² RICCIARDI Massimo, « *Spinoza, il Cristo dell'Ethica Sulla saggezza e la libertà del sapiente...*, op. cit. p. 36

⁴¹³ SPINOZA Baruch, *Etica...*, op. cit. pp. 547 – 553.

2.3.4. Tra ragione di Stato e libertà di coscienza: Napoli come laboratorio di tolleranza nel XVIII secolo

L'analisi congiunta del parere di Pietro Contegna e del documento anonimo offre uno spaccato eccezionale della cultura giuridica e politica del Regno di Napoli nella prima metà del XVIII secolo, illuminando il tentativo borbonico di promuovere un reinsediamento ebraico come parte di un progetto di rinnovamento economico e istituzionale. Entrambi i testi rivelano un'elaborazione sofisticata: la questione ebraica non è trattata come problema esclusivamente religioso, ma come terreno di sperimentazione di principi giuridici e di teorie politiche che affondano le radici nel diritto naturale moderno, nella patristica, nella riflessione tardo-scolastica e in una sensibilità che anticipa l'Illuminismo.

Il documento anonimo mostra una capacità di integrare strumenti concettuali eterogenei. Da un lato richiama Grozio, Pufendorf e Bodin per legittimare la discrezionalità sovrana e il limite territoriale dello *ius puniendi*; dall'altro invoca l'autorità dei Padri della Chiesa – soprattutto Agostino – per costruire una difesa della tolleranza ebraica radicata nella tradizione cristiana. Persino l'inclusione di Cipriano, seppure filologicamente forzata, testimonia il tentativo di ancorare le nuove politiche a un consenso ecclesiale retroattivo. Il risultato è un'argomentazione ibrida, che unisce ragione di Stato, misericordia evangelica e dottrina canonica per legittimare un progetto pragmatico: garantire protezione ai marrani e agli ebrei in arrivo senza compromettere l'ordine formale del diritto.

Il parere di Contegna emerge come un documento di straordinaria modernità. Le sue clausole – l'abolizione della persecuzione per crimini o debiti contratti all'estero e la protezione degli ebrei che avevano simulato il cristianesimo – non si limitano a difendere un gruppo minoritario, ma riflettono un'idea sovrana di giustizia che mette al centro la pace sociale e la dignità dell'individuo. In questa prospettiva, la tolleranza non è mera concessione, ma uno strumento di governo e un principio razionale: garantire sicurezza agli ebrei significa rafforzare lo Stato. È in questo orizzonte che si possono intravedere consonanze con Spinoza, il quale, nella sua riflessione sulla libertà di coscienza e sulla virtù dell'intelletto, aveva anticipato un modello di convivenza civile fondato sulla comprensione razionale delle differenze religiose.

Il quadro storico più ampio rafforza il significato politico di questi testi. I richiami ai tentativi di reinsediamento ebraico in Sicilia (1690 e 1728) e ai modelli di Livorno e della Francia mettono in evidenza il confronto tra diverse tradizioni di tolleranza: da una parte

l'apertura strutturale e statuto giuridico livornese, dall'altra la tolleranza utilitaristica e frammentaria del contesto francese. Napoli, attraverso questi dibattiti, cerca di elaborare una terza via: un sistema che concili l'utilità economica degli ebrei con la salvaguardia della sovranità politica e della stabilità confessionale.

In questo senso, la trattativa del 1740–1747 non è solo una parentesi nella storia ebraica del Mezzogiorno, ma rappresenta un laboratorio giuridico e culturale in cui si misurano tre grandi tradizioni:

- la patristica cristiana medievale (con Agostino come riferimento fondamentale);
- il diritto naturale e la teoria politica europea del Seicento (Grozio, Pufendorf, Bodin);
- le nuove sensibilità filosofiche che maturano tra Spinoza e l'Illuminismo.

L'esito di questo confronto è una visione dello Stato che, pur radicata nell'Antico Regime, appare sorprendentemente orientata a un'idea moderna di tolleranza: una tolleranza strategica e istituzionalizzata, che non si limita a proteggere gli ebrei, ma propone un modello di governo razionale, fondato sull'equilibrio tra ordine e misericordia, diritti e sovranità. In tal modo, il dibattito sulla "questione ebraica" a Napoli si inserisce pienamente nel dibattito europeo dei Lumi, offrendo una prospettiva meridionale e mediterranea che arricchisce il quadro storiografico della modernità politica.

2.4. Reazioni e resistenze: risposte ecclesiastiche e aristocratiche nel regno di Napoli e Sicilia

Il 3 febbraio 1740, Carlo di Borbone inviò un proclama riguardante l'introduzione degli ebrei nei territori del Regno di Napoli e Sicilia. La bozza del proclama fu inviata ai principali presidi, con l'indicazione di non renderlo pubblico immediatamente⁴¹⁴. Una comunicazione ufficiale indirizzata alle principali istituzioni giuridiche e amministrative del Regno, tra cui la Real Camera di Santa Chiara, la Regia Camera della Sommara, la Gran Corte della Vicaria, e il Supremo Magistrato del Commercio⁴¹⁵. Queste istituzioni, insieme a figure prestigiose come il marchese Vicente d'Ippolito e il duca di Termoli, rappresentano i soggetti chiave nell'implementazione di questa importante iniziativa politica.

Il documento certifica un'operazione di governo strategica e simbolica, volta a ristabilire la presenza ebraica dopo un lungo periodo di espulsione ed esclusione. L'intenzione, attestata da un proclama o editto redatto per volontà del sovrano, era di permettere agli ebrei di tornare a trafficare e stabilirsi nel regno. La manovra rifletteva le necessità economiche e commerciali del tempo: la presenza degli ebrei era vista come vantaggiosa non solo per l'incremento dei commerci, ma anche per il potenziale arricchimento culturale e sociale del territorio.

L'invio del bando alle istituzioni di alto profilo segnalava l'importanza politica e giuridica dell'operazione. Queste istituzioni avevano il compito di deliberare sul contenuto del documento e, successivamente, di registrarlo e archiviarlo, assicurando che la decisione reale fosse conosciuta e applicata nel modo appropriato. L'intento era chiaro: garantire un processo amministrativo ordinato, evitando fraintendimenti e garantendo l'osservanza della volontà reale.

⁴¹⁴ *Corrispondenza relativa alla diffusione del proclama*, ASN/ME f. 4401 n. 2/1.

⁴¹⁵ La Real Camera di Santa Chiara fu istituita da Carlo di Borbone l'8 giugno 1735, la Real Camera di Santa Chiara aveva funzioni giurisdizionali e consultive, incaricata inoltre di conservare gli atti della cancelleria del Regno. Regia Camera della Sommara, fu un organo di antica creazione risalente al XIII secolo, esaminava i conti del regio tesoro, dei ricevitori provinciali e di tutti gli altri funzionari ai quali era affidato denaro pubblico. Del medesimo secolo è anche l'istituzione della Gran la Corte della Vicaria, istituita da Carlo II d'Angiò, costituiva la prima magistratura di appello di tutte le corti del Regno di Napoli per le cause criminali e civili. L'istituzione del Supremo Magistrato del Commercio avvenne il 26 novembre nel 1739, inizialmente investito di amplissima giurisdizione, dal 1746 peraltro limitata alle sole cause vertenti tra stranieri o tra napoletani e stranieri per merci straniere, con l'esclusione dal novero dei soggetti processuali di nobili e negozianti, vd. CICCOLELLA Daniela, CLEMENTE Aida, SALVEMINI Biagio, *Consulte, rappresentanze, progetti per l'economia del Regno di Napoli...*, op. cit. pp. XVII. Sul Supremo Magistrato TUFANO Roberto, *Verso la giustizia produttiva. Un'esperienza di riforma nelle due Sicilie (1738-1746)*, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 2013.

In conclusione, il documento del 1740 rappresenta un punto di svolta nella storia del Regno di Napoli e Sicilia. Si inserisce in un contesto di modernizzazione e apertura, promettendo nuove dinamiche sociali e commerciali che avrebbero influenzato positivamente il regno. La decisione di accogliere nuovamente gli ebrei era carica di implicazioni culturali ed economiche, segnalando un periodo di maggiore tolleranza e pragmatismo politico sotto la guida consapevole e progressista del sovrano. Questo cambiamento fu strategicamente comunicato e istituzionalizzato attraverso i corretti canali amministrativi, dimostrando un attento processo di governance e pianificazione.

Nel mese di febbraio del 1740, Carlo di Borbone inviò un proclama riguardante l'introduzione degli ebrei nei territori del Regno di Napoli e Sicilia. La bozza del proclama fu inviata ai principali presidi, con l'indicazione di non renderlo pubblico immediatamente. Tuttavia, si sottolineò l'importanza di accogliere cordialmente gli ebrei che si fossero presentati e di segnalare tali episodi alla corte per ricevere ulteriori istruzioni⁴¹⁶.

Il documento ricevette una menzione speciale all'interno del corpo della lettera destinata al marchese Ruggi d'Aragona a Chieti, al duca Marchese a Salerno, al barone di Montepasano a Montefusco e al marchese di Cavaselle all'Aquila⁴¹⁷. Mentre per gli altri destinatari, il contenuto fu trattato con una nota "v.s." (vedi sopra) semplice nel corpo delle righe inviate al dottor Nicolò Rosso a Matera, al dottor Giuseppe Carmignano a Lucera, al dottor Pietro San Biase a Trani, al dottor Francesco Canfora a Lecce, al dottor Onofrio Scafa a Catanzaro e al dottor Onofrio Rossa a Potenza – Campobasso⁴¹⁸. La bozza si espanse oltre i confini del Regno: ad Ancona, per il conte Girolamo Bonarelli, a Senigallia, tramite il console di Napoli Giulio Fagnani (nel capitolo successivo all'interno dell'analisi della famiglia Galligo), ad Amsterdam tramite il conte di Thoms, a Livorno per intercessione del marchese della Banditella Edoardo de Silva, e ulteriormente a Pescara nuovamente tramite il Marchese Ruggi d'Aragona⁴¹⁹.

Accolto con benevolenza dai presidi cui fu destinato il proclama, vorrei proseguire ponendo l'attenzione ad alcune delle risposte ricevute, come quella di Livorno, per approfondire e analizzare le implicazioni pratiche delle risposte e valutare il loro impatto sulla comunità locale.

⁴¹⁶ *Proclama: minute e copia a stampa (febbraio 1740)*, ASN/ME f. 4401 1.

⁴¹⁷ Corrispondenza relativa alla diffusione del proclama, ASN/ME f. 4401 n. 2/3.

⁴¹⁸ Ibidem.

⁴¹⁹ Corrispondenza relativa alla diffusione del proclama, ASN/ME f. 4401 2/4 – 28.

Il documento del 15 febbraio 1740 del console livornese Edoardo de Silva, marchese della Banditella⁴²⁰, indirizzato Monteleagre Marchese di Salas, offre una visione significativa dell'interazione e dell'integrazione delle comunità ebraiche nel contesto politico ed economico del XVIII secolo. De Silva comunicava di aver ricevuto 12 esemplari del proclama del re, che egli è incaricato di distribuire tra i capi della comunità ebraica locale e ai membri che, vivendo in paesi esteri, possiedono estese connessioni internazionali, con particolare attenzione alla comunità del Portogallo che vive in condizioni di rischio e restrizione⁴²¹.

Il console rispose con deferenza, unendo alla sua comunicazione un fervente senso di apprezzamento per la saggezza della corona, sottolineando la straordinaria risposta delle comunità ebraiche locali, in particolare dei mercanti più importanti, esprimendo sorpresa e compiacimento per la rapidità con cui i proclami sono stati esauriti e annotando la frustrazione di coloro rimasti senza copia. Da qui la richiesta di ulteriori 24 copie per colmare la domanda e facilitare la disseminazione delle informazioni sopra descritte anche in altre importanti comunità europee come Olanda, Inghilterra e Germania.

Questo passaggio evidenziava l'intento strategico e lungimirante del proclama, il quale riconobbe negli ebrei una risorsa fondamentale per il Regno puntando a sfruttare le capacità mercantili ed economiche dei sefarditi prevedendo che il loro consolidamento e crescita nei territori dell'Italia del Sud avrebbe portato benefici tangibili. La comunicazione di de Silva rifletteva pertanto un senso di ottimismo e fiducia nella saggezza della politica regia, destinata a produrre "copiosi i frutti bramati"⁴²².

2.4.1. Opposizione Palermitane: Il Senato di Palermo e il Conte di Prades

Attraverso la lettura delle opposizioni palermitane abbiamo la possibilità di rivolgere uno sguardo approfondito sulla gestione delle privative e dei poteri da parte delle autorità siciliane e di come queste si scontrassero con il progetto sostenuto da Carlo di Borbone, sul reintegro degli ebrei nel Regno di Napoli e Sicilia. Un interessante dibattito articolato su nove

⁴²⁰ Il consolato rimase sotto il controllo ininterrotto della famiglia de Silva a partire da settembre 1677 fino ai primi dell'Ottocento. Questa continuità nell'incarico fu garantita dalla fedeltà dimostrata da Andrés de Silva, marchese della Banditella, nei confronti della causa borbonica sin dall'inizio del conflitto successorio, vd. AGLIETTI Marcella, « Politica, affari e guerra. I consoli dell'arciduca Carlo d'Asburgo a Livorno durante la guerra di successione spagnola », *De l'utilité commerciale des consuls. L'institution consulaire et les marchands dans le monde méditerranéen (XVIIe-XXe siècle)*, Rome, École française de Rome, 2017, p. 363.

⁴²¹ *Corrispondenza relativa alla diffusione del proclama*, ASN/ME f. 4401 2/24.

⁴²² *Ibidem*.

punti animato da preoccupazioni socio-economiche e culturali, che indicava chiaramente la sottomissione delle autorità siciliane alla volontà sovrana napoletana.

In primo luogo, si sottolineava la necessità di tutelare gli interessi dei cittadini locali. L'argomento centrale si basa sulla convinzione che l'apertura commerciale agli ebrei avrebbe potuto comportare gravi danni per le famiglie e i commercianti locali. Infatti, si afferma che «e queste portassero solamente il traffico per l'utilità loro con la distruzione dei paesani, sarebbe frodata la piissima intenzione del sovrano»⁴²³. Pertanto, la protesta non fu solo di natura economica, ma si intrecciava con un senso di difesa della comunità locale.

Un altro motivo di opposizione riguardava la questione della giurisdizione. Il Senato manifestava preoccupazione per l'assegnazione della giurisdizione in materia di arti agli ebrei, suggerendo che tale decisione priverebbe il pretore della sua autorità storica e dei diritti connessi. « Sicché oltre il danno, che saranno per ricevere gli artigiani cittadini di essere tali loro i lavori e l'opera degli ebrei », si prefigurava un'erosione del potere e dell'autonomia dei cittadini cristiani, in particolare degli artigiani, che storicamente avevano la loro opera regolata dal sistema dei consolati⁴²⁴.

Fu vista con sospetto anche la concessione della franchigia fiscale agli ebrei. Infatti, si avvertiva che «non si spiega se una tale franchigia si intenda solo per le gabelle, e dogane regge, o se per quelle ancora della città »⁴²⁵. La paura era legata al fatto che la concessione di tali privilegi avrebbe potuto comportare a un interscambio sfavorevole per i cittadini locali, con il rischio di frodi fiscali. Si temeva, insomma, che il permesso concesso agli ebrei di operare liberamente al di fuori delle regolamentazioni vigenti avrebbe minato il già precario equilibrio economico della città: «onde siccome sempre regali privilegi ed esenzioni debbono intendersi con ceduti senza la iattura del terzo »⁴²⁶.

Il Senato palermitano, dopo aver letto la bozza del proclama, si rese conto che nel XIV° capitolo, si stabiliva che gli ebrei potessero beneficiare della facoltà di medicare, analogamente ai cristiani, purché nel rispetto delle condizioni stabilite dal proclama. Tuttavia, nella città di Palermo, non esisteva alcuna persona abilitata a esercitare la professione medica, neppure proveniente da università o collegi di notevole prestigio, senza che prima avesse ottenuto la licenza e l'approvazione del protomedico, che coincideva con la figura del pretore. Già dal XV

⁴²³ *Opposizioni Palermitane*, ASN/ME f. 4401 n. 4/1.

⁴²⁴ *Ibidem*.

⁴²⁵ *Ibid.*

⁴²⁶ *Ibid.*

secolo in Sicilia il Protomedico Regio non aveva solo il compito di esaminare e valutare tutti coloro che richiedevano la licenza per esercitare l'arte medica, ma doveva anche valutare la correttezza e il decoro dei comportamenti dei medici, dei chirurghi, e di tutte le arti sanitarie minori⁴²⁷.

Una normativa che a detta del Senato palermitano doveva essere applicata non solo ai propri cittadini ma anche agli stranieri, ritenendo doveroso che « se vorranno i dottori medici ebrei medicare in questa città, dovranno anche essi ottenere la suddetta licenza »⁴²⁸.

In merito al punto XXIV della bozza del proclama, concernente alla possibilità per gli ebrei di aprire e mantenere un macello per uso proprio, tale concessione risultava un privilegio assai singolare per la città di Palermo, dove leggi severe e lettere regali ribadivano il divieto di istituire tavole di carne al di fuori di quelle stabilite dal Senato.

Solo il Senato aveva l'autorità per gestire macellerie e determinare l'appropriata selezione del bestiame, « il quale è tenuto a dare al pubblico sempre la carne di genco a tari uno il rotolo » essendo questa regolamentazione confermata da normative risalenti agli anni 1667 e 1677, che stabilivano chiaramente l'esclusività delle macellerie cittadine⁴²⁹. In Sicilia, esisteva la privativa della macellazione, insieme ad altre concessioni riguardanti la costruzione di case, la gestione di baglie e il diritto di pascolo per i confinanti, come previsto nelle antiche normative⁴³⁰. Queste regole ribadivano l'esclusività del controllo sulla macellazione, sui forni e sulla vendita di alimenti, conferendo così ai feudi baronali una significativa autorità in materia di utilizzo del suolo e delle risorse alimentari, che il punto del proclama avrebbe invece minato. Se le istituzioni religiose e i membri del clero più elevato faticavano ad avere accesso a tali

⁴²⁷ RANDAZZO Antonio, « Tra Quattro e Cinquecento: la Camera Reginale e la nascita del "Phrothomedicato" », *Ad repellendam Pestem. Storie di medici e sanità nella terra di Aretusa*, Siracusa, Tyche Edizioni, 2016, p. 41.

⁴²⁸ *Ibidem*.

⁴²⁹ *Ibidem*. "Carne di genco" probabilmente si riferisce a una qualità specifica di carne, possibilmente di manzo o di un'altra tipologia di carne riconosciuta per la sua qualità. Il prezzo della carne in Sicilia era dunque fissato "a tari uno" corrispondente a 20 grani o 2 carlini, vd. AFAN DE RIVERA Carlo, *Tavole di riduzione dei pesi e delle misure delle Due Sicilie in quelli statuiti dalla legge de' 6 aprile del 1840*, Seconda Edizione, Napoli, Dalla stamperia e cartiere del Fibreno, 1841, p. 299. "Il rotolo" era invece un'unità di misura del peso utilizzata storicamente nel Regno di Napoli e Sicilia « si divide in 30 once, equivale al peso del volume di olio contenuto in un quartuccio alla temperatura di 54° Fahrenheit, ossia della vigesima parte del palmo cubico siculo. Esso sta al rotolo legale napoletano come 0,890485 ad 1 », vd. AFAN DE RIVERA Carlo, *Tavole di riduzione dei pesi e delle misure delle Due Sicilie in quelli statuiti dalla legge de' 6 aprile del 1840... op. cit.* p. 661. Queste regolamentazioni facevano parte di un sistema di controllo dei prezzi e della qualità della carne venduta al pubblico, gestito dai senatori per assicurare uno standard uniforme e accessibile.

⁴³⁰ CANCELLO Rossella, « Autorità sovrana e potere feudale nella Sicilia moderna », *Quaderni Mediterranea. Ricerche storiche*, vol. 24, Palermo, Associazione Mediterranea, 2013, p. 234.

privilegi, sarebbe stato, quindi, assai problematico che la comunità ebraica avesse potuto ricevere un trattamento privilegiato.

La possibilità per gli ebrei di aprire un macello privato in Sicilia avrebbe dunque pregiudicato la stabilità delle leggi tradizionali, minacciando i benefici economici del Senato, che dalle macellerie traeva un annuale e significativo profitto, causandone così un impatto negativo sulla raccolta dei tributi e sulla gestione delle opere pie. In definitiva, l'introduzione di un macello ebreo indipendente avrebbe messo in discussione i patti correnti e, di conseguenza, avrebbe messo in pericolo le entrate stabilite per sostenere le opere di beneficenza e le istituzioni religiose.

Il XV della bozza del proclama, concernente la libertà di esercitare qualsiasi tipo di professione è parso al Senato di Palermo come un'eccessiva forma di libertà. Tale possibilità qualora non fosse stata controllata, avrebbe potuto gravare sulla situazione economica siciliana, con un aumento del numero di artigiani (sia cristiani che ebrei) che avrebbe condotto alla saturazione del mercato e ad un incremento della miseria per chi era già in difficoltà. Forte di questa limitazione il Senato palermitano fece notare che persino i militari hanno visto limitato il loro accesso a certe professioni in virtù di normative antiche, per cui era inconcepibile che la Nazione Ebraica potesse usufruire della possibilità di vendere generi alimentari, proprio in virtù del mantenimento dell'ordine e della regolamentazione del mercato delle merci.

Le opposizioni palermitane si concentrarono infine sul punto XXXI, in cui veniva concessa agli ebrei la facoltà di commerciare una varietà di beni. Secondo il Senato palermitano è essenziale che, in questo contesto, gli ebrei avrebbero dovuto seguire le tradizioni e le consuetudini stabilite da quest'ultimo riguardanti la compravendita di merci diverse, rispettando tutte le leggi e regolamenti in vigore. Queste considerazioni, formulate dal Senato, avevano il fine di garantire la sicurezza e la stabilità economica della città, attraverso il rispetto dell'autorità e la salvaguardia gli interessi di tutti i cittadini. Le disposizioni furono dunque pensate per mantenere e affermare l'ubbidienza a beneficio di tutte le autorità coinvolte.

Pietro Contegna, in risposta a tali obiezioni, espone in modo persuasivo le ragioni per cui gli ebrei avrebbero dovuto essere accolti nei regni di Napoli e Sicilia, con un approccio che intrecciava argomentazioni economiche, sociali e storiche. La sua tesi centrale focalizzata sull'inclusione della minoranza ebraica enfatizzava i vantaggi che tale presenza avrebbe determinato per i commerci e per l'economia del Sud Italia, proprio rifacendosi ai risultati che

tale pratica aveva comportato per i principi europei che ne avevano riconosciuto l'utilità del "traffico fiorito"⁴³¹.

In primo luogo, Contegna sostenne che il Senato di Palermo avesse trascurato di considerare che l'intento di Carlo di Borbone fu quello di: « adoperare ogni studio per la salute, vantaggio, beneficio dei suoi amatissimi sudditi ». Il delegato ritenne che la mancata considerazione degli ebrei, molti dei quali mercanti facoltosi, non avrebbe potuto che limitare il potenziale commerciale della Sicilia, affermando che « la massima parte dei principi dell'Europa [...] hanno giudicato che per ottenere questo importantissimo effetto era necessario introdurre gli ebrei nei suddetti loro Stati », Contegna si basa su esempi storici per dimostrare la validità della sua proposta.

In particolare, egli respingeva l'idea che si debba accogliere solo ebrei ricchi, affermando che è "impossibile" pensare che i mercanti possano lasciare i propri collaboratori e artigiani nel trasferimento verso una nuova residenza. Questo punto mette in evidenza quanto sia pericoloso isolare un gruppo sulla base di categorie socio-economiche, poiché il successo commerciale è legato a una rete di interazioni e servizi reciproci.

Contegna evidenziò poi che « l'aumento del numero degli artigiani riesce a tutto il popolo di maggiore utilità », invitando il Senato palermitano a riconsiderare non solo gli effetti immediati della concorrenza ma anche il vantaggio di una maggiore diversificazione delle competenze e delle opportunità di lavoro. La risposta del delegato per la Nazione ebraica si occupò anche delle riserve mostrate nei confronti dei mestieri praticati dagli ebrei, ribadendo

⁴³¹ *Opposizioni Palermitane*, ASN/ME f. 4401 n. 4/2. Nel periodo tra il XVI e il XVII secolo, alcuni principi e sovrani europei iniziarono a reintegrare gli ebrei nei loro territori, spesso mossi da considerazioni economiche e pragmatiche. Sebbene le espulsioni del passato avessero ridotto la presenza ebraica in molte regioni, l'utilità economica e finanziaria delle comunità ebraiche iniziò a essere nuovamente riconosciuta. In Francia, Enrico IV, con l'Editto di Nantes, stabilì un contesto di tolleranza religiosa che coinvolgeva anche, seppure indirettamente, le comunità ebraiche. Questo creò un ambiente relativamente più sicuro per le minoranze religiose. Nella Confederazione Polacco-Lituana, i sovrani come Sigismondo III Vasa offrirono protezione e autonomia a una consistente popolazione ebraica, vedendo nel loro insediamento un'opportunità per stimolare l'economia locale. Qui gli ebrei godevano di libertà religiose e legali maggiori rispetto ad altre parti d'Europa, il che permise loro di prosperare economicamente e culturalmente. L'Olanda, d'altro canto, divenne un rifugio significativo per gli ebrei sefarditi originari della Spagna e del Portogallo, grazie alla sua cultura mercantile e tollerante. Amsterdam si trasformò in un importante centro ebraico, dove le competenze nei commerci internazionali degli ebrei furono altamente valorizzate. In Toscana, sotto i Medici, Livorno divenne un porto franco dove agli ebrei fu garantita libertà di culto e opportunità economiche, contribuendo in modo significativo alla crescita commerciale della città. Esempi che dimostrano come la motivazione principale alla base della reintegrazione spesso fosse legata ai benefici economici e al desiderio di sfruttare le competenze commerciali e finanziarie degli ebrei. Tuttavia, riflettono anche una graduale evoluzione verso una maggiore tolleranza religiosa e una visione più cosmopolita della società, per un approfondimento su tale argomentazione si rimanda al grande lavoro di ISRAEL Jonathan, *Diaspora within a Diaspora...*, op. cit. pp. 191–221 (Francia), pp. 67–97, 291–313 (Polonia-Lituania), pp. 313–383, 421–449 (Amsterdam/Olanda), pp. 245–291 (Livorno e Mediterraneo occidentale).

che « non vogliono ordinariamente esercitare altro mestiere, o arte, che di Sartori e rappezzatori ». Sebbene spesso si pensi che la loro presenza possa incidere negativamente sulle professioni locali, Contegna sottolinea che la varietà di mestieri è essenziale in un contesto economico dinamico, e la diversità delle lavorazioni può persino ravvivare l'economia locale.

Pietro Contegna criticava il fatto che solo il Senato di Palermo avesse mostrato esitazioni riguardo all'accoglienza degli ebrei, a scapito di una certa apertura dimostrata invece da alcuni membri della comunità locale, notando che « i massari⁴³² [...] non hanno fatta difficoltà alcuna di ricevere gli ebrei in quella città; anzi hanno mostrato di estremamente desiderarli ». Questa osservazione metteva in luce una dissonanza tra le posizioni delle autorità locali e le opportunità economiche percepite da altre città come Messina.

Contegna utilizzava le sue argomentazioni per chiarire che l'accoglienza degli ebrei non solo fosse una questione di giustizia sociale ma piuttosto un'opportunità imperdibile per il progresso economico del Regno di Napoli e Sicilia. La sua analisi sosteneva che la prosperità collettiva dovesse prevalere su timori e che l'integrazione di diverse comunità (tra cui quella ebraica) fosse fondamentale per il benessere economico e sociale dell'intera società. Un appello che invitava a guardare oltre le paure e a considerare opportunità più ampie, evidenziando una visione olistica e lungimirante per il futuro della diaspora al sud Italia.

A conclusione di tali argomentazioni, non si possono non menzionare quelle di Antonio Ventimiglia, Conte di Prades. In Sicilia, il Conte di Prades, nominato dal marchese di Salas Gran Prefetto del Supremo Magistrato del Commercio⁴³³, esprimeva una posizione diplomatica e pragmaticamente favorevole, ben differente da quella del Senato palermitano, contraria a tale reintegro. Attraverso la sua corrispondenza, il Conte manifestava un'acuta consapevolezza delle tensioni sociali e delle opportunità economiche legate alla questione ebraica⁴³⁴.

In primo luogo, Prades sottolineava l'importanza di far giungere gli ebrei in Sicilia, annotando che «vostra eccellenza solleciterà la mossa di essi per Messina, Catania, Siracusa, ove sono desiderati», ponendo l'accento sul desiderio manifestato dalle comunità locali per l'arrivo degli ebrei e suggerendo che la loro presenza potesse fungere da catalizzatore per lo sviluppo commerciale e l'integrazione sociale nei porti siciliani⁴³⁵.

⁴³² In questo contesto, il termine 'Massaro' non si riferisce ai Massari della Nazione Ebraica, bensì ai coltivatori conosciuti come Massai. Il termine indicava coloro che erano impegnati nella lavorazione di un appezzamento di terreno, vd. "Massaio" *Grande Dizionario della Lingua Italiana*, p. 890.

⁴³³ CANCELLA Rossella, « Autorità sovrana e potere feudale nella Sicilia moderna..., *op.cit.* p. 131.

⁴³⁴ *Opposizioni Palermitane*, ASN/ME f. 4401 4/3-10.

⁴³⁵ *Opposizioni Palermitane*, ASN/ME f. 4401 n. 4/4.

Prades riconobbe inoltre la pervasiva resistenza delle istituzioni e dei ceti nobili siciliani verso gli ebrei: “i torbidi sparsi per gli ebrei prendono dalli legali”, indicando che gli oppositori dell’integrazione sono spesso sostenuti da ragioni legali o da pregiudizi che affondano le loro radici in questioni di potere e controllo⁴³⁶. Tuttavia, egli insistette sul fatto che “la nobiltà inclina per essi”⁴³⁷; esistevano certamente delle resistenze, ma c’era anche chi dimostrava un’apertura alla loro presenza, in virtù delle opportunità economiche legate al commercio e all’attività bancaria tradizionalmente associate alla comunità ebraica.

La sua corrispondenza con il Marchese di Salas mise in evidenza la necessità di evitare conflitti, suggerendo che il reintegro degli ebrei potrebbe attenuare i “torbidi” e contribuire a stabilizzare la situazione sociale: “mi confermo”, afferma, evidenziando che la sua posizione non è soltanto personale, ma riflette anche una richiesta più ampia di stabilità economica e sociale nel regno⁴³⁸.

Un altro aspetto fondamentale fu il riconoscimento della fondamentale resilienza della comunità ebraica, che, nonostante le avversità, potrebbe riportare prosperità. Prades scrisse: “ben spero che, venendo a capitare là, saranno ben accolti”, mostrando una ferma fiducia nei confronti della popolazione locale, che egli riteneva avrebbe accolto con entusiasmo gli ebrei, confermando così la sua visione positiva dell’integrazione⁴³⁹.

Antonio Ventimiglia evidenziava infine l’importanza della gestione delle percezioni e dei rumori nel suo operato, sottolineando la necessità di agire con prudenza per garantire che le tensioni non esplodano, suggerendo al Marchese di Salas che “se cosa alcuna le bisogna, offrendole tutta la mia presenza”, mostrandosi pronto a intervenire attivamente per mantenere la pace e garantire l’operatività del commercio⁴⁴⁰.

Certamente influenzate dagli interessi convergenti con la politica di Montealegre le opinioni di Antonio Ventimiglia, Conte di Prades, si configuravano come una voce pragmatica a favore del reintegro degli ebrei, concentrandosi sull’opportunità economica che tale reintegrazione potrebbe portare e sul potenziale per una stabilizzazione sociale. La sua analisi, che considerava sia le opposizioni sia il desiderio delle comunità locali di accogliere gli ebrei, fu rivelatrice di una strategia che, pur riconoscendo le difficoltà, guardava con ottimismo alla diaspora sefardita nell’Italia del Sud.

⁴³⁶ *Opposizioni Palermitane*, ASN/ME f. 4401 n. 4/5.

⁴³⁷ *Ibidem*.

⁴³⁸ *Opposizioni Palermitane*, ASN/ME f. 4401 n. 4/9.

⁴³⁹ *Opposizioni Palermitane*, ASN/ME f. 4401 n. 4/8.

⁴⁴⁰ *Opposizioni Palermitane*, ASN/ME f. 4401 n. 4/10.

2.4.2. Opposizioni Napoletane: timore, pregiudizi o competitività?

Le opposizioni palermitane non furono le sole a porsi negativamente nei confronti del reintegro degli ebrei nel Regno di Napoli e Sicilia. Un esteso documento anonimo esprimeva innanzitutto una forte critica nei confronti della composizione e dell'operato del nuovo tribunale del commercio. Tale opposizione si focalizzò sull'incapacità dei preposti a tale incarico che « non essere della prima sfera, né dell'intelligenza necessaria a tali materie » un'incapacità in grado di compromettere l'efficacia del tribunale stesso, evidenziano una seria mancanza di esperienza « Il fatto che uno di essi fosse dedito poco tempo addietro a vendere in bottega panni alla minuta ». A detta dell'autore questa situazione generava malcontento, poiché si temeva che le decisioni prese da tale istituzione potessero essere state influenzate da pregiudizi o da una comprensione limitata dei problemi.

I due mercanti scelti per la composizione del tribunale di commercio furono, Gennaro Antonio Brancaccio (1697 – 1759), che godeva di riconoscimento e prestigio, e Donato Cangiano, la cui origine più modesta rappresentava un elemento di contrasto. La scelta di nominare una figura come il ricco capitalista Brancaccio, anche se appartenente alle alte sfere mercantili, sembrava contraddire l'intento del Montealegre di ridurre l'influenza dei grandi mercanti sul tribunale. Nonostante tali critiche i due mercanti presentarono proposte sulla necessità di fondare delle Camere di Commercio affinché fossero adottati criteri censitari per stabilire le rappresentanze mercantili nei tribunali provinciali del commercio⁴⁴¹.

Il riconoscimento delle competenze e l'esperienza dei due mercanti, specialmente quella di Brancaccio già componente della Giunta del Commercio, si scontrava con la componente togata che ne uscì vittoriosa da questo confronto⁴⁴².

Questo scenario di tensione e dibattito all'interno del tribunale di commercio evidenzia il delicato equilibrio tra le necessità di rinnovamento e le pressioni delle tradizioni mercantili vigenti, dimostrando che la selezione dei membri non era solo una questione di competenza, ma anche di strategia politica e sociale. Su questo tema il contrasto tra le diverse classi di mercanti. Sembra che le “classi prime” criticassero aspramente l'elezione del tribunale del commercio, vedendola come inadeguata, mentre i mercanti delle “seconda e terza classe” la lodavano, riconoscendo che « con brevità, svolgeranno le cause piccole »⁴⁴³. Una differenza di

⁴⁴¹ TUFANO Roberto, *Verso la giustizia produttiva...*, op. cit., pp. 144-145.

⁴⁴² *Ibidem*.

⁴⁴³ *Ibid*.

opinione che mette in evidenza una frattura sociale tra le classi mercantili, in lotta per la rappresentanza e l' autorità nel nuovo sistema.

La nota "dolente" riguardava la reazione, rappresentativa, dei togati circa la preoccupazione per la diminuzione del loro potere. Vi era un'accusa secondo cui il nuovo tribunale « stende la sua giurisdizione in pregiudizio dei rispettivi tribunali », insinuando una possibile invasione delle competenze storiche delle autorità legali già esistenti. Si sentiva dunque la necessità di « correggere quegli abusi » senza dover ricorrere a un nuovo sistema giuridico, sottolineando la paura di una perdita di autorità e coerenza nella regolazione del commercio e delle arti⁴⁴⁴.

Successivamente il documento sposta la sua attenzione verso il tema centrale dell'opposizione: il reintegro degli ebrei. L'autore mette nero su bianco le ansie che la società napoletana dimostrava verso tale progetto. Vi sono insinuazioni secondo cui il "salvacondotto" concesso agli ebrei da Re Carlo di Borbone nel determinare una massiccia immigrazione, dove l'accesso a numerosi privilegi e diritti del popolo ebraico era interpretato con grande malcontento degli abitanti locali. Il timore era espresso chiaramente: « Credono che la Nazione Ebraica sia per somministrare al re un milione di scudi », un'importante somma che rimarrebbe comunque invisibile per gli ex commercianti locali.

La paura della concorrenza economica è un tema centrale. I mercanti di seconda e terza sfera credono che gli ebrei « vengano per precipitare i loro negozi » e temono che il loro ingresso nel mercato possa rovinare l'economia locale. Le dichiarazioni come « che questi si contentano di guadagnare poco perché hanno l'arte di ingannare i cristiani » esplicitano la percezione negativa secondo cui gli ebrei non solo danneggerebbero il commercio, ma utilizzerebbero anche pratiche disoneste. I mercanti di prima classe sostengono che « se tra gli ebrei che verranno ad abitare il regno i primi saranno i più ricchi, l'impressione dei napoletani conserva per gli ebrei » sarà di disprezzo⁴⁴⁵. Questo riflette un pregiudizio profondo e radicato nei confronti della comunità ebraica, associata a ricchezza e prosperità in modo potenzialmente conflittuale rispetto ai cristiani.

Una delle preoccupazioni principali reiterate nel documento è la paura che l'integrazione degli ebrei possa generare confusione e disordini. Gli oppositori sostengono che gli ebrei « non sanno intendere né darsi pace » e che il regno di Napoli non potrà beneficiare

⁴⁴⁴ *Opposizioni napoletane*, ASN/ME f. 4401 n. 5/1.

⁴⁴⁵ *Ibidem*.

della loro presenza, anzi si impoverirà. Il richiamo a situazioni simili in altri Stati viene usato come esempio di cosa potrebbe andare storto: « non sanno intendere... come possono essere stati accordati tanti privilegi »⁴⁴⁶.

C'è una forte componente religiosa nei timori espressi: «non avendo Napoli inquisizione, venendo gli ebrei mescolati con i cristiani, succederà gran male nella religione»⁴⁴⁷. Questo riflette una paura che l'integrazione degli ebrei potesse minacciare la purezza della fede e portare a una contaminazione spirituale. Le affermazioni dei frati e dei preti rivelano un'opposizione radicata, che ricorre a un linguaggio apocalittico – arrivando a definire la presenza ebraica un «flagello di Dio» – per giustificare l'ostilità popolare. Nel documento si legge:

«E questo è un flagello di Dio, che se non seguisse il miracolo di San Gennaro, sarebbe una risoluzione contro gli ebrei; che questi per tale motivo furono scacciati altre volte da Napoli; dicono molte altre pazzie che non lasciano di malamente imprimere l'odio contro gli ebrei nella gente idiota dell'uno e dell'altro sesso»⁴⁴⁸.

Il documento mostra inoltre una nota critica nei confronti del ruolo della stampa, che viene descritta come strumento di diffusione di idee che non rappresentano adeguatamente le capacità della popolazione locale. Si sottolinea una certa arroganza nel pensare che “la nazione napoletana”, in quanto inadeguata, avesse bisogno degli ebrei come insegnanti delle arti. Questo porta a una percezione di superiorità e di ingerenza, alimentando ulteriormente le tensioni. Infine, il documento evidenzia come la nobiltà, preoccupata di mantenere il proprio potere e il proprio controllo sui feudi, veda negli ebrei una minaccia alla loro autorità. La paura di perdere

⁴⁴⁶ *Opposizioni napoletane*, ASN/ME f. 4401 n. 5/1.

⁴⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁴⁸ *Ibidem*. Il miracolo di San Gennaro è uno degli elementi identitari più forti della città di Napoli. Secondo la tradizione, il sangue del santo – vescovo di Benevento martirizzato nel 305 – venne raccolto in due ampole conservate nel Duomo di Napoli. Dal 1389 si registra ufficialmente il fenomeno della liquefazione, che avviene tre volte l'anno (19 settembre, prima domenica di maggio e 16 dicembre) e che nei secoli è stato percepito come segno divino di protezione per la città. Il culto di San Gennaro è stato così centrale da generare un vero e proprio “patto” tra il santo e il popolo napoletano, formalizzato nel XVI secolo con un voto notarile: in cambio della sua intercessione per salvare Napoli da eruzioni, pestilenze e guerre, la città gli dedicò la Cappella del Tesoro, inaugurata nel 1646. Il miracolo è stato storicamente interpretato come una conferma della vitalità spirituale di Napoli e della sua speciale protezione divina (cfr. FOGLIA Fiorenzo, *Il sangue sacro di Napoli. Viaggio nei prodigi di sangue*, 2016, pp. 81–86).

l'antica libertà e il comando sui propri beni è esemplificata dalla preoccupazione che « il Governo voglia far intendere ai sudditi dei baroni »⁴⁴⁹.

Nonostante le resistenze, il documento suggerisce che l'integrazione degli ebrei possa portare benefici economici al Regno, ad esempio con l'introduzione di « negozi di Levante, e di Ponente » e facilitare il commercio. Un passaggio interessante è quando i mercanti napoletani riconoscono l'importanza di una *loggia di Commercio*, ritendendo che potrebbero beneficiare di una cooperazione che permetta a tutti i mercanti, ebrei e cristiani, di trattare insieme⁴⁵⁰.

La documentazione riguardante le opposizioni napoletane al reintegro degli ebrei nel Regno di Napoli e Sicilia rivela una complessità di sentimenti e motivazioni riflesso delle tensioni sociali, economiche e religiose del XVIII secolo. Da un lato, si evince una evidente paura per la perdita di autorità da parte delle istituzioni tradizionali e dei mercanti locali, che temono non solo per la loro posizione nel mercato ma anche per la coesione sociale e culturale della comunità napoletana. Le accuse di incapacità che si levano contro i membri del nuovo tribunale del commercio, così come i timori diffusi riguardo a un possibile "salvacondotto" per gli ebrei, rivelano una profonda sfiducia nella capacità della nuova giurisdizione di regolare efficacemente il commercio e di mantenere un equilibrio tra le varie classi sociali. D'altra parte, emerge una frattura significativa fra le classi mercantili, dove i mercanti di seconda e terza classe vedevano nel reintegro degli ebrei una chance di espansione commerciale e un'iniezione di competitività, evidenziando come l'opinione pubblica non fosse monolitica ma piuttosto segmentata da interessi contrastanti.

Le paure economiche, unite a pregiudizi radicati nei confronti della comunità ebraica, arricchiscono il panorama di opposizione, tracciando un ritratto diseguale in cui gli ebrei venivano percepiti non solo come rivali commerciali, ma anche come portatori di problemi morali e religiosi. La retorica apocalittica usata da frati e preti sottolinea un aspetto cruciale: l'idea di un pericolo esistenziale per la "purezza" della fede cristiana, che risuona fortemente nelle paure della popolazione. Inoltre, la critica alla stampa suggerisce un ulteriore strato di complessità, dove il pensiero elitario e l'arroganza culturale si mescolano, delineando una società che fatica ad accettare l'idea di una pluralità di voci e talenti, incluso quelli di origine ebraica. L'opposizione al reintegro degli ebrei si presenta come un fenomeno intriso di paure e

⁴⁴⁹ *Opposizioni napoletane*, ASN/ME f. 4401 n. 5/1.

⁴⁵⁰ *Ibidem*.

pregiudizi, ma anche di opportunità non sfruttate per una crescita collettiva, evidenziando le dinamiche complesse di una società in transizione verso una modernità incerta.

2.4.3. Opposizioni Romane: tra difesa dell'ortodossia e strategia geopolitica

La reazione della corte di Roma al progetto borbonico di reintegro degli ebrei nel Regno di Napoli fu immediata, articolata e politicamente sofisticata. Ben prima che il proclama reale venisse pubblicato, già nel 1729 e poi con rinnovata forza nel 1739–1740, la Santa Sede si era attivata per bloccare ogni tentativo di insediamento ebraico, partendo dal caso-limite di Messina. In quella città, l’editto imperiale pubblicato da Carlo VI per fare del porto un emporio franco aveva incluso una clamorosa apertura agli ebrei, con la promessa di immunità, diritti di culto, esenzioni inquisitoriali e piena libertà di movimento e commercio. La Congregazione del Santo Uffizio — come mostrano le carte trasmesse al nunzio imperiale di Vienna⁴⁵¹ — redatte con tutto il “zelo di Vostra Signoria”, e contenenti una lunga e puntigliosa refutazione che denunciava l’editto come lesivo non solo dei canoni ecclesiastici, ma della stessa “dignità del nome cristiano”.

Va sottolineato che l'opposizione romana al reintegro ebraico nel Regno di Napoli non si limitò al livello diplomatico estero. Fin dalle prime fasi del progetto, il Santo Uffizio manifestò una netta contrarietà anche tramite i suoi rappresentanti locali. Nel febbraio 1740, mons. Raniero Felice Simonetti⁴⁵², nunzio apostolico a Napoli, scriveva al governo partenopeo: « Ho appena saputo che la pubblicazione dell'editto riguardante gli ebrei è imminente [...] [Vorrei] ottenere almeno una certa moderazione dei privilegi [concessi agli ebrei] che sono contrari alle disposizioni canoniche e ai costumi della Chiesa »⁴⁵³. Tale intervento conferma come, accanto alle pressioni esercitate presso la corte imperiale, la Santa Sede vigilasse attivamente anche sul piano interno per limitare gli effetti del proclama reale.

⁴⁵¹ *Opposizioni romane*, ASN/ME f. 4401 n. 6/2.

⁴⁵² Raniero Felice Simonetti (circa 1694–1749), arcivescovo titolare di Nicosia e nunzio apostolico a Napoli dal 1730 al 1743, fu consultore del Santo Uffizio e figura di rilievo nella diplomazia pontificia, cfr. GAGLIONE Mario, *Dietro le grate. Provvedimenti relativi agli altari del coro delle monache e alle grate di S. Chiara in Napoli nel XVIII secolo*, Edizione online per *Academia.edu*, 2021, pp. 1-15.

⁴⁵³ *Sull'introduzione degli ebrei in questo Regno e sui privilegi da concedere nell'Archivio della Congregazione per le Dottrine della Fede ACDF, mercanti ebrei in Italia*, f. 3.

Tra i principali registi dell'azione curiale spicca il cardinale Giuseppe Firrao⁴⁵⁴, segretario di Stato di papa Clemente XII, il quale, nel gennaio 1740, trasmise al nunzio precise istruzioni affinché si contrastasse con fermezza il progetto napoletano, pur senza contestare formalmente la dichiarazione di porto franco. Nella lettera del 22 gennaio⁴⁵⁵, Firrao delineava una strategia diplomatica cauta ma determinata: mostrare come i privilegi promessi agli ebrei violassero le leggi ecclesiastiche e i sacri canoni, e mettere in guardia l'imperatore dal rischio che, per introdurre il commercio, si cancellassero in un solo editto "tante leggi ecclesiastiche". L'azione del cardinal Firrao e del Santo Uffizio fu dunque tesa non solo a proteggere l'ortodossia dottrinale, ma anche a riaffermare la supremazia della Chiesa sulle prerogative religiose negli Stati cattolici.

Come ha sottolineato lo storico Kenneth Stow, l'atteggiamento della Chiesa cattolica nei confronti della presenza ebraica nella prima età moderna fu costantemente condizionato da preoccupazioni dottrinali, ma anche da logiche istituzionali di controllo sociale e territoriale⁴⁵⁶. Analogamente, le riflessioni di Giacomo Todeschini mostrano come l'antigiudaismo ecclesiastico fosse anche un dispositivo giuridico utile a delimitare la legittimità della ricchezza ebraica e a impedire l'autonomia fiscale e politica delle comunità israelitiche⁴⁵⁷.

I temi ricorrenti delle accuse romane si fondano su un robusto armamentario teologico, giuridico e canonico: si cita il concilio Lateranense III per condannare l'uso di nutrici cristiane presso famiglie ebreë, il concilio di Vienna del 1369 per vietare ai medici ebrei di curare cristiani, il concilio di Frisinga del 1440, le decretali papali contro le sinagoghe, e una costellazione di bolle che proibivano il transito di testi ebraici considerati blasfemi (il Talmud, il Toledot Yeshu, il Nizzahon)⁴⁵⁸.

⁴⁵⁴ Giuseppe Firrao il Vecchio (1670–1744), calabrese, fu uno dei protagonisti della diplomazia pontificia del primo Settecento. Ordinato sacerdote nel 1714, fu nunzio apostolico in Svizzera e Portogallo prima di essere nominato cardinale da Clemente XII nel 1731. Dal 1733 al 1740 ricoprì la carica di segretario di Stato, assumendo un ruolo di primo piano nella gestione degli affari ecclesiastici e internazionali. Esperto di diritto canonico e vicino alla fazione Corsini, fu autore delle istruzioni riservate inviate nel gennaio 1740 al nunzio a Vienna per contrastare l'introduzione degli ebrei nel Regno di Napoli, senza attaccare apertamente la dichiarazione di porto franco. Morì a Roma nel 1744, dopo aver partecipato al conclave che elesse Benedetto XIV, cfr. BUSOLINI, Firrao, Giuseppe (il Vecchio), in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 48, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1997; Per le nomine ecclesiastiche: *Hierarchia catholica medii et recentioris aevi*, vol. 6 (Münster, 1958).

⁴⁵⁵ *Opposizioni romane*, ASN/ME f. 4401 n. 6/3.

⁴⁵⁶ STOW Kenneth, *The Jews in Rome: 1551 to 1557*, vol. 2, Leiden-Boston-Köln, Brill, 1998. In particolare, la parte introduttiva e il commento ai documenti mostra come la Chiesa abbia sempre intrecciato motivazioni dottrinali e strategie di controllo territoriale nei confronti delle comunità ebraiche.

⁴⁵⁷ TODESCHINI Giacomo, *Ricchezza francescana. Dalla povertà volontaria alla società di mercato*, Bologna: Il Mulino, 2002. Specie il capitolo sui "giudei" e il concetto di ricchezza "illegittima", dove si analizza il ruolo giuridico dell'antigiudaismo nel definire i limiti dell'economia cristiana.

⁴⁵⁸ *Opposizioni romane*, ASN/ME f. 4401 n. 6/3, 6/6.

Un fascicolo di censure ufficiali venne trasmesso alla corte napoletana nel 1749, contenente una lista dettagliata delle “difficoltà” teologiche sollevate dai cardinali. Tra queste: l’immunità giuridica concessa agli ebrei da processi per apostasia; la libertà di possedere testi ebraici senza previa censura ecclesiastica; il diritto di esercitare la medicina su cristiani; l’autorità autonoma dei Massari ebrei; l’assenza di segni distintivi; la possibilità di acquistare beni stabili; e l’impossibilità di battezzare i figli ebrei senza il loro consenso dopo i 13 anni⁴⁵⁹.

La cancelleria napoletana rispose con una memoria difensiva ampia e articolata, contenente puntuali confutazioni sul piano canonico e giuridico⁴⁶⁰. Il testo rivendicava l’autonomia regia in materia di giurisdizione sugli ebrei, richiamando esempi storici come le concessioni di Paolo III a Napoli, le prassi vigenti a Livorno e Messina, e le opinioni di teologi come Suarez, Lessio e Gonzalez. La memoria venne trasmessa al consigliere Celestino Galiani per una revisione politica e stilistica: in una nota del 6 giugno 1749, egli raccomandò di eliminare ogni riferimento diretto ai cardinali “radunati in conclave” e di sostituire la formula “censure cardinalizie” con l’eufemismo “difficoltà proposte”, per non compromettere i rapporti con la Santa Sede⁴⁶¹.

Ma già in marzo, il conte Giovanni Porta — attento mediatore fra la diplomazia napoletana e le posizioni curiali — aveva ricevuto dodici esemplari del proclama da diffondere “opportunamente con le dovute riserve”, e allegato una relazione con le prime riflessioni del padre commissario del Sant’Uffizio, preoccupato che i privilegi accordati agli ebrei potessero “trascendere la pratica degli altri Stati cattolici” e risultare “pregiudiziali alla Santa cattolica religione”⁴⁶².

Ma dietro questo impianto teologico si nascondeva un preciso intento politico: evitare che un altro sovrano cattolico, l’imperatore prima, Carlo di Borbone poi, potesse usare l’insediamento degli ebrei come leva per rafforzare il commercio e, con esso, l’indipendenza economica e politica dei propri Stati. Non a caso, la Santa Sede si guardò bene dal contestare apertamente la creazione del porto franco a Messina (o poi a Napoli), concentrandosi invece sui privilegi accordati agli ebrei, con l’obiettivo di renderne di fatto impraticabile l’insediamento. Come ha osservato Francesca Trivellato, le comunità sefardite giocarono un

⁴⁵⁹ *Opposizioni romane*, ASN/ME f. 4401 n. 6/27.

⁴⁶⁰ *Ibidem*.

⁴⁶¹ *Opposizioni romane*, ASN/ME f. 4401 n. 6/28.

⁴⁶² *Opposizioni romane*, ASN/ME f. 4401 n. 6/11.

ruolo chiave nei porti franchi del Mediterraneo occidentale, proprio perché potevano garantire reti mercantili transconfessionali e vantaggi fiscali che sfuggivano al controllo papale⁴⁶³.

Il tono degli interventi romani non fu solo dottrinale ma anche polemico e allarmistico. Si evocavano gli “orrori” dell’editto messinese, si dipingeva la nazione ebraica come “perfida”, capace di “enormi delitti”, di “scandali”, e si paventava il ritorno di “apostati” fuggiti da altri paesi dove si erano fatti battezzare. Si temeva che l’editto napoletano potesse sancire l’impunità per tali “eretici”, permettendo loro di rientrare pubblicamente nel giudaismo. Come nel caso messinese, il timore centrale non era tanto quello di un “contagio spirituale” – concetto pure presente – quanto quello dell’erosione del primato ecclesiastico nelle terre della penisola, dove la presenza ebraica poteva sancire un’autonomia sovrana in campo legislativo, religioso e giudiziario⁴⁶⁴.

La corte borbonica, attraverso la penna del consigliere Pietro Contegna, reagì con una strategia altrettanto raffinata. Da un lato ignorò ostentatamente le ingiunzioni romane, come già fatto dall’imperatore per Messina: « la corte di Roma è simile ad una fantasima... sparisce innanzi a chi tiene il piede fermo »⁴⁶⁵. Dall’altro, replicò con una lunga memoria difensiva in cui ogni doglianza romana veniva smontata con abilità dottrinale e giurisprudenziale. Contegna, infatti, dimostrava che la presenza ebraica nei territori pontifici era tollerata e regolata fin dal medioevo; che gli stessi pontefici avevano approvato i privilegi concessi a Livorno; che i canoni invocati dalla Curia erano spesso concili provinciali non vincolanti⁴⁶⁶; e che lo stesso concetto di “segregazione” ebraica (ghetti, distintivi, divieti) era nato più per evitare i pogrom popolari che per salvaguardare la purezza religiosa⁴⁶⁷.

Anche sul piano diplomatico la corte napoletana si mostrò tutt’altro che sorda alla delicatezza della materia: una copia della corrispondenza relativa all’opposizione romana fu inviata al marchese Annibale Scotti⁴⁶⁸, allora inviato napoletano a Madrid, segno che il progetto di reintegro era pienamente inserito in un disegno sovranista che coinvolgeva anche la sfera borbonica transnazionale.

⁴⁶³ TRIVELLATO Francesca, *The Familiarity of Strangers: The Sephardic Diaspora, Livorno, and Cross-Cultural Trade in the Early Modern Period*, London, Yale University Press, 2009, p. 70.

⁴⁶⁴ *Opposizioni romane*, ASN/ME f. 4401 n. 6/2, 6/3.

⁴⁶⁵ *Opposizioni romane*, ASN/ME f. 4401 n. 6/4.

⁴⁶⁶ *Opposizioni romane*, ASN/ME f. 4401 n. 6/6.

⁴⁶⁷ *Opposizioni romane*, ASN/ME f. 4401 n. 6/9.

⁴⁶⁸ *Opposizioni romane*, ASN/ME f. 4401 n.6/6. Annibale Scotti Douglas (31/12/1676 – † post 1745), marchese e diplomatico, fu inviato straordinario del Regno di Napoli presso la corte di Spagna, cfr. Aníbal Scotti “*Historia Hispanica*” <https://historia-hispanica.rah.es/biografias/48520-anibal-scotti>.

Di particolare rilievo, in questa risposta napoletana, è il rovesciamento dell'accusa: Roma, secondo Contegna, non agiva per zelo religioso, ma per timore che un Regno economicamente rafforzato dalla presenza ebraica potesse scalzare il primato economico e commerciale dello Stato pontificio. Roma stessa – si sottolineava – aveva appena tentato di fondare un centro mercantile ebraico ad Ancona, proprio perché consapevole dell'utilità economica degli ebrei nei porti franchi. Inoltre, si insinuava che le pretese romane avrebbero finito per sottoporre gli ebrei napoletani più al potere ecclesiastico che a quello sovrano, creando uno Stato nello Stato.

Persino sul piano simbolico, la memoria difensiva rovesciava i topoi antiebraici: non si negava che gli ebrei avessero usato l'usura, ma si ricordava che la loro espulsione da Napoli sotto Carlo V era stata motivata da ragioni contingenti (le ritorsioni di Pedro de Toledo contro la nobiltà debitrice). Si ribadiva che le concessioni borboniche non erano affatto più larghe di quelle fiorentine o veneziane, e che i pericoli paventati dalla Curia erano piuttosto “immaginari”, mentre i benefici per il commercio erano tangibili e immediati.

Il confronto tra la posizione romana e quella borbonica rivela la posta in gioco reale della questione ebraica nel 1740: non solo il rapporto tra religione e Stato, ma l'autonomia sovrana nella gestione delle politiche economiche, demografiche e religiose. L'opposizione romana, pur travestita da zelo dottrinale, celava precise mire politiche, e fu percepita come tale dalla cancelleria napoletana, che reagì con una straordinaria lucidità giuridico-politica, destinata a influenzare tutto il dibattito mediterraneo sul rapporto fra Stati cattolici e minoranze ebraiche.

2.4.4. Conclusioni: pluralità di resistenze e conflitti di sovranità nel progetto borbonico di reintegro ebraico

L'insieme delle reazioni al progetto borbonico di reintegro degli ebrei nel 1740–1747 offre un osservatorio privilegiato per leggere le tensioni sociali, economiche e politiche del Regno di Napoli e Sicilia nel pieno Settecento. Lungi dall'essere una mera questione religiosa, l'“affare ebraico” diviene il terreno di confronto di interessi locali, corporativi e transnazionali. I documenti qui analizzati – conservati presso l'Archivio di Stato di Napoli (ASN) e l'Archivio e della l'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede (ACDF) – permettono di ricostruire un mosaico di resistenze che supera la tradizionale lettura del conflitto tra Chiesa e

Stato, restituendo un quadro molto più articolato, in cui corporazioni cittadine, aristocrazia feudale, clero locale e Curia romana difendevano prerogative consolidate contro l'ambiziosa politica di centralizzazione e apertura commerciale voluta da Carlo di Borbone.

L'analisi delle opposizioni palermitane rivela il peso del particolarismo municipale e la forza delle corporazioni locali. Le argomentazioni del Senato di Palermo, incentrate sulla difesa delle privative fiscali e delle concessioni feudali, mettono in luce come la questione ebraica fosse strettamente intrecciata all'equilibrio economico della città e dell'isola. Le preoccupazioni per la perdita di controllo sul macello cittadino, sulle gabelle e sulle corporazioni artigiane non erano meri pretesti, ma riflettevano la resistenza di un sistema giuridico ed economico ancora fortemente radicato nell'Antico Regime, in cui il potere municipale garantiva non solo reddito ma anche prestigio politico. La lettura delle memorie palermitane mostra con chiarezza una Sicilia che difendeva i propri spazi di autonomia di fronte al tentativo borbonico di creare una rete commerciale sovraregionale, ponendo la politica di reintegro degli ebrei in diretta continuità con il progetto di porto franco avviato a Messina e con una strategia di apertura che minacciava di ridimensionare i privilegi locali.

A Napoli, le opposizioni assunsero un carattere più complesso e variegato, riflettendo le tensioni di una capitale dove mercanti di diversa estrazione sociale, nobiltà urbana e clero erano parte di un sistema di potere stratificato. Il documento anonimo qui analizzato è particolarmente prezioso: offre una finestra sulla percezione popolare della "questione ebraica", esprimendo timori concreti di concorrenza economica, diffidenza verso i privilegi accordati agli ebrei, e un linguaggio apocalittico alimentato da predicatori e ordini religiosi. Le accuse di "inganno" rivolte agli ebrei, il riferimento al "flagello di Dio" e persino il richiamo al miracolo di San Gennaro – strumento di interpretazione teologica della politica sovrana – dimostrano come la religione fosse mobilitata per sostenere un discorso identitario e difensivo. Ma l'analisi dei documenti rivela anche spaccature significative: mercanti di seconda e terza classe vedevano nel reintegro degli ebrei una possibilità di apertura ai traffici internazionali, segno di una società napoletana che, pur legata a retaggi medievali, era attraversata da fermenti di modernizzazione.

Sul fronte romano, la Curia dispiegò un armamentario canonico e dottrinale imponente, ma non si può ignorare che dietro le censure teologiche vi fosse una chiara strategia geopolitica. I fascicoli del 1749 dimostrano come l'opposizione della Santa Sede fosse rivolta a impedire che il progetto borbonico consolidasse un modello economico alternativo a quello pontificio,

in grado di sottrarre allo Stato della Chiesa il controllo delle reti mercantili mediterranee. I riferimenti ai concili, alle bolle papali e alle proibizioni librarie servivano a costruire un discorso di legittimazione religiosa, ma i timori espressi contro l'autonomia dei Massari, contro la libertà di culto e contro l'acquisto di beni immobili da parte degli ebrei erano, in ultima analisi, una difesa del primato politico-ecclesiastico su territori tradizionalmente sotto influenza pontificia. La memoria difensiva della cancelleria napoletana, curata da Pietro Contegna e Celestino Galiani, rovesciava abilmente questi argomenti, presentando il progetto di reintegro come conforme alle migliori prassi italiane (Livorno, Venezia) e denunciando la contraddizione di una Curia che, mentre ostacolava Napoli, favoriva ad Ancona una presenza ebraica funzionale agli interessi papali.

Questa ricerca evidenzia dunque che il reintegro degli ebrei nel 1740–1747 fu molto più di un episodio di politica demografica: fu una vera e propria prova di *forza istituzionale*, che mise a confronto la monarchia borbonica – intenzionata a modernizzare il regno e a inserirlo nelle reti commerciali mediterranee – con poteri locali e internazionali che difendevano privilegi secolari. Le opposizioni palermitane, napoletane e romane non devono essere lette come espressioni di un generico “antigiudaismo”, ma come sintomi di una società di Antico Regime in trasformazione, dove la figura dell'ebreo diveniva un catalizzatore di ansie collettive, ma anche il simbolo di opportunità economiche. La ricostruzione dettagliata di queste dinamiche, fondata su un'analisi comparativa e sull'uso sistematico di documentazione coeva, offre un contributo storiografico nuovo: il reintegro degli ebrei non appare più come una parentesi effimera conclusa con l'espulsione del 1747, ma come un banco di prova per l'autorità regia e un episodio chiave per comprendere la dialettica fra centralizzazione monarchica, autonomie municipali e influenza pontificia nel Mediterraneo del XVIII secolo.

3. Strutture familiari e dinamiche sociali: un'analisi prosopografica

Le "narrazioni familiari" sono un mezzo fondamentale per esplorare e comprendere i complessi rapporti sociali e i legami economici che si sviluppano al di là delle semplici strutture domestiche. La vera ricchezza delle storie familiari risiede nei legami che vanno oltre il nucleo familiare convivente, comprendendo reti di parentela che si estendono tra nuclei non coresidenti⁴⁶⁹. Queste narrazioni permettono di svelare come famiglie e comunità ebraiche abbiano intrecciato legami economici, commerciali e culturali tra loro e con le istituzioni circostanti. Le "narrazioni familiari" offrono, quindi, uno sguardo approfondito sui cambiamenti economici e sociali e sulle strategie di prestigio che caratterizzano l'evoluzione storica sia individuale che comunitaria, portando alla luce le interazioni tra le reti familiari e le strutture politiche e religiose⁴⁷⁰.

Alla luce della storiografia più recente sul fenomeno migratorio, accanto alle due scale tradizionali di analisi – quella dell'individuo e quella della comunità – emerge con forza la rilevanza di una terza dimensione, la scala meso, ovvero quella familiare. Questa permette di cogliere oggetti e dinamiche che sfuggono alle due precedenti, in quanto la famiglia si configura sia come entità demografica, sia come sistema di legami di parentela e di relazioni sociali⁴⁷¹.

In epoca moderna, prima ancora che la nozione di "ricongiungimento familiare" assumesse rilevanza nei dibattiti politici, la famiglia rappresentava una vera e propria protagonista delle mobilità locali, transregionali e diasporiche⁴⁷². La memoria collettiva ha spesso conservato l'idea di migrazioni strutturate intorno a interi nuclei familiari, più che a individui isolati, come attestano numerosi casi documentati, tra cui il ricorrente riferimento simbolico a "cinquanta famiglie" in vari episodi storici di insediamento. Tale soglia numerica, pur non sempre rispondente a una stima esatta, indicava frequentemente il minimo demografico ritenuto necessario per garantire una continuità comunitaria⁴⁷³.

La metodica prosopografica, intrecciata alla storia familiare, si rivela fondamentale per ricostruire le vicende della minoranza ebraica nel sud Italia, particolarmente nel contesto della

⁴⁶⁹ LEVI Giovanni, *Family and Kin - a Few Thoughts*, in « Journal of Family History », vol. 15, n° 1, p. 308.

⁴⁷⁰ LUZZATI Mario, « Le ricerche prosopografiche sulle famiglie ebraiche italiane (secoli XIV-XVI) », *La storia degli ebrei nell'Italia medievale: tra filologia e metodologia*, a cura di Muzzarelli M. G., Todeschini G., Bologna, Istituto per i beni artistici e culturali naturali dell'Emilia-Romagna, 1989, pp. 58-63.

⁴⁷¹ CALAFAT Guillaume, GRENET Mathieu, *Méditerranées. Une histoire des mobilités humaines (1492 – 1750)*, Paris, Éditions Points, 2023, p. 385.

⁴⁷² *Ibidem*.

⁴⁷³ *Ibidem*, p. 386.

Napoli del primo Settecento. In questo periodo storico la presenza ebraica è di particolare interesse, poiché rappresenta un esempio di interazione tra una minoranza religiosa, da una parte, le autorità locali e la società circostante dall'altra.

Il presente studio si concentra sull'analisi di una presenza ebraica limitata e circoscritta nel tempo, considerando il periodo dal 1740 al 1747⁴⁷⁴. Nonostante la brevità di questo intervallo, si ritiene che possa fornire spunti significativi per comprendere le dinamiche sociali, economiche e culturali di una comunità che, sebbene ridotta, ha contribuito al panorama storico di Napoli. Utilizzando le fonti documentarie disponibili e applicando un approccio prosopografico, sarà possibile delineare i profili delle famiglie ebraiche, le loro relazioni con l'ambiente circostante e le sfide che hanno affrontato in un contesto di crescente tensione politico-religiosa.

Nel Settecento la definizione di comunità era più variegata e meno fluida rispetto a come la intendiamo oggi. In un'epoca di riforme, come nel caso napoletano, è molto complicato parlare di "comunità" riferendosi a gruppi di dimensioni e strutture variegate. La comunità ebraica a Napoli era caratterizzata da una pluralità di identità culturali e sociali, visto che gli ebrei provenivano da varie parti d'Europa, d'Italia e del Medio Oriente. Questo processo di incontri e fusioni culturali portò alla formazione di una neo-comunità, che cercava di stabilire una propria identità, pur affrontando la marginalizzazione e le limitazioni imposte dalla Corona e lo stereotipo dello straniero da parte della comunità locale.

Alcuni punti del proclama di Carlo di Borbone evidenziavano l'impossibilità per gli ebrei di integrarsi con i cristiani, il che portava a una pratica religiosa limitata e discreta, in considerazione della predominante popolazione cattolica del regno. Inoltre, i giovani non potevano convertirsi al cristianesimo prima di aver compiuto 13 anni. Era anche richiesto che i membri della comunità seppellissero i propri cari in apposite aree di terreno da loro acquistate, le quali dovevano essere circondate da muri. I consiglieri comunali delle città europee erano effettivamente preoccupati di seppellire i defunti delle minoranze religiose nei cimiteri privati⁴⁷⁵. Tuttavia, vi erano anche norme che offrivano concessioni e privilegi utili per la vita

⁴⁷⁴ GIURA Vincenzo, *Gli ebrei e la ripresa economica del Regno di Napoli...*, op. cit., p. 54

⁴⁷⁵ In Francia, proprio come i protestanti, gli ebrei avevano i loro cimiteri. In Italia esistevano cimiteri ebraici come quello di Venezia che fu situato nell'isola del Lido dal 1396/1398 fino alla fine del XVIII secolo. Anche i musulmani detenuti nelle prigioni avevano i loro a Marsiglia nel XVIII secolo avevano un cimitero : BERTRAND Régis, « Les cimetières des « esclaves turcs » des arsenaux de Marseille et de Toulon au XVIIIe siècle », dans *Revue des mondes musulmans de la Méditerranée*, 99-100, nov. 2002, p. 205-217. In diversi porti italiani dove vivevano schiavi musulmani, c'era un cimitero musulmano. Era il caso di Civitavecchia, Livorno e Genova (BONO

della comunità ebraica, come la libertà di commercio in tutte le città del Regno, la possibilità di ottenere titoli accademici, come in medicina ma non in giurisprudenza, e il diritto di esercitare la professione di medico⁴⁷⁶. La comunità locale mostrava un atteggiamento ostile nei confronti della neo-comunità ebraica, manifestandosi sia durante le festività religiose, come Sukkot, con azioni che disturbavano le loro celebrazioni, sia nella vita quotidiana. Per esempio, si verificavano difficoltà relative alla macelleria ebraica e alla vendita di carne, dove le restrizioni e le intromissioni complicavano enormemente le loro pratiche. Inoltre, ci furono episodi di derubamenti in alcune botteghe ebraiche, segnando una continua tensione e ostilità tra le due comunità⁴⁷⁷.

Nonostante la fragilità apparente, la comunità ebraica napoletana dell'epoca era caratterizzata da relazioni familiari e sociali che alimentavano dinamiche di commercio, sebbene gli insediamenti fossero sparsi. La prosopografia, in questo contesto, diventa un metodo indispensabile per sondare le radici dell'azione collettiva, svelando interessi profondi e meccanismi sociali altrimenti celati⁴⁷⁸.

Attraverso questa metodologia, emergono in modo chiaro le caratteristiche distintive dei rapporti sociali ed economici, permettendo di identificare le figure chiave che influenzano il corso degli eventi storici. L'analisi dell'evoluzione dei gruppi di status attraverso la prosopografia rivela le dinamiche di mobilità sociale, delineando il percorso delle nuove generazioni e il loro impatto sul destino delle famiglie. Questa prospettiva agisce come una lente che rende visibili le intricate trame delle origini familiari e geografiche, in grado di influenzare il successo economico⁴⁷⁹.

Nell'ambito dello studio della diaspora sefardita al Sud Italia nella prima metà del Settecento, la prosopografia contribuisce a rafforzare la comprensione dei ruoli sociali,

Salvatore, *Schiavi musulmani nell'Italia moderna*. Galeotti, *vu'cumprà, domestici*, Perugia, Edizioni Scientifiche Italiane, 1999, p. 248-252).

⁴⁷⁶ *Proclama, ovvero bando con il quale si concede alla Nazione Ebraica perché possa venire a trafficare, ed a stabilire il suo domicilio nelli Regni delle due Sicilie e loro Dipendenze*, Napoli 3 febbraio 1740, ASN/ME, f. 4402.

⁴⁷⁷ vd. ASN/ME f. 4402 n°30, 49, 57.

⁴⁷⁸ STONE Lawrence, « Prosopography », *Daedalus*, vol. 100, n. 1, 1971, pp. 46-79.

⁴⁷⁹ L'analisi delle origini sociali, dei processi di mobilità ascendente, dei livelli di istruzione e della mentalità, oltre alla ricchezza e ai patrimoni, è fondamentale nello studio prosopografico delle famiglie ebraiche. Questo approccio riconosce che le caratteristiche dei fattori che possono influenzare la performance imprenditoriale sono spesso determinati da variabili sociali prima ancora che "etniche". È proprio dall'esplorazione di come queste due dimensioni si intersechino e influenzino reciprocamente nei processi di valutazione delle variabili che emergono le proposte più interessanti e stimolanti riguardo alla questione, come mette in luce CARBONI Mauro, « Fra etica e affari. Un nuovo modello di credito su pegno: i monti di pietà », *Storia economica e storia degli ebrei. Istituzioni, capitale sociale e stereotipi (secc. XV-XVIII)*, a cura di ROMANI Marina, Milano, Franco Angeli, 2017, pp. 155 – 170.

economici e culturali di queste comunità. Essa permette di seguire l'integrazione quotidiana e il modo in cui questi ebrei stabilivano relazioni con le popolazioni locali, spesso ricoprendo ruoli strategici come medici, mediatori commerciali o chimici, diventando ponti tra mondi diversi.

Tramite l'analisi prosopografica, è possibile quindi tracciare i percorsi delle famiglie alla ricerca di stabilità, delineando le reti che facilitavano la loro mobilità e integrazione. Questo non solo documenta la loro esperienza storica, ma illumina le pratiche di adattamento e sopravvivenza culturale. Inoltre, la prosopografia esplora l'interazione tra movimenti intellettuali o religiosi e fattori sociali e geografici, fornendo una chiara immagine dei cambiamenti ideologici e culturali.

Un ulteriore elemento di analisi è il ruolo demografico e simbolico della famiglia nei contesti diasporici, spesso evocato nelle trattative tra minoranze e autorità locali: basti pensare ai Greci ortodossi a Venezia nel Cinquecento o ai mercanti balcanici nel Banato asburgico, per i quali la presenza di mogli e figli rappresentava un elemento di garanzia sociale⁴⁸⁰. Allo stesso modo, la presenza femminile nelle famiglie ebraiche – spesso non registrata con pienezza nei documenti – rivestiva un'importanza rilevante anche sul piano politico e simbolico, rappresentando una "cautela morale" utile a contrastare i sospetti sulle comunità maschili⁴⁸¹.

Questa metodologia, benché sviluppata per la storia politica, è ora un alleato imprescindibile degli storici sociali. Nella narrazione seguente, intraprenderemo un viaggio attraverso le vite delle famiglie ebraiche arrivate a Napoli nel 1740, esplorando le sfumature e le complessità della loro esistenza e il loro impatto sulla società, rivelando una storia tanto intricata quanto cruciale⁴⁸².

3.1. Ritratti di Famiglia: prospettive, profili e biografie della comunità ebraica napoletana

Le famiglie ebraiche che verranno analizzate nei paragrafi successivi sono parte integrante di un progetto politico-economico promosso dalla monarchia borbonica, volto al rilancio commerciale del Regno di Napoli e di Sicilia. Come emergerà chiaramente dall'analisi

⁴⁸⁰ CALAFAT Guillaume, GRENET Mathieu, *Méditerranées. Une histoire des mobilités humaines... op. cit.*, p. 386.

⁴⁸¹ *Ibidem*, p. 387

⁴⁸² ZECCHINI Giuseppe, « Prosopografia e storia politica (a proposito di un recente libro di K.J. Hölkesskamp) », *Aevum* vol. 64, n. 1, 1990, pp. 61–7.

prosopografica, l'arrivo di queste famiglie a Napoli si colloca prevalentemente tra il 1740 e il 1741, in corrispondenza con il decreto per il reintegro degli ebrei al sud Italia. Alcune di esse stabilirono il proprio domicilio all'interno del Regno —nella città di Napoli— dando vita a nuovi insediamenti urbani che verranno esaminati più da vicino nel paragrafo 3.2 intitolato “*Mappe di vita*”, con un'attenzione specifica alla loro dislocazione geografica e topografica. Altre famiglie, invece, non fissarono dimora stabile, scegliendo di utilizzare l'apertura napoletana come una piattaforma temporanea per estendere i propri commerci verso il Sud della Penisola e il Mediterraneo.

Come analizzato nel capitolo precedente, solo due gruppi sembrano aver effettivamente negoziato il proprio insediamento con le autorità napoletane: gli ebrei di Livorno e quelli di Senigallia. I senigalliesi, come già analizzato nel secondo capitolo —rappresentati dalla famiglia Galligo— non si stabilirono mai a Napoli in forma permanente, sebbene due suoi membri, Uria e Laudadio, vi si recarono personalmente per intavolare le trattative. Il caso livornese appare invece più complesso: non conosciamo i nomi specifici delle famiglie coinvolte nelle negoziazioni, poiché le fonti d'archivio ci confermano soltanto che il ruolo centrale fu assunto dai capi della comunità ebraica di Livorno, senza specificare ulteriori dettagli. Nonostante questa opacità iniziale, i livornesi furono il gruppo numericamente più consistente tra gli ebrei giunti a Napoli: ben 35 anime su un totale di 136 – di cui 16 servi – dimoranti nella città⁴⁸³.

Questa ricerca ha permesso la ricostruzione, più o meno dettagliata, di 13 famiglie, indagandone i legami parentali, le reti mercantili e le connessioni sociali sia interne alla comunità ebraica, sia esterne ad essa, in particolare con Livorno. Come si vedrà si è scelto di analizzare le famiglie suddividendole per aree di provenienza: ebrei romani, livornesi, ragusei (originari di Ragusa/Dubrovnik), veneziani, e un nucleo minore di famiglie provenienti da altri centri ebraici dell'Europa occidentale — come Francia, Amsterdam e Londra. Sono inoltre attestati, tra gli ebrei giunti a Napoli, anche individui o nuclei familiari provenienti da Costantinopoli, Genova, il Piemonte, il Portogallo e Pisa, ma non è stato possibile includerli tra le tredici famiglie ricostruite, per via della frammentarietà della documentazione disponibile⁴⁸⁴.

Questa geografia della diaspora sefardita, che si dispiega lungo assi commerciali e politici mediterranei ed europei, merita una riflessione: essa dimostra non solo la mobilità

⁴⁸³ Questo dato è il risultato di un controllo incrociato tra due documenti d'archivio che elencano i dimoranti ebrei presenti a Napoli in quel periodo ASN/ME 4401 n° 7, 4402 n° 19.

⁴⁸⁴ ASN/ME 4401 n° 7, 4402 n° 19, vedi anche GIURA Vincenzo, *Gli ebrei e la ripresa economica del Regno...*, *op. cit.*, pp. 54-55.

transnazionale degli ebrei nell'età moderna, ma anche la pluralità di modelli di insediamento e di interazione con il contesto locale. A seconda della provenienza e delle ambizioni economiche, le famiglie giunte a Napoli si collocano in reti diasporiche differenti, che fanno capo ora a Livorno, ora a Roma, ora ai porti dell'Adriatico o dell'Atlantico, rivelando una complessa mappa di appartenenze sovrapposte e fluide.

I mestieri esercitati dai membri di queste famiglie sono vari e testimoniano l'ampio ventaglio di competenze presenti: la tabella 1, qui di seguito, mostra come si incontrano commercianti di stoffe, speziali e chimici, pasticceri, venditori d'usato.

Tabella 1 – Attività economiche degli ebrei: incidenza percentuale per mestiere

Mestieri	Numero	%
Commercianti di stoffe	26	30,95
Speziali	16	19,05
Servi degli ebrei	9	10,71
Venditori Ambulanti	6	7,14
Sarti	5	5,96
Venditori d'usato	4	4,77
Caffettieri	3	3,57
Interpreti	2	2,38
Responsabili Macello	2	2,38
Sensali	2	2,38
Chimici	1	1,19
Pasticceri	1	1,19
Collaboratore di altri (non specificato)	1	1,19
Incisori/orefici	1	1,19
Macellai	1	1,19
Rabbini	1	1,19
Sacrestani	1	1,19
Appaltatori	1	1,19
Guantai (venditori di guanti)	1	1,19
Totale	84	100

Le fonti archivistiche — in particolare i fondi dell'Archivio di Stato di Livorno (ASL) e dell'Archivio della Comunità Israelitica di Livorno (ACIL) — hanno permesso di ricostruire un arco temporale che va dal 1736 al 1760, offrendo una visione d'insieme sia della situazione pregressa al trasferimento, sia degli sviluppi successivi all'espulsione definitiva dal Regno

In molti casi, le famiglie rientrarono nel proprio luogo d'origine dopo l'espulsione, ma non mancano percorsi alternativi: il caso di **Elia Ascoli**, livornese, ne è un esempio emblematico, in quanto lo ritroviamo domiciliato e attivo come commerciante a Bordeaux tra il 1753 e il 1754. Di particolare interesse è l'intreccio di legami familiari e matrimoniali che collegavano queste famiglie ad alcune delle dinastie più influenti della diaspora sefardita: gli **Ergas**, ad esempio, erano legati ai **Galligo** non solo da rapporti economici, ma anche da matrimoni; i **Carvaglio** di Livorno si connettono invece alle potenti famiglie dei **Silvera**, **Belilios** e **Bonfil**, nonché al commerciante inglese **David Curiel**, anch'egli presente a Napoli.

Tra i casi più significativi, si segnala quello dei livornesi **Salam e Melli**, il cui commercio tra l'Isola d'Elba e il Mediterraneo ci restituisce una vivida immagine dei circuiti mercantili insulari. Per altri gruppi, come quello tunisino rappresentato dal livornese **Giuseppe Zevi**⁴⁸⁵, la documentazione disponibile ci porta a ipotizzare un legame con la famiglia Galligo, alla luce del suo ruolo di assistente presso l'ambasciata ottomana a Costantinopoli.

L'indagine prosopografica ha inoltre consentito la ricostruzione delle abitazioni di alcune famiglie, come gli **Sforno** e i **Vigevani**, offrendo un'interessante finestra sulla cultura materiale: le stanze, i letti, le cucine, gli utensili, le suppellettili sono descritti nei dettagli grazie agli inventari post mortem.

Un ulteriore esempio significativo è il caso della famiglia **Fernandez e Sarabia**: qui emerge una figura femminile economicamente attiva, capace di gestire contratti e affari — come quelli con la famiglia Casacci — mentre il marito, con i fratelli, amministrava una pasticceria a Livorno. La loro ambizione era aprire una sede anche a Napoli, portando con sé innovazioni gastronomiche — tra cui la *conserva di rose*, prodotto ancora sconosciuto al Sud Italia nel XVIII secolo.

Distaccati dalla centralità livornese, troviamo invece gli ebrei romani, come la famiglia **Corcos**, legata al rabbino **Tranquillo Vita Corcos**. Essi rappresentano una ramificazione

⁴⁸⁵ Con molta probabilità egli apparteneva al gruppo dei cosiddetti Grana, ebrei di origine "livornese" insediatisi a Tunisi: nella città, tra XVII e XVIII secolo, essi si distinguevano dagli ebrei autoctoni (Twansa) e costituivano circa un quinto di una comunità stimata in 5.000 persone, vd. SEBAG Paul, *Tunis au XVIIe siècle. Une cité barbaresque au temps de la course*, Paris, L'Harmattan, 1989.

differente, non connessa al porto di Livorno ma alle reti religiose e politiche romane. Anche loro, tuttavia, si recarono a Napoli per avviare un'attività legata al commercio del corallo. La loro collaborazione con l'ebreo piemontese **Mosè Sacerdote** e con notabili cristiani come **Paolo Montini**, **Angelo Carasale** e **Giuseppe Sebastiani** mostra una propensione all'integrazione commerciale transconfessionale. Lo stesso **Benjamin Corcos**, insieme al nipote **Tranquillo**, prese parte alla logistica militare borbonica durante la guerra di successione austriaca, occupandosi dell'affitto dei letti per i soldati e dell'approvvigionamento di pane, orzo, muli, carrozze e ospedali da campo per la Seconda Compagnia di Castel Sant'Angelo.

L'analisi delle traiettorie familiari prima, durante e dopo l'espulsione da Napoli ci permette di cogliere la profondità delle dinamiche diasporiche, che non si esauriscono nella dimensione economica, pur centrale, ma si estendono a quella culturale, sociale e giuridica. La rete costruita da questi gruppi ebraici si inserisce in modo capillare nel tessuto urbano napoletano — basti pensare alla presenza nella centralissima via Toledo — e ci consegna un'immagine della diaspora sefardita come attore mobile, complesso e transnazionale.

3.1.1. Tra Venezia, Modena e Napoli: le famiglie Sarfatti e Uziel

Il presente paragrafo si concentra sull'analisi di due famiglie ebraiche di origine veneziana, i *Sarfatti* e gli *Uziel*, la cui presenza a Napoli nella prima metà del XVIII secolo offre uno spaccato significativo sulle dinamiche migratorie, sociali ed economiche della diaspora sefardita in area italiana. Pur distinte per condizione sociale, formazione e ambiti professionali, entrambe le famiglie rappresentano esempi emblematici della complessità identitaria e delle reti di interazione tra le diverse comunità ebraiche dell'epoca.

I Sarfatti, piccoli artigiani legati alla lavorazione del mercurio e del solimato, illustrano il caso di un'attività familiare tramandata e radicata in una tradizione tecnico-produttiva sviluppatasi tra Finale di Modena e Venezia, in un contesto in cui scienza, medicina e industria chimica si intrecciavano profondamente. Il loro arrivo a Napoli, documentato nel 1741, mostra la mobilità di maestranze e conoscenze tecniche e rivela, allo stesso tempo, il difficile percorso economico e sociale di famiglie non appartenenti all'élite mercantile.

Diverso è il caso degli Uziel, famiglia di mercanti colti e intraprendenti, capaci di muoversi agilmente tra Venezia, Napoli, Livorno e il Levante, inserendosi con successo nel grande commercio mediterraneo. La figura di Aron Uziel, medico e negoziante, dimostra la versatilità e il prestigio che alcuni esponenti della diaspora potevano raggiungere, grazie alla loro formazione intellettuale e alla capacità di tessere relazioni transnazionali. Attraverso attività che spaziano dal commercio di tessuti e spezie fino al credito e alla gestione delle assicurazioni marittime, gli Uziel emergono come nodi centrali di una rete sefardita che univa Europa e mondo ottomano.

Queste due storie familiari — una più artigianale, l'altra marcatamente mercantile — raccontano percorsi differenti ma complementari nella costruzione di presenze ebraiche a Napoli. I loro intrecci con Venezia e Modena, con le istituzioni locali e con le principali piazze commerciali del Mediterraneo, offrono un'ulteriore conferma della dimensione relazionale, mobile e plurinodale della diaspora sefardita, capace di adattarsi ai cambiamenti politici, economici e culturali del tempo. Entrambe le famiglie, a modo loro, illustrano il radicamento identitario e l'elasticità pragmatica che caratterizzavano l'agire ebraico in età moderna.

3.1.1.1. Sarfatti

Il cognome Sarfatti, nelle sue varianti Zarfati e Sarfati, potrebbe derivare dall'ebraico "Sarfat" e dal termine medievale "Sefarad", utilizzato in Francia e nella penisola iberica⁴⁸⁶. Indica anche la professione di gioielliere. Questo nome familiare è presente principalmente nel nord Italia, ma si trova anche più in generale in tutta Europa⁴⁸⁷.

Benedetto Vita Sarfatti, veneziano, giunse a Napoli il 28 agosto 1741, insieme alla moglie Smeralda e alla figlia Rachele. Sarfatti esercitava il mestiere di chimico, lavoratore di solimato, si occupa principalmente della lavorazione del *cinabro* macinato o a pezzi⁴⁸⁸. Al loro arrivo nel meridione, la famiglia Sarfatti disponeva di un patrimonio di soli 200 ducati lasciando intendere che non si tratti certamente di membri dell'élite ebraica o di grandi imprenditori, ma di un semplice operaio. Secondo la ricostruzione archivistica l'ebreo e la famiglia vengono designati come ebrei veneziani ma il lavoro di ricerca sembra in grado di creare un collegamento con Finale di Modena.

Nonostante la ricerca archivistica classifichi Sarfatti e il resto della sua famiglia come ebrei veneziani, la ricostruzione genealogica ci consente di stabilire un collegamento, risalente alla fine del XVII secolo, con altri Sarfatti che si trovavano a Finale di Modena. Questo collegamento non rappresenta certamente una forzatura se non il tentativo di ricostruire una storia familiare partendo dall'elemento che funge da collante, ovvero il solimato, o sublimato corrosivo. La famiglia Sarfatti in oggetto, composta da Giuseppe, Mattias e Abram di Benedetto, nota per la produzione del solimato di mercurio a Finale di Modena si ritrovò

⁴⁸⁶ In ebraico, "Sarfat" (סרפא) è spesso interpretato come un termine che si riferisce a "Francia" o "francese". Questa connessione deriva dalla tradizione di associare il nome "Sefarad" con le comunità ebraiche presenti in Spagna e Portogallo, e con l'espansione di queste comunità in altre regioni europee, inclusa la Francia. Il termine può evocare, quindi, un'identità culturale e geografica legata ai popoli ebraici di queste aree.

⁴⁸⁷ La ricostruzione genealogica ci consente di rintracciare le origini della famiglia attraverso diverse epoche e regioni. In primo luogo, si fa riferimento all'Olanda, con il medico chirurgo Samuel Sarphati, vd. SINGER, Isidore & SLIJPER Everard Jonannes, "Samuel Sarphati", [jewishencyclopedia.com, https://jewishencyclopedia.com/articles/13208-sarphati-samuel](https://jewishencyclopedia.com/articles/13208-sarphati-samuel). Successivamente, la ricerca ci conduce in Marocco, dove troviamo la famiglia Zarfati, composta da rabbini francesi, descritta nell'articolo di di DEUTSCH Gotthard e FRANCO Moise, "Zarfati" [jewishencyclopedia.com, https://jewishencyclopedia.com/articles/15173-zarfati](https://jewishencyclopedia.com/articles/15173-zarfati). Infine, giungiamo ai Sarfatti, il cui la presente ricerca li collega al territorio della Serenissima Repubblica di Venezia.

⁴⁸⁸ Il cinabro o cinnabrite o cinnabarite o solfuro di mercurio è un minerale, appartenente alla classe dei solfuri dall'aspetto rossiccio; noto già ai Greci. Chimicamente è un'unione di zolfo e mercurio, pertanto, dato il suo contenuto in mercurio, è da considerarsi minerale tossico. Da questo minerale, tramite arrostitimento e successiva condensazione, si estrae il mercurio. I più importanti giacimenti si trovano ad Almadén in Spagna, in Italia nella zona del Monte Amiata e a Idria in Slovenia, vd. CHAMBERS Ephraim, *Cyclopaedia or Universal Dictionary of the arts and Sciences*, Vol. I, London, Printed for J. Knapton et al, 1728.

coinvolta in complesse vicende economiche e scientifiche che misurero a dura prova la loro attività. Sembra che i fratelli Giuseppe e Mattias Sarfatti, avessero incontrato difficoltà economiche a causa del mancato pagamento da parte di creditori locali e stranieri, che, secondo le cronache, sarebbe stato “il movente del loro fallimento”⁴⁸⁹.

Tra il XVII e il XVIII il mercurio era ampiamente impiegato in medicina, specialmente nel trattamento della sifilide⁴⁹⁰. I medici dell'epoca lo consideravano uno dei pochi rimedi efficaci, nonostante spesso causasse effetti collaterali gravi a causa della sua tossicità, che non era ben compresa. Oltre al suo impiego medico, il mercurio era fondamentale nell'ambito della metallurgia. Veniva usato per creare un amalgama con l'oro e l'argento, indispensabile nella loro estrazione dai minerali. Questo processo prevedeva la miscelazione del mercurio con i minerali preziosi, per poi separare i metalli riscaldando il composto e facendo evaporare il mercurio. Gli scienziati si avvalevano di tale sostanza per la costruzione dei barometri e dei termometri poiché si espandeva uniformemente al variare della temperatura, permettendo misurazioni più precise delle condizioni ambientali.

La cittadina di Finale svolgeva un ruolo fondamentale nella lavorazione del mercurio, grazie anche all'influenza del famoso medico e studioso Bernardino Ramazzini. Nato a Carpi nel 1633 e deceduto a Padova nel 1714, Ramazzini fu una figura chiave nella comprensione della chimica del mercurio e il suo utilizzo nei tubi di Evangelista Torricelli⁴⁹¹.

Ramazzini era in stretto contatto con il filosofo e scienziato Gottfried Wilhelm Leibniz, che lo incoraggiò a portare avanti le sue ricerche in fisica e medicina. Le sue osservazioni sulle variazioni barometriche e il loro effetto sulla salute furono pionieristiche, raccolte nell'opera "Ephemerides barometricae Mutinensis" del 1695⁴⁹².

⁴⁸⁹ Archivio di Stato di Modena (d'ora in poi ASM), Particolari *Sarfatti* b. 1286.

⁴⁹⁰ GIRELLI Giacomo, *Cenni generali sul mercurio nella sifilide. Dissertazione inaugurale*, Pavia, Tipografia dei fratelli Fusi, 1856, p. 1-15.

⁴⁹¹ BRUNI Luigi, « Intorno alla vita ed opere di Bernardino Ramazzini da Carpi. Discorso letto nell'apertura dell'Anno Accademico, 1864-65, nell'Università di Modena », *Memorie della R. Accad. di Scienze, Lettere ed Arti in Modena*, Tomo XI°, Modena, Errede Soliani, 1870, p. 23. Nella primavera del 1644, a Firenze, Evangelista Torricelli condusse un esperimento fondamentale utilizzando il mercurio. Riempì un tubo di vetro con mercurio e, tenendo chiusa l'estremità aperta, lo capovolse in una bacinella anch'essa contenente mercurio. Notò che il mercurio nel tubo scendeva parzialmente, fermandosi a circa 76 cm d'altezza. Torricelli concluse che lo spazio vuoto creato nel tubo dimostrava che il vuoto poteva esistere e che la colonna di mercurio era sostenuta dalla pressione atmosferica esercitata sul mercurio nella bacinella. In una lettera a Michelangelo Ricci datata 11 giugno 1644, Torricelli affermò che questo esperimento dimostrava che la natura non aborrisce il vuoto e che l'aria ha peso. Queste scoperte sfidavano le idee tradizionali e segnarono l'inizio, vd. RUFRANO ALIBERTO Sara, STABILE Antonio, « Horror vacui. Dalla filosofia di Aristotele all'effetto Casimir », *Res Cogitans: Blaise Pascal, a polymathic genius*, a cura di Associazione Culturale L'Alverare, Napoli, Federico II University Press, 2025, pp. 180-182.

⁴⁹² BRUNI Luigi, « Intorno alla vita ed opere di Bernardino Ramazzini da Carpi... », *op. cit.*, p. 24.

Il lavoro di Ramazzini si intrecciò anche con le comunità ebraiche locali. Nonostante non conoscesse la lingua ebraica, nel 1682, su richiesta dell'amico Antonio Magliabechi, si dedicò alla trascrizione delle epigrafi delle lapidi dei cimiteri ebraici emiliani e mantovani, tra cui quelle di Finale Emilia⁴⁹³. Interesse che sottolinea un legame culturale e scientifico tra Ramazzini e le comunità ebraiche, che potrebbe riflettere un'interazione significativa con la tradizione di lavorazione del mercurio della regione⁴⁹⁴.

Ramazzini si trovò al centro di una contesa intellettuale con alcuni studiosi, tra cui il chimico Bernardino Corradi commissario delle Artiglierie del Duca ed esperto di chimica, sulla tossicità dei fumi prodotti dalla lavorazione del solimato. Ramazzini, al fianco del medico Giovanni Paolo Stabe de Cassina, era convinto della pericolosità dei fumi, mentre Corradi supportava l'innocuità delle emissioni, avallando le attività che conducevano i lavoratori del mercurio, come i Sarfatti. Nonostante la complessità del dibattito e la comunità scientifica divisa, i giudici alla fine diedero ragione ai Sarfatti, dichiarando innocue le loro operazioni⁴⁹⁵.

Questa vicenda non solo racconta le sfide della famiglia Sarfatti nel contesto economico e scientifico di Modena alla fine del XVII secolo, ma illumina anche le interazioni tra cultura, scienza e commercio in un'epoca di scambi intellettuali vibranti. In una supplica indirizzata a Rinaldo D'Este, duca di Modena e Reggio tra il 1695 e il 1737, si sottolinea che la necessità di un "salvacondotto" per i due ebrei:

costretti di umilmente ricorrere ai piedi dell'altezza vostra e col rappresentarle che per soddisfare i creditori terrieri si sono denudati di ogni loro avere La supplicano a benignamente compatirli per dei forestieri e a concederle come la conferma di detto loro salvo condotto libera e liberissima e nonostante li contra supplicandi antecedenti come sopra, acciò possino respirare e conforme alla loro intenzione e bene volontà soddisfar anche questi, come hanno fatto dei primi senza il loro individuale sterminio come sperano dalla somma pietà e eroica generosità di vostra eccellenza unico sollievo dei poveri sventurati⁴⁹⁶.

Alla fine del XVII secolo, i fratelli Sarfatti, si trovavano quindi in gravi difficoltà economiche, oppressi dai debiti. Avevano promesso ai loro creditori di saldare i debiti

⁴⁹³ MALKIEL, David Joishua, « Christian Hebraism in a Contemporary Key: The Search for Hebrew Epitaph Poetry in Seventeenth-Century Italy », *Jewish Quarterly Review*, Vol. 96, n. 1, 2006, pp. 126-146.

⁴⁹⁴ Ivi. p. 142.

⁴⁹⁵ BALDASSERONI Alberto, CARNEVALE Francesco, *Malati di lavoro. Artigiani e lavoratori, medicina e medici da Bernardo Ramazzini a Luigi Devoto (1700-1900)*, Firenze, Edizioni Polistampa, 2015, p. 379.

⁴⁹⁶ *Ibidem*.

accumulati entro sei anni, contando sulla propria capacità di lavorare costantemente in questo periodo. Tuttavia, il loro progresso era ostacolato da Cesare Bagnoli, il quale forniva loro denaro o materie prime, ma in quantità talmente limitate da non permettere ai Sarfatti di produrre abbastanza per coprire neppure le spese di sussistenza della loro numerosa famiglia⁴⁹⁷.

In soccorso ai fratelli Sarfatti, si fece avanti Marcello Remondini, che si impegnò di fronte ai creditori a garantire ai Sarfatti la possibilità di lavorare senza intralci per sei anni, prevedendo una produzione annua di 24.600 unità di solimato⁴⁹⁸. Questa produzione avrebbe permesso loro di destinare 400 ducati ogni anno per ripagare i debiti, assicurando al contempo il sostentamento della famiglia.

Con queste premesse, i creditori presentarono una supplica a un nobile, implorando che a Bagnoli fosse comandato di accettare la proposta di Remondini. In caso contrario, chiedevano che Bagnoli rinunciasse alla gestione della fabbrica in favore di Remondini, garantendo così che nessun'altra interferenza potesse compromettere la già difficile situazione dei Sarfatti. In questo modo, i fratelli avrebbero potuto finalmente adempiere ai propri obblighi con dignità e responsabilità, sperando in una vita meno travagliata.

La storia della famiglia Sarfatti non è solo il lascito di un'attività familiare ma è anche un affascinante intreccio di luoghi e tradizioni, dove Venezia emerge come il fulcro di un'identità che, nonostante il susseguirsi delle generazioni e il mutare dei luoghi di residenza, li vedrà giungere a Napoli proprio nella prima metà del XVIII secolo. Il legame con Venezia è noto sia attraverso la figura di Abram di Benedetto giunto a Finale nel 1697, che grazie ad Abram Vita giunto a Napoli circa mezzo secolo dopo. Sebbene non in possesso di informazioni utili a stabilirne un legame familiare, i due ebrei veneziani esprimono un forte attaccamento al loro luogo d'origine.

Da una parte, Abram, dimostrò una chiara volontà di celebrare le sue nozze nella sede veneziana di "Marchiori", evidenziando non solo l'indissolubile connessione con il suo territorio d'origine, ma anche una profonda devozione alle sue radici culturali e spirituali⁴⁹⁹. Dall'altra, Benedetto Vita, nel 1741 si fece notare a Napoli durante una discussione cruciale

⁴⁹⁷ ASM/Archivio per Materie "ebrei", Sarfatti, b. 12.

⁴⁹⁸ ASM/Archivio per Materie "ebrei", Sarfatti, b. 12. Attualmente non disponiamo di informazioni specifiche su Marcello Remondini, probabilmente appartenente alla famosa famiglia di editori Remondini. Tuttavia, considerando l'importanza che la famiglia aveva nel XVII secolo e l'ampio coinvolgimento in diverse attività commerciali, come telerie, ferro e droghe, è possibile ipotizzarne un collegamento di parentela, Enciclopedia Treccani "Remondini" <https://www.treccani.it/enciclopedia/remondini/>

⁴⁹⁹ ASM/Archivio per Materie "ebrei", Sarfatti, b. 12.

riguardo alla scelta del rito da adottare per la comunità ebraica. In un contesto in cui la maggioranza tendeva a orientarsi verso il rito inglese, Sarfatti si erse come unica voce a favore del rito veneziano⁵⁰⁰. La sua decisione risuonò come un tributo alle tradizioni della sua patria ancestrale, dimostrando un attaccamento che va oltre il tempo e la distanza e sottolineando quanto la ritualità religiosa e il legame con Venezia siano fondamentali per l'identità di individui e comunità.

L'interesse di Benedetto Vita Sarfatti per il Regno di Napoli non si limitò alla sfera religiosa. Un memoriale del 28 gennaio 1744, indirizzato al presidente del Supremo Magistrato di Commercio Francesco Ventura, lo vede infatti proporsi di introdurre a Napoli “diverse fabbriche”, segno evidente della volontà di valorizzare le proprie competenze tecniche nel quadro del più ampio progetto borbonico di sviluppo manifatturiero⁵⁰¹. Questo episodio conferma come i Sarfatti, pur privi di grandi capitali, cercassero di ritagliarsi un ruolo attivo nel tessuto produttivo della capitale, offrendo saperi specialistici che potevano risultare utili alla politica economica della corte.

Questi episodi, seppur separati da anni e contesti diversi, dipingono un quadro vivido di una famiglia che, attraverso le sue scelte e azioni, ha continuato a portare con sé il cuore di Venezia ovunque andasse. La storia dei Sarfatti è, dunque, la storia di un legame che resiste agli anni e alle miglia, un legame intrecciato che va oltre la mera bellezza di Venezia, ma che è profondamente radicato nella storia e nella cultura della Serenissima, che, nel corso dei secoli, ha offerto rifugio e opportunità agli ebrei, consentendo loro di vivere e prosperare.

La tradizione religiosa giocava un ruolo cruciale nella vita dei Sarfatti: le ritualità religiose, che si manifestano nelle celebrazioni e nelle pratiche quotidiane, rappresentavano non solo un legame con la fede, ma anche un modo per mantenere viva l'identità culturale e comunitaria. Nelle dimostrazioni citate e nelle storie condivise, appare evidente come questi momenti di celebrazione siano stati per la famiglia un potente strumento di coesione, permettendo loro di ricordare le proprie radici anche lontano dalla storica città lagunare.

Una storia familiare, quella dei Sarfatti, che si rivela un anello di collegamento significativo tra Napoli, Modena e Venezia nei secoli XVII e XVIII. La loro attività legata alla produzione di solimato non solo evidenzia l'importanza della famiglia nel panorama scientifico ed economico del tempo, ma anche una continuità lavorativa che ha attraversato le generazioni.

⁵⁰⁰ ASN/ME 4402 Scelta del rito, f. 36.

⁵⁰¹ ASN/ME f. 4403 n. 114.

Questa tradizione imprenditoriale, unita alle complesse vicende sociali ed economiche, evidenzia il ruolo centrale dei Sarfatti in contesti culturali e commerciali vitali per questi secoli, facendoli emergere come una famiglia di rilievo che ha contribuito significativamente allo sviluppo delle loro comunità.

3.1.1.2. Uziel

Il cognome Uziel ha origini sefardite, risalenti al XV secolo in Spagna. Dopo la grande espulsione degli ebrei dalla Spagna (1492) e dal Portogallo (1496)⁵⁰², molte famiglie portatrici di questo cognome si dispersero in diverse aree del mondo, trovando rifugio e nuova vita in regioni come il Nord Africa, l'Italia e il Levante⁵⁰³.

Il veneziano Aron Uziel con un dottorato in filosofia e medicina conseguito presso l'Università di Padova il 24 giugno del 1713, giunse a Napoli, in compagnia dell'ebreo livornese Giuseppe Pesach e del suo servo Mose Elia Nettuno, il 4 aprile del 1740⁵⁰⁴. Questi negozianti trattavano una varietà di beni, tra cui gioielli, cuoio, tessuti, cristalli, bombace (cotone), tele persiane, e vitriolo (sostanza chimica utilizzata nell'industria). Uziel e Pesach gestivano un business che si basava sia su investimenti personali che su capitali esterni, non utilizzavano quindi solo il loro capitale ma anche una parte del denaro preso in prestito, per un totale di circa 50.000 ducati⁵⁰⁵.

Nel contesto del suo attivismo commerciale a Napoli, Uziel si fece promotore anche di istanze doganali tese a favorire l'iniziativa imprenditoriale della Nazione Ebraica. Con un memoriale datato 31 gennaio 1744 e indirizzato al Supremo Magistrato del Commercio (Francesco Ventura), Uziel richiese l'abbassamento di un terzo del diritto che si pagava per i

⁵⁰² Dobbiamo precisare riguardo agli ebrei del Portogallo. Alla fine del XV secolo non ci fu alcuna espulsione di massa. Nel dicembre del 1496, Manuele I decise di espellere gli ebrei entro dieci mesi, ma cambiò subito idea perché capì che così si stava privando della manodopera e dei contribuenti. Nella primavera del 1497 ordinò quindi la conversione dei bambini ebrei sotto i 14 anni, poi di tutti gli ebrei, e proibì agli ebrei e ai conversos di lasciare il Portogallo. Per incoraggiare gli ebrei convertiti con la forza a rimanere nel paese (i battesimi forzati potrebbero aver colpito 70.000 ebrei in Portogallo), pubblicò il 30 maggio 1497 una legge che proibiva per vent'anni qualsiasi indagine sulla religione dei nuovi cristiani (MARCOCCI Giuseppe, *I custodi dell'ortodossia. Inquisizione e Chiesa nel Portogallo del Cinquecento*, Rome, Edizioni di storia e letteratura, 2004).

⁵⁰³ DEUTSCH Gotthard, OCHER Schulim, GOTTHEIL Richard, BRODY Isac, "Uziel", [jewishencyclopedia.com](https://www.jewishencyclopedia.com/articles/14620-uziel) <https://www.jewishencyclopedia.com/articles/14620-uziel>

⁵⁰⁴ MODENA Abdelkader, MORPURGO Edgardo, *Medici e chirurghi ebrei dottorati e licenziati nell'Università di Padova dal 1617 al 1816*, a cura di LUZZATO Aldo, MÜNSTER Ladislao, COLONI Vittore, Bologna, Forni editore, 1967, p. 73. *Nota di tutti gli ebrei che hanno fissato il loro domicilio in questa fedelissima città...* 28 agosto 1741 ASN/ME f. 19 p.1.

⁵⁰⁵ *Ibidem*.

coralli nella Regia Dogana, così come già concesso ad altri due negozianti della stessa nazione e dello stesso ramo di attività⁵⁰⁶. Egli giustificava la richiesta sulla base dell'interesse pubblico a incentivare la manifattura locale di coralli, che rischiava di rimanere marginale rispetto al mercato livornese, dove i pescatori esportavano il prodotto grezzo a prezzi molto bassi. Il Magistrato accolse favorevolmente l'istanza, riconoscendo che tale agevolazione avrebbe contribuito ad aumentare l'industria locale e ad attrarre profitti in mano a negozianti del Regno piuttosto che ai forestieri⁵⁰⁷. Con ciò, Uziel si attestava anche come portavoce autorevole degli interessi ebrei in materia fiscale e produttiva, contribuendo a rafforzare la legittimazione della loro presenza economica a Napoli.

Il Marchese della Banditella, console delle due Sicilie in Livorno, in una lettera di raccomandazione rivolta a Pietro Contegna sottolinea le grandi capacità dell'ebreo veneziano. Il delegato per la nazione ebrea ne riporta il contenuto:

« uno dei più distinti fra la sua nazione [...] oltre all'intelligenza del soggetto nel commercio, vengo avvisato che sia ancora un buon fisico di gran mente, mantenendo una stretta corrispondenza colli primi della sua nazione in tutti li paesi [...] per la sua regola, ed intelligenza, ed affinché col suo illuminato giudizio proporzioni li suoi discorsi alla qualità del nuovo abitante [...]l'impegno ad indurre i suoi amici e corrispondenti a seguire il suo esempio »⁵⁰⁸.

Un segnale della capacità dell'ebreo veneziano è stato l'interesse mostrato dalla società Ergas & Silver, che, dopo il ritorno degli ebrei a Napoli per la prima volta dopo due secoli, ha colto l'occasione per contattarlo direttamente⁵⁰⁹. Uziel, conservò con interesse l'approccio della Ergas & Silvera, nota per la sua abilità nel rispondere prontamente alle dinamiche dei nuovi mercati e alla redditività di varie merci.

Collaborare con questa rinomata compagnia rappresentava una grande opportunità poiché poteva significare l'accesso a una vasta gamma di articoli commerciali, come gioielli, cotonine e spezie, ampliando così le sue prospettive di affari non solo su Napoli, grazie al supporto di un partner commerciale consolidato e intraprendente.

⁵⁰⁶ Foglio sparso, ASN/ME f. 4403.

⁵⁰⁷ *Ibidem*.

⁵⁰⁸ *Trattative sugli ebrei*, Portici, 3 aprile 1740, Pietro Contegna, ASN/ME f. 4401 n. 7.

⁵⁰⁹ TRIVELLATO Francesca, *Il commercio interculturale. La diaspora sefardita, Livorno e i traffici globali in età moderna*, Roma, Viella, 2016, p. 61.

Aron Uziel, abitante nel ghetto vecchio veneziano, a Calle de l'Orto, emerse anche nel contesto del commercio del caffè nel XVIII secolo, partecipando attivamente a una rete commerciale che ritraeva gli ebrei come attori chiave nei traffici mediterranei⁵¹⁰. La sua presenza, tra il 1745 e il 1761, tra i 28 negozianti ebrei di Venezia indica il suo ruolo significativo in un settore che era cruciale per l'economia della Repubblica di Venezia⁵¹¹.

L'importanza di Aron Uziel nel commercio del caffè si riflette non solo nel suo coinvolgimento diretto come mercante, ma anche nel contributo che tale attività offriva al tessuto economico e sociale dell'epoca. Dopo esser riuscito a ottenere dai fratelli dell'Aja un prestito di 100.000 ducati per tentare di evitare il fallimento dell'Università degli ebrei veneziani, aveva fatto parte del Consorzio d'Egitto e in seguito era divenuto introduttore di grande calibro.

Il Consorzio d'Egitto rappresentava allora uno degli strumenti principali con cui la Serenissima manteneva viva la sua presenza nei commerci levantini. Si trattava di un'associazione di mercanti, in parte pubblica e in parte privata, incaricata di gestire e coordinare le attività commerciali veneziane nelle piazze egiziane di Alessandria e del Cairo. In quelle città, il consorzio operava attraverso otto case di negozio, veri e propri avamposti mercantili in cui si concentravano le operazioni di scambio, smistamento e raccolta delle merci. Tali insediamenti non erano colonie nel senso stretto del termine, ma comunità disciplinate da accordi diplomatici — le capitolazioni — che garantivano ai mercanti veneziani libertà di commercio e una relativa autonomia giurisdizionale entro lo spazio ottomano⁵¹². Lo scopo principale delle capitolazioni era definire e assicurare le garanzie e le immunità concesse agli stranieri, in particolare ai mercanti, residenti nell'Impero Ottomano.

Tra i beni esportati verso l'Egitto figuravano le tradizionali manifatture veneziane: vetri soffiati e perle di conteria, tessuti di pregio come damaschi e sete, panni lavorati, oggetti di lusso. In cambio, i mercanti veneziani importavano merci preziose e ricercate: lin d'Alessandria, seta, bottane (tele da vela), droghe medicinali, tinture, spezie, materiali esotici e, soprattutto, il caffè. Quest'ultimo costituiva di gran lunga la voce più redditizia: da solo rappresentava circa la metà delle entrate generate dal commercio egiziano. Il caffè proveniva dai porti del Mar Rosso, attraversava il mercato del Cairo e giungeva ad Alessandria prima di

⁵¹⁰ STOCCHETTO Sandra, *Il negozio del caffè nella serenissima*, Venezia, Ytali, 2022, p. 56 - 57.

⁵¹¹ *Ibidem*, pp. 54-55.

⁵¹² *Ibidem*.

essere imbarcato per Venezia, dove alimentava tanto il consumo locale quanto una fiorente attività di riesportazione verso l'Europa settentrionale⁵¹³.

Il ruolo di Uziel all'interno di questa rete complessa e interconnessa, culminato nella sua posizione di introduttore — figura specializzata nel mediare i rapporti tra le autorità veneziane e i mercanti forestieri o levantini — attesta non solo la sua competenza economica, ma anche il riconoscimento istituzionale della sua influenza. La sua carriera si colloca emblematicamente in un momento in cui la Serenissima, pur nella sua fase crepuscolare, si affidava ancora all'iniziativa e alla flessibilità di figure come lui per rimanere agganciata alle rotte vitali del commercio mediterraneo.

Dopo l'espulsione della Nazione Ebraica da Napoli, nel 1747, Uziel formulò una richiesta al tribunale dei Massari di Livorno per essere ammesso a godere dei privilegi concessi agli ebrei dal sovrano del granducato locale. Nella sua dichiarazione viveva stabilmente a Venezia, possedendo lì una casa e un negozio, e desidera integrarsi maggiormente nella comunità. Pertanto, richiede di beneficiare delle grazie, privilegi ed esenzioni che sono stati concessi agli ebrei, in base a privilegi storici risalenti al 1593⁵¹⁴.

Il suo ingresso nella comunità ebraica livornese ci permette di tracciare l'immagine di Aaron Uziel come un commesso di valore grazie alla sua abilità nella gestione delle transazioni finanziarie, alla sua competenza nel trattare conflitti e, soprattutto, alla gestione della fiducia ripostagli dai suoi datori di lavoro, che lo pone come una figura centrale nel panorama commerciale del Settecento. Il ruolo di Uziel non si limita semplicemente all'intermediazione finanziaria, egli svolge invece una funzione cruciale nel facilitare le transazioni commerciali e nel gestire le relazioni legate alle assicurazioni marittime tra le parti coinvolte⁵¹⁵.

Il suo operato nel commercio tra Europa e Oriente è particolarmente significativo, come dimostrano i legami tra Livorno e il mercato olandese, così come le relazioni con Alessandria

⁵¹³ Uziel emerge come importante figura legata alle dinamiche commerciali marittime già nel 1737 nella gestione dei commerci tra Alessandria d'Egitto e Messina. Sembra proprio che l'ebreo veneziano avesse un ruolo significativo nelle transazioni commerciali, nella negoziazione delle "avanie" e nella stipula di accordi assicurativi per proteggere le merci da perdite durante il trasporto in Archivio di Stato Livorno (d'ora in poi ASL), Governatore e Auditore, Atti Civili, 1737 f. 769.

⁵¹⁴ *Istanza di ballottazione di Aron Uziel*, 23 dicembre 1753, Archivio Comunità Israelitica Livorno (d'ora in poi ACIL), Tribunale dei Massari, Atti Civili, f. 201, n° 84. Richieste spesso necessarie per ottenere il diritto di residenza e di svolgere attività commerciali, superando le restrizioni legali che venivano imposte alle comunità ebraiche in varie parti d'Europa a quel tempo.

⁵¹⁵ A causa di una tempesta, la nave "Samuel e Giuditta" con il carico diretto da Amsterdam a Livorno naufragò nelle coste francesi. Uziel, nel mitigare i rischi commerciali, comunica agli assicuratori la perdita e chiede loro di pagare le somme assicurate, come da contratto. Egli si dichiara disponibile a rinunciare a ulteriori azioni legali se gli importi vengono pagati, si parla di 500 pezze. *Istanza di Aron Uziel per incasso polizza assicurativa*, 29 ottobre 1756, ACIL, Tribunale dei Massari, Atti Civili, f. 204, n° 93.

d'Egitto e le compagnie del Cairo. Queste reti commerciali erano famose per il loro dinamismo e la varietà di beni scambiati, includendo merci preziose come spezie e tessuti⁵¹⁶.

La posizione di Uziel all'interno di questa rete di scambi mette in evidenza la fiducia e l'importanza strategica di cui godeva nelle interazioni tra il mercato egiziano e quello europeo. La sua responsabilità nella gestione delle obbligazioni finanziarie, come le cambiali, va oltre il semplice atto di firmare documenti; rappresenta invece un accordo commerciale che collega vari attori in una rete di fiducia, essenziale in un contesto di commercio globale⁵¹⁷.

Qualche anno dopo aver dovuto lasciare Napoli, durante una contesa del 1757, Uziel dimostra la sua proattività e il suo impegno nel proteggere gli interessi dei suoi datori di lavoro. La decisione di elevare un protesto legale per il rifiuto di accettare la cambiale non solo sottolinea la sua competenza giuridica, ma evidenzia anche la sua determinazione nel difendere i diritti dei suoi superiori⁵¹⁸. La sua abilità nella risoluzione delle controversie con diplomazia e pragmatismo emerge chiaramente; quando è necessario confermare l'esistenza delle merci indicate, Uziel non esita a richiedere chiarimenti, mostrando una prontezza che è cruciale nel mondo del commercio⁵¹⁹.

Le fonti offrono anche un quadro più ampio della personalità professionale di Uziel: un uomo che affronta le sfide con coraggio e sa come navigare in un contesto commerciale complesso e incerto. La sua abilità di operare all'interno della fiorente rete commerciale del Cairo lo rafforza ulteriormente come un attore chiave nel panorama economico dell'epoca, sottolineando l'importanza delle sue relazioni commerciali nell'agevolare gli scambi tra diverse nazioni e culture. Inoltre, la sua esperienza e il suo approccio strategico lo rendono non solo un commesso di valore, ma anche un fondamentale nodo nel sistema commerciale che collega Europa e Oriente.

⁵¹⁶ *Istanza di Aron Uziel commesso di Isach Foa e Jpseph di Vita Pollacco del Cairo per liquidazione di una cambiale* in ACIL, Tribunale dei Massari, Atti Civili, f. 204. “Due Coiassi Mirra (La mirra è una gommarsina aromatica, estratta da un albero o arbusto del genere Commiphora, della famiglia delle Burseraceae) due detti Gomma Arabica (La gomma arabica è una gomma naturale nota anche come gomma di acacia in quanto estratta da due specie di acacia subsahariana: Acacia senegal e Acacia seyal), tre detti Gomma Turica, una botte telerie (Assortimento di tessuti di tela), ed un cosasso aloe ordinario allora speditegli e mandatigli con la nave Ragusa di capro Filippachi”.

⁵¹⁷ *Istanza di Aron Uziel commesso di Isach Foa e Jpseph di Vita Pollacco del Cairo per liquidazione di una cambiale* in ACIL, Tribunale Massari, Atti Civili, f. 204, n°57.

⁵¹⁸ *Ibidem*.

⁵¹⁹ *Ibidem*.

3.1.2. Ebrei romani: le famiglie Corcos e Marini

L'insediamento ebraico a Napoli nella prima metà del Settecento vide la partecipazione di un gruppo significativo di ebrei provenienti dallo Stato Pontificio, in particolare da Roma. Circa venti individui di origine romana si trasferirono nella capitale borbonica in seguito al bando di reintegrazione emanato da Carlo di Borbone nel 1740, che sancì il ritorno ufficiale della Nazione ebraica dopo oltre due secoli di espulsione. Sebbene numericamente inferiore rispetto ai gruppi provenienti da Livorno o Venezia, la componente romana portò con sé competenze professionali diversificate, legami familiari solidi e una forte identità culturale radicata nell'esperienza del ghetto romano.

Tra i nuovi arrivati figura la famiglia registrata nei documenti come Gade, che gli studi genealogici di M. Gasperoni riportano come Gad, suggerendo un probabile errore di trascrizione. Israele Gad, giunto a Napoli nel 1741 con la moglie Ester D'Aversa, la sorella Desiata e il nipote Sabato di Michele di Capua, compare nei registri con un ruolo subalterno, impiegato come servo presso due ebrei francesi, Giacomo e Salomone Rosa (Fig 1. Albero genealogico della famiglia Gad: Michaël Gasperoni, *Atlante digitale della popolazione ebraica italiana (1500-1900)*).

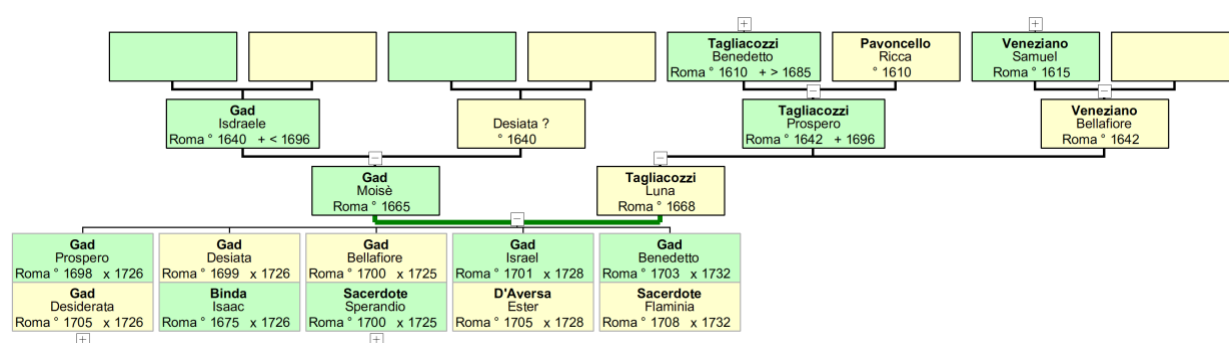


Figura 1 Albero genealogico della famiglia Gad: Michaël Gasperoni, *Atlante digitale della popolazione ebraica italiana (1500-1900)*.

Il marito di Desiata, Isaac Binda, non è menzionato nei documenti relativi all'arrivo a Napoli: è quindi probabile che fosse già deceduto in quella data. Quanto al nipote Sabato di Michele di Capua, la documentazione non consente di chiarirne con certezza l'appartenenza genealogica, poiché il cognome Di Capua non risulta collegato ai mariti delle sorelle Gad né

emerge in altri legami diretti noti della famiglia; la sua presenza potrebbe essere indice di un rapporto parentale più ampio o acquisito.

A differenza di altre famiglie protagoniste delle trattative e dell'attività mercantile, i Gad non sembrano aver ricoperto posizioni di rilievo nella comunità ebraica napoletana; la loro presenza è documentata soltanto come personale di servizio all'interno di nuclei familiari più affermati. Non si dispone di ulteriori informazioni storiche sui loro antenati, e un'analisi approfondita di questo ramo esula dagli obiettivi della presente ricerca; tuttavia, per una visione completa dei collegamenti familiari si rimanda all'albero genealogico dei Gad/Gade (fig. X), che offre uno sguardo più ampio sulla rete parentale romana.

Altri protagonisti sono Emanuele di Mosè Rudigliano e Angelo Samuele di Capua, registrati come passeggeri il 13 agosto 1741; il sarto Giuseppe Piperno, giunto il 23 aprile 1741 e attivo da casa; i negozianti ambulanti Sabato Chimici e Salvatore Meporte, che commerciavano tele olandesi e rasole spagnole per conto di mercanti ebrei; e la serva Allegra D'Amato, arrivata l'11 gennaio 1741 al servizio dell'ebreo genovese Abram Racah.

In questo mosaico eterogeneo di presenze romane, emergono due famiglie che incarnano percorsi distinti ma complementari: i Corcos e i Marini. La famiglia Corcos, di antica origine sefardita iberica, era già da tempo affermata nello Stato Pontificio. Ereditiera di una tradizione di cultura rabbinica e imprenditorialità, essa giunse a Napoli con Beniamino Corcos, nipote del celebre rabbino Tranquillo Vita Corcos (1660–1730). Beniamino fu tra i protagonisti dell'ambizioso progetto di fondazione di una compagnia per la lavorazione del corallo e svolse un ruolo attivo nella richiesta di apertura di un macello kasher, nella gestione di appalti militari durante la guerra di successione austriaca, e in una fitta rete di mediazioni tra la corte borbonica e gli interessi ebraici internazionali. La vicenda dei Corcos mostra come, accanto a figure di più modesta estrazione, vi fossero anche esponenti di élite rabbinico-commerciali in grado di svolgere funzioni chiave nella ricostruzione della presenza ebraica napoletana.

Accanto a loro si colloca la famiglia Marini, composta da Asdrubale Marini, dalla moglie Consuelo Di Segni, dal cognato Abram Di Segni e dai figli Giacomo e Abraham David, essa rappresenta un esempio di famiglia ebraica medio-borghese con forti competenze mercantili. In particolare, Giacomo Marini si distinse come sensale della dogana per la Nazione ebraica, incarico che gli conferiva un ruolo cruciale nell'intermediazione tra ebrei e cristiani e nella regolazione dei traffici cittadini. La sua vicenda, proseguita anche dopo l'espulsione del

1747 attraverso contenziosi mercantili documentati a Livorno, illustra bene il funzionamento delle reti economiche diasporiche e la centralità della figura dell'intermediario.

Attraverso le storie intrecciate dei Corcos e dei Marini, questo capitolo intende restituire un quadro sfaccettato della presenza romana a Napoli nel contesto della reintegrazione borbonica. Le due famiglie, pur appartenenti a mondi socio-economici differenti, condividono la capacità di adattarsi a un contesto nuovo, di mantenere forti legami con le proprie origini romane e di contribuire in modo significativo alla ricostruzione della vita ebraica nel Regno di Napoli. Le loro esperienze ci permettono di cogliere la varietà e la complessità della diaspora sefardita in Italia meridionale nel XVIII secolo, tra tradizione, mobilità e innovazione.

3.1.2.1. Corcos

La famiglia Corcos affonda le proprie radici nella penisola iberica, con tracce documentarie che risalgono alla fine del XIII secolo, e membri attestati tra Gibilterra e il Marocco⁵²⁰. Il nome, comparso inizialmente in Spagna, divenne familiare nei secoli successivi all'espulsione del 1492, quando i Corcos si dispersero nel bacino del Mediterraneo e, in particolare, in Italia⁵²¹. È proprio nella penisola italiana che la famiglia seppe distinguersi, affermandosi come una delle dinastie ebraiche più rinomate del paese, grazie alla cultura, alla pietà religiosa e al capitale economico accumulato nel corso del tempo⁵²².

L'analisi genealogica consente di comprendere con maggiore profondità il prestigio e la continuità plurisecolare della famiglia Corcos. L'albero genealogico in bianco e nero pubblicato nella *Jewish Encyclopedia* ci consente di ricostruire la discendenza della famiglia a partire dal Medioevo iberico, con i primi membri attestati tra la Spagna del Trecento e il Quattrocento e i rami che si insediarono successivamente nello Stato Pontificio. Questo schema, pur sintetico, conferma la presenza di una linea rabbinica di alto livello, che da Solomon Corcos (attivo nel XV secolo) giunge fino a Hezekiah Manoah Hayyim Corcos (1660–1730), noto in Italia come Tranquillo Vita Corcos⁵²³.

⁵²⁰ Per gli studi sulla presenza degli ebrei in Marocco, si rimanda al saggio di CORCOS David, « The Jews of Morocco under the Marinides », *The Jewish Quarterly Review*, 54, no. 4 (1964), p. 271–287.

⁵²¹ GOTTHEIL Richard, GINZBERG Louis, "Corcos", [jewishencyclopedia.com](https://jewishencyclopedia.com/articles/4647-corcos), <https://jewishencyclopedia.com/articles/4647-corcos>

⁵²² RIGER Paul, *Geschichte Der Juden in Rom*, Volume II, California, Ulan Press, 2012, pp. 101-108.

⁵²³ GOTTHEIL Richard, GINZBERG Louis, "Corcos", [jewishencyclopedia.com](https://jewishencyclopedia.com/articles/4647-corcos), <https://jewishencyclopedia.com/articles/4647-corcos>

Benché lo storico albero genealogico della famiglia presenti alcune incertezze — segnalate, tra gli altri, da Vogelstein e Rieger —, la tradizione storiografica è concorde nel ritenere che tutti coloro che portarono il cognome "Corcos" in Italia discendano da un'unica famiglia originaria. L'origine del nome resta controversa: secondo alcuni studiosi potrebbe derivare dalla città francese di Carcassonne, mentre altre ipotesi lo collegano a un toponimo iberico non ancora identificato con precisione⁵²⁴.

La presenza della famiglia Corcos in Italia si attesta già nel XV secolo. Dopo l'espulsione operata dall'Inquisizione spagnola, alcuni membri della famiglia trovarono rifugio nello Stato Pontificio, dove avviarono floride attività mercantili e bancarie. A Roma, i Corcos si inserirono ai vertici della comunità ebraica, contribuendo alla sua crescita culturale e spirituale durante il periodo del ghetto, che durò dal XVI al XIX secolo⁵²⁵.

Una figura emblematica di questo contesto è il rabbino Tranquillo Vita Corcos (1660–1730), noto anche con il nome ebraico di Hezekiah Manoah Hayyim. Egli fu uno dei più illustri rappresentanti dell'ebraismo romano, sia per la sua formazione rabbinica che per l'attivismo politico e diplomatico che lo vide interlocutore privilegiato del potere pontificio.

Tranquillo Vita Corcos, proveniente da una famiglia di banchieri, si distinse per la sua capacità di mediare tra la comunità ebraica, lo Stato Pontificio e gli altri governi italiani. La sua autorevolezza fu tale da garantirgli un ruolo chiave nella difesa dei diritti comunitari e nell'elaborazione di una visione di modernizzazione dell'ebraismo italiano ispirata ai modelli di Livorno e Venezia. Marina Caffiero⁵²⁶ ha messo in luce, nel suo recente studio, la capacità del rabbino di negoziare con le autorità ecclesiastiche attraverso i memoriali, mentre Attilio Milano⁵²⁷ lo ha definito la figura rabbinica più rappresentativa prodotta dal ghetto romano in tre secoli.

Il legame tra il rabbino Tranquillo Vita Corcos e il Regno di Napoli si concretizza nella figura del nipote Benjamin o Beniamino Corcos, che giunse a Napoli il 15 dicembre 1740. Contrariamente a quanto potrebbe suggerire un primo documento — secondo cui «non fa trattative, ma le concede dalla Nazione Giudaica, per fornire agli ebrei stessi carne a norma

⁵²⁴ GOTTHEIL Richard, GINZBERG Louis, "Corcos", *op. cit.*

⁵²⁵ CAFFIERO Marina, *Il grande mediatore, Tranquillo Vita Corcos un rabbino nella Roma dei papi*, Carocci, Roma, 2019, p. 15.

⁵²⁶ *Ibidem.*

⁵²⁷ MILANO ATTILIO, *Storia degli ebrei in Italia*, Torino, Einaudi, 1968, p. 139.

della loro legge»⁵²⁸ —, il ruolo di Beniamino Corcos nel Regno si rivelò ben più significativo. La sua presenza fu parte integrante della politica di reintegrazione degli ebrei voluta da Carlo di Borbone a partire dal 1740.

Grazie all'intreccio tra ricerca genealogica e indagine archivistica, oggi è possibile affermare con maggiore certezza il legame di parentela tra Tranquillo Vita Corcos (1660–1730), noto anche con il nome ebraico Hezekiah Manoah Hayyim, e Beniamino Corcos (n. Roma, 1718), che risulta essere suo nipote diretto. L'albero genealogico a colori elaborato da Michael Gasperoni (fig. 2 - Albero genealogico della famiglia Corcos: Michaël Gasperoni, *Atlante digitale della popolazione ebraica italiana (1500-1900)*), basato sui registri civili ed ebraici di Roma, documenta infatti che Beniamino era figlio di Samuel Corcos (1687–1713) e di Perla Tedesco, ed era dunque nipote di Tranquillo Vita per linea paterna.

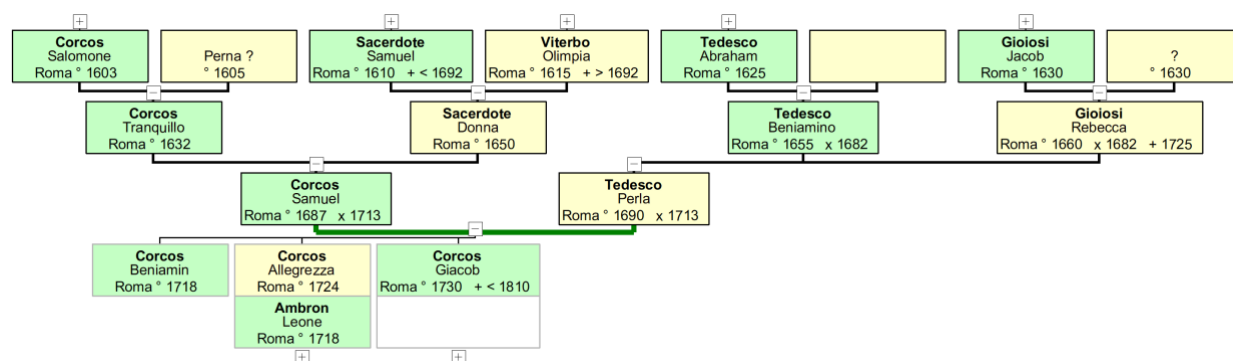


Figura 2 Albero genealogico della famiglia Corcos: Michaël Gasperoni, *Atlante digitale della popolazione ebraica italiana (1500-1900)*.

Questa ricostruzione genealogica chiarisce definitivamente l'identità di Beniamino, distinguendolo dagli altri omonimi presenti nella famiglia, e consente di collocarlo con precisione all'interno di una dinastia ebraica di spicco che intrecciava legami con i Tedesco, i Gioiosi e i Sacerdote⁵²⁹. Tale chiarezza genealogica rafforza il quadro storico del suo ruolo a

⁵²⁸ Nota di tutti gli ebrei che hanno stabilito la residenza in questa fedelissima città, con la distinzione dei giorni in cui vi sono arrivati, dei Nomi e dei Cognomi della patria della famiglia dei servi e delle loro professioni, facoltà e negoziazione, 28 agosto 1741, ASN/ME, f. 4402 n. 19.

⁵²⁹ Vi sono altri due Benjamin presenti nell'albero genealogico in bianco e nero della jewish encyclopedia. Il primo è il Beniamino padre di Solomon e Raphael, nati rispettivamente nel 1722 e nel 1723, con cui nel 1738 risulta aver ottenuto a Roma una licenza per l'apertura di una fabbrica di minerali e coloranti, vd. Licenza per la fabbricazione di coloranti e minerali, 25 novembre 1738, Archivio di Stato di Roma d'ora in poi ASR, Camerale I, n°642. Il secondo è il Beniamino padre di Mathias, nato nel 1715, di cui non si hanno più notizie e che potrebbe essere scomparso prematuramente, vd. GOTTHEIL Richard, GINZBERG Louis, "Corcos", jewishencyclopedia.com, <https://jewishencyclopedia.com/articles/4647-corcos>

Napoli, mostrando come egli fosse il naturale erede di una lunga tradizione rabbinica e finanziaria maturata nella comunità romana.

I documenti dell'Archivio di Stato di Napoli rivelano che l'arrivo di Beniamino Corcos fu legato al progetto di fondazione di una compagnia commerciale per la lavorazione e il commercio del corallo, insieme ad altri ebrei italiani e cattolici⁵³⁰. Tra questi si distinse l'ebreo piemontese Moisè Sacerdote, originario di Casale Monferrato, il quale giunse a Napoli il 10 maggio 1741⁵³¹.

Sacerdote non solo partecipò alla formazione della compagnia, ma fu protagonista di un'intensa attività diplomatica e commerciale volta a ottenere appalti e concessioni pubbliche. Le lettere scambiate con Paolo Montini e Giuseppe Sebastiani, databili tra febbraio e giugno del 1741, testimoniano il ruolo strategico ricoperto da Sacerdote, il quale si trattenne nella capitale borbonica proprio per consolidare rapporti, promuovere negozi e offrire servizi alla corona⁵³².

Egli fu riconosciuto come uomo di fiducia non solo per la sua esperienza nel commercio, ma anche per il legame con importanti famiglie ebraiche del Piemonte e del Levante, e per il sostegno offerto da esponenti dell'élite cattolica filoborbonica⁵³³.

Sacerdote era al centro di una fitta rete internazionale di contatti, che includeva commercianti cristiani e ebrei di Modena, Ferrara, Torino, ma anche Londra e Amsterdam. Paolo Montini, nelle sue numerose lettere, fa riferimento a soggetti come Gabriel Lopez Pincheiro, un ebreo portoghese di Londra con cui si trattava la partecipazione alla compagnia del corallo e alla gestione dei tabacchi⁵³⁴. Altri personaggi centrali furono i negozianti milanesi, le famiglie Gioiosa e Fasoli di Roma, e il banchiere Pietro Antonio Chino⁵³⁵. Le testimonianze epistolari dimostrano che molti di questi interlocutori erano disposti a investire nella nuova impresa da fondare a Napoli, attratti dalla stabilità borbonica e dal favore mostrato dalla corte verso la Nazione ebraica.

Questo progetto fu sostenuto da Paolo Montini, amministratore della corona napoletana per gli affari commerciali con Roma, e protetto da esponenti di primo piano della corte

⁵³⁰ ANS/ME f. 4402 n.19.

⁵³¹ *Ibidem*.

⁵³² Foglio sparso, ASN/ME f. 4402

⁵³³ *Estratto di lettera di Paolo Montini*, 18 aprile 1741, ASN/ME f. 4402

⁵³⁴ *Estratto di Lettera di Paolo Montini*, 8 aprile 1741, ASN/ME f. 4402.

⁵³⁵ *Ibidem*.

borbonica, come il cardinale Troiano Acquaviva d'Aragona, protettore del regno di Napoli e di Sicilia⁵³⁶ dal 1737⁵³⁷, e il duca di Salas, José Joaquín Guzmán de Monteleagre.

Beniamino Corcos si recò a Roma nel marzo del 1741 per trattare la formazione della compagnia, coinvolgendo Angelo Carasale, noto architetto del Teatro San Carlo e della Reggia di Capodimonte, che fu proposto come intermediario per l'insediamento del progetto⁵³⁸. Le lettere scambiate tra Montini, Sebastiani e Acquaviva attestano un intenso scambio epistolare e diplomatico volto a garantire la riuscita dell'iniziativa⁵³⁹. La richiesta ufficiale di Corcos per l'apertura della compagnia di corallo fu accompagnata da un'appassionata supplica alla corte perché il colonnello Carasale ricevesse un dispaccio regio che ne certificasse l'appoggio ufficiale.

Parallelamente, Beniamino Corcos e Tranquillo Vita Corcos si fecero promotori della questione del macello ebraico a Napoli⁵⁴⁰. Gli ebrei, a causa della proibizione legata alla loro religione, non possono mangiare certe parti degli animali come fanno i cristiani, guidati dalla legge di Gesù Cristo. E' quindi necessario che abbiano un proprio macello, in modo da evitare che il macellaio commetta un errore nel tagliare alcune parti degli animali, costringendo così la carne ad essere completamente buttata⁵⁴¹.

Essi richiesero la concessione per l'apertura di un macello conforme alle norme alimentari ebraiche, basandosi sul capitolo XXIV dell'editto reale che concedeva alla Nazione Giudaica la possibilità di vendere carne kasher. Pietro Contegna, delegato della Nazione,

⁵³⁶ Dal XIII secolo al 1964, un cardinale protettore era un cardinale a cui veniva chiesto di esercitare una speciale sollecitudine a favore di un ordine o di un istituto religioso, di una confraternita o di una nazione, di un regno. Per la comprensione della ruolo e della nomina del cardinale protettore e al suolo che quest'ultimo ricopriva, si rimanda al lavoro di FORLIVESI Marco, *Scotistarum principes. Bartolomeo Mastri (1602-1673) e il suo tempo*, Roma, Centro studi antoniani, 2002).

⁵³⁷ Troiano Acquaviva d'Aragona fu un prelato favorevole alla Spagna borbonica. Filippo V lo nominò ambasciatore di Spagna presso la Santa Sede nel maggio 1735. Divenne protettore dei regni di Napoli e di Sicilia nel 1737, poi co-protettore della Spagna dall'aprile 1743. (RICCI Roberto, « I cardinali Francesco e Troiano Acquaviva d'Aragona nella cultura di corte del Settecento romano », *Diplomacy and the Aristocracy as Patrons of Music and Theatre in the Europe of the Ancien Régime*, edited by I. Yordanova and F.Cotticelli, *Cadernos de Queluz*, vol. II, Wien, Hollitzer, 2019, pp. 190-200.

⁵³⁸ TUFANO Roberto, *Verso la giustizia produttiva...*, op. cit., p. 203-207.

⁵³⁹ Paolo Montini al cardinale Acquaviva, 13 marzo 1741, tradotto dallo spagnolo, ASN/ME f. 4402.

⁵⁴⁰ Per l'introduzione di un macello ebraico, 23 agosto 1741, ASN/ME f. 4402 n°25.

⁵⁴¹ La legge mosaica, interpretata dai rabbini, stabilisce che gli animali destinati al consumo devono essere macellati secondo il metodo tradizionale noto come Sheḥiṭah. Questo richiede un coltello perfettamente affilato e liscio, che deve essere utilizzato per tagliare rapidamente la gola dell'animale, interessando sia l'esofago che la trachea. Sebbene chiunque possa effettuare la Sheḥiṭah, è consueto nominare un macellaio professionista, o "shoḥet", che deve essere ben informato e religioso. Prima e dopo la macellazione, il macellaio deve verificare che il coltello non presenti ammaccature o irregolarità; se il coltello risulta danneggiato durante la macellazione, la carne diventa ritualmente non idonea al consumo Jewish Encyclopedia BEDIKAH, ("examination," "investigation," in ritual law) di Kaufmann Kohler, Bernard Drachman.

sostenne l'iniziativa, evidenziando l'importanza del macello per la coesione della comunità e per evitare scandali tra cristiani ed ebrei durante le festività religiose⁵⁴².

La partecipazione di Corcos e Sacerdote si estese anche alla guerra di successione austriaca (1740-1747), durante la quale furono incaricati di approvvigionamenti militari: pane, orzo, muli, carrozze, ospedali da campo e altri materiali utili all'esercito spagnolo di stanza in Lombardia. La loro capacità logistica e i legami con la Francia ne fecero interlocutori cruciali per la monarchia borbonica⁵⁴³.

Un ulteriore elemento che testimonia l'importanza e l'influenza della famiglia Corcos è rappresentato dalla concessione ottenuta nel 1741 da Papa Benedetto XIV, che prorogò per 18 anni il monopolio familiare sull'affitto dei letti per i soldati della Seconda Compagnia di Castel Sant'Angelo⁵⁴⁴. Tale privilegio, già concesso a Tranquillo Vita Corcos da Benedetto XIII nel 1725 e rinnovato da Clemente XII nel 1735, fu riconfermato in virtù del legame diretto con il defunto rabbino e in continuità con la tradizione familiare di servizio alla Santa Sede.

Dai documenti risulta evidente come l'insediamento dei Corcos nel Regno di Napoli non fu un episodio isolato, ma parte di un progetto politico ed economico più ampio, sostenuto dal governo borbonico e intrecciato con gli interessi internazionali del tempo. L'attivismo di Benjamin Corcos, la rete di contatti con banchieri e negozianti ebrei e cristiani di Roma, Modena, Ferrara, Torino, Londra e Amsterdam, nonché l'appoggio costante di Paolo Montini e di altri funzionari, mostrano chiaramente come la famiglia Corcos fosse al centro di un complesso disegno di mediazione, sviluppo economico e riorganizzazione comunitaria.

Come ha osservato Yosef Hayim Yerushalmi, una costante della storia politica degli ebrei è stata la ricerca di un rapporto diretto con il potere sovrano, evitando la dipendenza da funzionari o intermediari⁵⁴⁵. Tuttavia, nel caso del reintegro degli ebrei nel Regno di Napoli sotto Carlo di Borbone, questa aspirazione si confrontò con i limiti imposti dal contesto politico e sociale. Benjamin Corcos, figura centrale di questa fase, agì non direttamente alla corte, ma attraverso intermediari cristiani come Paolo Montini, che negoziavano con la monarchia. Tale mediazione indiretta evidenzia come, in alcuni casi, le minoranze ebraiche dovettero adattarsi

⁵⁴² *Petizione di Benjamin e Tranquillo Corcos*, 7 ottobre 1741, ASN/ME f. 4402.

⁵⁴³ Documento sparso del 12 aprile 1741, ASN/ME f. 4402.

⁵⁴⁴ Strumento e chirografo che proroga per 18 anni l'affitto dei letti dei soldati, concesso dalla RCA agli ebrei Benjamin e Tranquillo Corcos, 31 maggio 1743, ASR, Soldatesche e Galere, Busta 667 (1740 – 1743).

⁵⁴⁵ YERUSHALMI Yosef Hayim, *Servitori di re e non servitori di servitori. Alcuni aspetti della storia politica degli ebrei*, Firenze, Giuntina, 2013.

a un modello politico meno autonomo, e come la realpolitik potesse prevalere sull'ideale della relazione privilegiata con il sovrano.

3.1.2.2. Marini

L'origine del cognome Marino, o Marini, potrebbe essere legata alla provincia di Roma, in particolare alla località di Marino, situata sulle pendici dei colli Laziali, vicino al lago di Albano. Durante il XV secolo, questa area era sotto l'influenza della famiglia Colonna e fu coinvolta in importanti conflitti, come quello tra i Colonna e Papa Sisto IV. Anche se non ci sono fonti documentarie dirette riguardanti le prime comunità ebraiche nella zona, l'uso della specificazione "da Marini" per alcuni ebrei attivi a Velletri e a Roma suggerisce l'esistenza di un insediamento ebraico a Marino, il che porta a supporre che il cognome possa avere origini antiche legate a questa area⁵⁴⁶.

Dalle ricerche effettuate le diverse famiglie Marini appaiono tutte riunite all'interno del fondo legato alla Scuola del Tempio⁵⁴⁷. Tuttavia, gli archivi della comunità ebraica romana non forniscono informazioni antecedenti alla seconda metà del Settecento, limitandone l'indagine⁵⁴⁸.

La famiglia Marini, trasferitasi a Napoli dal ghetto romano il 25 marzo 1740, affonda le proprie radici nell'ebraismo romano del XVII secolo. L'albero genealogico (fig. 3. - Albero genealogico della famiglia Marini: Michaël Gasperoni, *Atlante digitale della popolazione ebraica italiana (1500-1900)*) testimonia un lignaggio consolidato: Rabbi Abramo Marini (n. ca. 1618) e Giuditta Castelnovo trasmisero il cognome a David Marini (n. ca. 1645), sposato

⁵⁴⁶ Durnate la fine del Quattrocento, diversi atti notarili romani facevano riferimento individui, con l'indicazione prima di "olim de Mareno" (ovvero provenienti da Marino) e successivamente semplicemente "de Mareno". Le fonti di queste informazioni sono documenti storici custoditi nella Biblioteca Comunale di Velletri e nell'Archivio di Stato di Roma, come evidenziato degli studi di Anna Esposito sul tema degli ebrei a Marino durante il pontificato di Sisto IV, ESPOSITO Anna, « Prestatori ebrei a Marino alla fine del Quattrocento. Nuove Testimonianze », *La rassegna mensile di Israel*, vol. 67, no. 1/2, 2001, pp. 265–74.

⁵⁴⁷ Il luogo che ospitava la Scuola del Tempio, insieme alle altre sinagoghe romane, è conosciuto come piazza delle Cinque Scole. Questa piazza rappresentava un centro vitale per le tradizioni e le pratiche della comunità ebraica di Roma. Tra le sinagoghe presenti, la Scuola del Tempio era una delle due dedicate agli ebrei residenti a Roma prima delle migrazioni del 1492, affiancata dalla Scuola Nova. Le altre sinagoghe, la Scuola Catalana e la Scuola Castigliana, erano destinate agli immigrati spagnoli, mentre la Scuola Siciliana accolto quelli provenienti dalla Sicilia. La Scuola del Tempio, quindi, svolgeva un ruolo cruciale nel preservare e trasmettere le tradizioni degli ebrei romani autoctoni. (Caviglia Stefano, *La storia delle Cinque Scole di Roma*, 16, 11, 2021, shalom.it <https://www.shalom.it/roma-ebraica/la-storia-delle-cinque-scole-di-roma-b1105201/>)

⁵⁴⁸ Lettera "M" Scuola del tempio, ASCER/Archivio Storico Comunità Ebraica Roma. I seguenti registri sono ordinati alfabeticamente e riportano le seguenti informazioni: numero d'ordine, nomi, data di nascita, professione e, dove possibile, i nomi della moglie e dei figli.

The genealogical chart illustrates the lineage of the Marini family. It begins with Marini Rabbi Abramo (Roma ° 1618 x < 1666) and Castelnuovo Giuditta (Roma ° 1620 x < 1666). Their son, Marini David (Roma ° 1645 x 1679), is the starting point for the highlighted lineage. David's wife is Bisesse Laura (Roma ° 1645 x 1679). Their daughter, Marini alias Astrugo Asdrubale (Roma ° 1685 x 1712 + > 1740), is married to Di Segni Consola (Roma ° 1690 x 1712). This couple has two sons: Marini Jacob (Roma ° 1716) and Marini Abraham (Roma ° 1724). The chart also shows other branches, including Bisesse Astrugo (Roma ° 1602) and Di Segni Isaac (Roma ° 1630), but these are not part of the highlighted lineage.

Asdrubale Marini (detto anche Astrugo), nato intorno al 1680, consolidò ulteriormente il prestigio familiare sposando nel 1712 Consola Di Segni, esponente di una delle più antiche famiglie ebraiche del Lazio. Da questa unione nacquero, tra gli altri, Giacomo (1716) e Abraham David (1724), i due figli che, al momento del loro arrivo a Napoli avevano rispettivamente 24 e 16 anni⁵⁴⁹, avrebbero giocato un ruolo di primo piano nel trasferimento e nell'integrazione della famiglia nel Regno di Napoli. Questa genealogia colloca i Marini in una rete di parentele che univa famiglie di antica tradizione rabbinica e mercantile, dimostrando come il radicamento nella comunità romana costituisse il presupposto per il loro successivo protagonismo economico nel contesto napoletano.

⁵⁴⁹ *Nota di tutti gli ebrei che hanno fissato il loro domicilio in questa fedelissima Città...* 28 agosto 1741, ASN/ME f. 4402, n° 16/1. Ci è possibile confermare la presenza della famiglia Marini all'interno del ghetto romano, nella piazza delle scole, con l'aggiunta del dettaglio dell'età dei figli, grazie al lavoro di GROPPI Angela, *Gli abitanti del ghetto di Roma. La Descriptio Hebreorum del 1733*, Roma, Viella, 2014, pp. 197-198.

193

Il 20 agosto 1740, il consiglio di commercio valutò la proposta di nomina di Giacomo Marini a sensale, concentrandosi sulla sua richiesta di ottenere l'incarico di pubblico mezzano della Nazione ebraica, ruolo che avrebbe formalizzato e facilitato i contratti sia tra membri della comunità ebraica che tra ebrei e cristiani, promuovendo un'interazione commerciale regolamentata e inclusiva tra le diverse comunità religiose⁵⁵¹.

Dal documento emerge una chiara manifestazione di consenso poiché “riconosce in tal soggetto tutte le qualità requisite per esercitare tale impiego” aggiungendo che tale nomina potrebbe rappresentare un invito allettante per gli ebrei a giungere nella città di Napoli:

Come per ammaestrarli ad arrivo loro degli usi e del commercio del paese che ci sia a uno di loro che possa maneggiare pubblicamente gli affari della negoziazione della città, che quel soggetto (Marino) è ben veduto da tutti gli ebrei qui residenti⁵⁵².

Il sensale era un professionista dal duplice ruolo: da un lato operatore privato, dall'altro pubblico ufficiale. Questo duplice ruolo richiedeva una regolamentazione legale rigorosa necessaria per tutelare gli interessi dei privati che usufruivano dei suoi servizi e perché le certificazioni che il sensale forniva consentivano alle autorità pubbliche di monitorare le transazioni commerciali, facilitando così l'imposizione delle tasse. Il ruolo dell'intermediario finanziaria si conferma essere un elemento cruciale per comprendere il potenziale network nello studio della storia ebraica sefardita dell'epoca moderna. Questi intermediari non solo facilitavano le tradizioni economiche, ma contribuivano anche a creare legami sociali e culturali

⁵⁵¹ Consiglio di Commercio 20 agosto 1740, ASN/ME f. 4401 n°11. Il termine "sensale" presenta diverse etimologie discusse dagli studiosi. Una delle interpretazioni più diffuse fa riferimento alla langue araba, suggerendo che "sensale" potrebbe derivare dall'arabo "simsâr", termine che designava il mediatore commerciale nei porti del Levante. Questo legame implicherebbe che i sensali, come mediatori, avessero un ruolo cruciale nel facilitare scambi commerciali e negoziazioni, "Sensale" treccani.it <https://www.treccani.it/vocabolario/sensale/>. D'altra parte, un'altra visione ricorre all'origine latina del termine, riconducendolo a "censualis-em", che si riferiva a un ufficiale incaricato del censo. In questo contesto, si ipotizza che tale figura, in virtù della sua funzione di esperto valutatore dei beni, potesse essere chiamata a svolgere il ruolo di mediatore in transazioni di vendite o permuta di terreno. Queste due etimologie riflettono aspetti diversi della figura del sensale: da un lato, la connessione con il commercio su scala internazionale, tipica dei mercati del Levante, e dall'altro, l'importanza della valutazione e della stima dei beni, fondamentale nel contesto delle transazioni locali. Analizzare il termine "sensale" nelle sue pluralità etimologiche offre una visione più ricca del ruolo di questo mediatore nella società, evidenziando come fosse un ponte tra culture e pratiche commerciali diverse, in particolare durante il periodo delle riforme a Livorno, vd. ADDOBATI Andrea, « Le molte teste dell'Idra: i sensali livornesi nell'età delle riforme », *Aux bords des institutions. À propos du «commerce actif» en Méditerranée à l'époque moderne*, sous la direction de CALAFAT Guillaume et SALVEMINI Biagio, Rome, Mélanges de l'École française de Rome - Italie et Méditerranée modernes et contemporaines, 127-1, 2014, pp. 2-27.

⁵⁵² *Ibidem*, pp. 2-3.

all'interno delle comunità e tra di esse, giocandolo significativo nell'integrazione nella mobilità economica degli ebrei sefarditi nel contesto più ampio della società del XVIII secolo⁵⁵³.

Giacobo Marini, esperto in mercanzie e cambi, con una perfetta padronanza della lingua italiana, si proponeva come un abile intermediario per la Nazione ebrea grazie alle sue competenze nel commercio e nella comunicazione che lo rendevano figura ideale per questo ruolo⁵⁵⁴. La sua abilità non passò inosservata: Francesco Ventura e Pietro Contegna, riconoscendo il suo valore, avviarono una serie di comunicazioni che culminarono con una nomina da parte del re Carlo di Borbone. Nell'ottobre del 1740, a seguito di queste intercessioni:

[...] concediamo a voi, Giacomo Marino, la facoltà e la licenza di esercitare l'ufficio di mezzano, e di sensale in tutti li negozi che saranno trattati o fra ebreo ed ebreo o fra ebreo e cristiano con condizione però che resti in libertà così delli suddetti ebrei, come degli suddetti cristiani di valersi ancora di un sensale, e di un mezzano cristiano quando ciò chiedesse il vantaggio e il beneficio delli traffici loro. Incarichiamo a voi, Giacomo Marino, di esercitare un tale importante ufficio con tutta quella fedeltà e puntualità che finora si è sperimentata nella vostra persona⁵⁵⁵.

Questo riconoscimento ufficiale non solo sancì il suo ruolo di rilievo all'interno della comunità ebraica, ma testimoniò anche la fiducia riposta nelle sue competenze da parte delle autorità locali, sottolineando l'importanza cruciale degli intermediari commerciali nel panorama economico del Regno.

Nella seconda metà del Settecento, le operazioni commerciali di Giacomo Marini si intrecciano a Livorno all'interno di una significativa controversia che coinvolge l'ebreo Anselmo Archivolti⁵⁵⁶. Questo conflitto ruota attorno alla gestione e vendita di balle di stoffa importate dall'Inghilterra, un aspetto che illumina le pratiche commerciali del periodo e le capacità richieste agli intermediari.

Durante il XVIII secolo, Livorno si affermava come un importante centro marittimo e commerciale nel Mediterraneo, caratterizzato da un intenso scambio di merci e culture. In questo contesto, intermediari come Marini svolgevano un ruolo decisivo non solo nel facilitare

⁵⁵³ Per un approfondimento sul ruolo dell'intermediario finanziario e sul significativo contributo dell'intermediazione nella creazione di network vd ANDREONI Luca, ONGARO Giulio, « Mercanti di ultima istanza? Ebrei e commercio del grano in Adriatico (XVIII secolo) », *Mediterranea ricerche storiche*, n°55, Anno XIX, 2022, pp. 453-472.

⁵⁵⁴ Documento sparso, Supplica di Giacobbe Marini, agosto 1740, ASN/ME f. 4401.

⁵⁵⁵ Documento sparso, Concessione patente di Sensale, 27 settembre 1740, ASN/ME 4401.

⁵⁵⁶ Istanza di Iacob Marini contro Anselmo Archivolti per mancato pagamento di una partita di mercanzia, 28 settembre 1756, ACIL/Atti civili, filza 204, foglio 85.

le vendite, ma anche nel districarsi tra le diverse complessità giuridiche, ruolo che richiedeva di possedere una certa capacità diplomatica.

Un documento del 28 settembre 1756, redatto da Giovenale Benedetti, attesta che le merci giunte nel porto di Civitavecchia, presso Roma, furono aperte dall'ebreo Baraffael, destinatario delle stoffe, e si trovarono in ottime condizioni⁵⁵⁷. Archivolti e la sua compagnia confermano la vendita di “cinquantasei pezze di cammellotti d’Inghilterra per 38/39 iardi” a Marini, e “pezze tredici e un ottava pezza con 4 percento di sconto”⁵⁵⁸.

Un aspetto interessante di questa vendita è che, nel caso in cui la merce non avesse soddisfatto il signor Baraffael, egli avrebbe potuto restituirla attraverso Marini senza alcuna difficoltà, evidenziando la flessibilità e i servizi post-vendita che gli intermediari garantivano⁵⁵⁹. Inoltre, c'era la possibilità che Baraffael decidesse di tenere metà delle stoffe per uso personale, mentre l'altra metà sarebbe stata venduta a Roma tramite contatti fidati. Questo sistema di vendita, in cui la merce rimaneva temporaneamente sotto la gestione di Archivolti, dimostra quanto fosse importante instaurare fiducia nel commercio, nonché la necessità di relazioni solide tra venditori e compratori.

La ricostruzione della controversia tra Giacomo Marini e il mercante Archivolti, documentata tra il novembre 1756 e il gennaio 1757, offre un caso emblematico delle difficoltà insite nelle transazioni commerciali del tempo. Il contenzioso nacque in seguito alla consegna di stoffe a Civitavecchia che, al momento del controllo doganale, risultarono danneggiate e

⁵⁵⁷ *Ivi* p. 6. La famiglia Baraffael è una storica dinastia del ghetto di Roma, oggi estinta, che ha avuto un ruolo significativo come banchieri e mercanti nel commercio di spezie con paesi come Olanda, Inghilterra e Francia. Trasferitasi a Roma negli ultimi decenni del Seicento, la famiglia si distinse rapidamente per la sua prosperità: nel 1716, riportava un reddito impressionante di 13.000 scudi. Nel corso del XVIII secolo, la loro ricchezza continuò ad aumentare, consentendo ai Baraffael di accumulare circa un quinto delle ricchezze totali degli ebrei del ghetto romano. Tra le principali fonti di guadagno della famiglia vi era il commercio di stoffe pregiate, che non solo rappresentavano un'attività economica fiorente, ma anche un simbolo di identità culturale. Annoverati tra i benefattori, i Baraffael donavano generosamente tessuti alla loro scuola, la Scuola Nova, manifestando così un forte senso di appartenenza e rispetto verso la comunità ebraica. Oggi, questi preziosi tessuti sono esposti nel museo ebraico di Roma, testimoniando l'eredità culturale e storica di una famiglia che ha lasciato un'impronta duratura nel tessuto sociale ed economico della città, cfr. PAVONCELLO PIPERNO Celeste, GRENGA Giovanna, « From Ketubot to Dowry Pacts », *Antique Roman Ketubot The marriage contracts of the Jewish Community of Rome*, a cura di MELASECCHI Olga, SPAGNOLETTA Amedeo, Roma, Campisano Editore, 2018, pp. 67-72.

⁵⁵⁸ Istanza di Iacob Marini contro Anselmo Archivolti per mancato pagamento di una partita di mercanzia, 28 settembre 1756, ACIL/Atti civili, filza 204, foglio 85, pagina 6. La iarda (in inglese: yard) è un'unità di misura per la lunghezza che non è inclusa nel Sistema internazionale di unità. Appartiene al Sistema imperiale ed è ancora in uso nei paesi di cultura anglosassone, come il Regno Unito e gli Stati Uniti. Una iarda equivale a 0,9144 metri ed è pari a 3 piedi, ossia 36 pollici. In passato, era suddivisa, seguendo un metodo binario, in 2, 4, 8 e 16 parti, denominate rispettivamente mezza iarda, span, finger e nail, “Yard” [britannica.com https://www.britannica.com/science/yard](https://www.britannica.com/science/yard).

⁵⁵⁹ Istanza di Iacob Marini contro Anselmo Archivolti per mancato pagamento di una partita di mercanzia, 28 settembre 1756, ACIL/Atti civili, filza 204, foglio 85.

difformi rispetto all'ordinativo: presentavano macchie evidenti e differenze cromatiche tali da comprometterne la commerciabilità⁵⁶⁰. La perizia dello stimatore doganale confermò i danni, complicando il pagamento delle imposte e accendendo la disputa tra le parti. Nonostante la disponibilità di Archivolti a concedere una dilazione di pagamento, Marini sollevò la questione della responsabilità per le merci difettose, spingendo verso una risoluzione che avrebbe rimandato agli accordi futuri la gestione della controversia⁵⁶¹. L'atto del 30 gennaio 1757, in cui i compratori sospesero temporaneamente il ricorso, manifesta la volontà di evitare una rottura definitiva, mantenendo aperto uno spazio di negoziazione fondato sulla fiducia e sul rispetto reciproco.

Oltre al valore documentario della vicenda in sé, questa disputa ci permette di proseguire la ricostruzione della storia familiare di Giacomo Marini anche oltre la data cruciale dell'espulsione degli ebrei dal Regno di Napoli nel 1747. In questo senso, il valore delle fonti giudiziarie e commerciali non risiede tanto nella loro prossimità temporale all'evento dell'espulsione, quanto nella loro capacità di restituire le traiettorie biografiche e relazionali di individui e famiglie coinvolti nella diaspora sefardita. La controversia Marini–Archivolti, con le sue implicazioni legali e pratiche, illumina anche il ruolo essenziale del sensale quale figura mediana tra le parti, garante di equità e buon esito nelle transazioni, e rappresenta un esempio concreto di come l'attività economica e le reti di fiducia continuassero a operare anche dopo una frattura storica tanto profonda.

3.1.3. Ebrei senigalliesi: I Galligo tra mediazione politica e marginalità strutturale

Nel grande esperimento di reinsediamento ebraico promosso da Carlo di Borbone nel 1740, gli ebrei provenienti da Senigallia rivestirono un ruolo tutt'altro che secondario. Se Livorno offriva l'archetipo della Nazione ebraica organizzata, economicamente integrata e amministrativamente autonoma, l'inserimento del gruppo senigalliese rappresentava una declinazione diversa e più fragile del paradigma sefardita nel Regno di Napoli. A guidare questa esperienza fu Uria Jacob Galligo, figura di primo piano non solo per i suoi contatti diretti con la corte borbonica, ma anche per la sua rete familiare e per la capacità di presentarsi come mediatore tra interessi comunitari e ragion di Stato.

⁵⁶⁰ 26 novembre 1756, ACIL/Atti civili 1756, filza 204, foglio 85 pagina 8.

⁵⁶¹ Raniero Gabrielli scrivano, 26 novembre 1756, ACIL/Atti civili 1756, filza 204, f. 85 p. 12.

L'approccio di Galligo e dei suoi collaboratori appare emblematico di un'élite ebraica interregionale — collegata ad Ancona, Roma e Livorno — capace di inserirsi nei meccanismi della diplomazia borbonica e di interpretare le aspettative di un sovrano alla ricerca di soggetti utili alla modernizzazione economica del Regno. Eppure, proprio nella parabola del gruppo senigalliese si colgono le ambiguità del progetto di reintegro: la retorica dell'utilità economica, il confronto — spesso impari — con la centralità organizzativa della Nazione livornese, la necessità di mediazioni personali per accedere ai benefici promessi.

Attraverso l'analisi prosopografica del gruppo senigalliese, questo capitolo ricostruisce una rete di attori che, pur animati da ambizione e pragmatismo, si trovarono spesso a mediare tra l'aspettativa dell'integrazione e la realtà della marginalizzazione. L'esperienza di Uria Galligo, dei suoi interlocutori cristiani come il conte Fagnani, e dei suoi sodali ebrei — dal Levante come dal Centro Italia — rivela una traiettoria diasporica peculiare, capace di generare canali politici e giuridici propri, ma al tempo stesso vulnerabile all'instabilità del quadro normativo e all'asimmetria di potere con le più solide comunità sefardite mediterranee.

Il cognome di questa antica famiglia, che si ritrova anche nelle forme Gallichi, Galligo e Galligo, deriva — secondo lo storico Samuele Schaerf — dal nome di un fiume spagnolo, dove molti ebrei annegarono durante l'Inquisizione⁵⁶². I sopravvissuti, in ricordo dell'eccidio, avrebbero preso il suo cognome. Cassuto, invece, non crede a questa spiegazione e ritiene che il cognome Galligo derivi senza dubbio dall'antica Gallia, da cui gli ebrei furono espulsi nel 1394⁵⁶³, spostandosi attraverso il Piemonte e i Savoia fino a varie città italiane⁵⁶⁴.

È verosimile che Uria e Laudadio Galligo, ebrei senigalliesi attivi a Napoli dal 1739 (quindi prima del proclama del 3 febbraio 1740 sulla la riammissione degli ebrei nel Regno di Napoli), discendessero da quel medesimo ceppo da cui provenivano importanti rabbini e studiosi, tra cui Simchà Allegra Galligo, figlia di Isaac Galligo de Senigallia al quale nel 1744 furono attribuiti "Inni e canti ebraici"⁵⁶⁵.

⁵⁶² PAVONCELLO, Nello, *Inni e canti ebraici attribuiti a simchà Galligo di Senigallia*, « La rassegna mensile di Israel », vol. 35, n. 3, 1969, p. 169.

⁵⁶³ Carlo VI decretò l'espulsione degli ebrei dal regno di Francia il 17 settembre 1394. I debitori cristiani avevano un mese di tempo per saldare i propri debiti e riscattare i pegni detenuti dagli ebrei, prima che questi fossero confiscati dal Tesoro reale. A partire da novembre, alcune centinaia di ebrei furono effettivamente espulsi dal regno, vd. TOLAN John, « Des expulsions à l'Expulsion », *Histoire juive de la France*, sous la direction de GOLDBERG Sylvie Anne, Paris, Albin Michel, 2023, p. 215).

⁵⁶⁴ PAVONCELLO, Nello, *Inni e canti ebraici attribuiti a simchà Galligo di Senigallia...*, *op. cit.*, p.165.

⁵⁶⁵ PAVONCELLO, Nello, *Inni e canti ebraici attribuiti a simchà Galligo di Senigallia...* *op. cit.*, pp. 164–170.

Uria Jacob Galligo, nato a Senigallia nel 1682, sposò Stella Stella di Livorno nel 1708, da cui ebbe quattro figlie. Laudadio, nato nel 1696, si trasferì con lui a Napoli e sposò una cugina, Diamante Galligo. Dalle loro unioni si consolidarono legami con la famiglia Volterra, attraverso i matrimoni di Bonaventura Galligo e Giustina Galligo. Anche Rosa, Isaac e Ricca Galligo strinsero legami con famiglie ebraiche influenti, benché senza discendenza. Questi intrecci genealogici mostrano una strategia coerente di consolidamento familiare e patrimoniale (fig. 4. Albero genealogico della famiglia Galligo).

Nonostante il ruolo di primo piano ricoperto da Uria Jacob Galligo nelle trattative per il reinsediamento ebraico nel Regno di Napoli, è significativo che egli non si stabilì mai in modo stabile nella capitale borbonica. Diverse ipotesi, supportate dalla documentazione coeva, possono spiegare questa scelta. In primo luogo, Galligo appare chiaramente non come un mercante nel senso stretto del termine, bensì come un mediatore politico-finanziario, incaricato di rappresentare gli interessi della comunità senigalliese e di negoziare con le autorità napoletane. In tal senso, il suo profilo era affine a quello di altri esponenti delle élites ebraiche interregionali, che preferivano mantenere mobilità e autonomia anziché legarsi a una sede fissa.

In secondo luogo, Galligo era profondamente coinvolto in affari di notevole rilevanza con Roma e con le Università ebraiche delle Marche — come attestano i documenti del Fondo Senigallia della Biblioteca dell'ebraismo italiano tra il 1741 e il 1765 — e si occupava di negoziazioni delicate che richiedevano la sua presenza a Urbino, Pesaro, Ancona e Senigallia⁵⁶⁶. L'impegno in questi contesti rappresentava non solo un'alternativa economicamente vantaggiosa, ma anche una missione politico-amministrativa di rilievo, che rafforzava il suo ruolo di rappresentante di una comunità ebraica ben strutturata e radicata, ma al tempo stesso esposta alle pressioni del contesto regionale pontificio.

È inoltre plausibile che la sua partecipazione al progetto napoletano fosse concepita sin dall'inizio in termini di mediazione temporanea e strategica, più che come un tentativo personale di reinsediamento. Galligo, sostenuto dall'Università di Senigallia, si fece carico della trattativa iniziale con la corte borbonica nel 1739–1740, ma non accompagnò il gruppo nella fase esecutiva dell'insediamento a Napoli, dove mancò di fissare domicilio, aprire bottega o assumere incarichi duraturi. Non a caso, negli stessi anni lo si ritrova attivamente impegnato nella difesa degli interessi economici e simbolici della propria comunità di origine:

⁵⁶⁶ Biblioteca Nazionale dell'Ebraismo Italiano "Tullia Zevi" (d'ora in poi BNEI) Fondo Senigallia (FS), vd. Atti Legali e Corrispondenza anni 1720-1760.

emblematica, in tal senso, è l'opposizione condotta da Galligo, nel 1744, contro l'ingresso di un mercante di pellami Isacco Raffaele figlio di Moise Cagli proveniente da Ancona, contrasto che ne attesta non solo gli interessi commerciali ma anche la funzione di custode dell'autonomia economica e sociale della comunità senigalliese⁵⁶⁷.

La traiettoria di Uria Galligo conferma così la complessità e l'articolazione del progetto napoletano, in cui l'iniziativa di reinsediamento fu sostenuta non solo da mercanti in cerca di nuove opportunità, ma anche da figure di rappresentanza comunitaria che agirono come mediatori senza necessariamente porsi l'obiettivo di una propria integrazione permanente. In questo senso, il mancato trasferimento di Galligo non rappresenta un'anomalia, ma piuttosto una testimonianza delle molteplici forme di partecipazione e leadership che caratterizzarono l'esperimento borbonico, rivelando una diaspora ebraica capace di agire su scala multilivello, tra reti locali e progetti di respiro sovraregionale⁵⁶⁸.

Un altro ramo della famiglia, rappresentato da Benedetto Galligo viveva a Roma. Nel 1733 Benedetto risiedeva nel ghetto di Roma con la moglie Gentile e i figli Gabriele e Sole, rispettivamente di sei anni e sei mesi⁵⁶⁹. Sebbene non vi sia una conferma documentale di un legame diretto tra Benedetto e gli altri membri della famiglia Galligo, è plausibile supporre una connessione data la rarità del cognome e le alleanze matrimoniali che la famiglia aveva stabilito in città come Ancona, Livorno e Roma. Questa interconnessione è evidenziata dal matrimonio di Giustina Gallighi con Tranquillo Volterra nel 1739: famiglia che già durante il reintegro a Napoli si dimostrava essere un braccio destro del progetto Galligo, vista la richiesta di protezione dimostrata da Uria Galligo al cardinal Acquaviva anche per Abram Volterra⁵⁷⁰ (fig. 4).

Il più giovane dei fratelli Galligo, Laudadio, nacque a Senigallia nel 1696 e si trasferì a Napoli con Uria all'età di 43 anni. Nel 1728, si sposò con una sua cugina, Diamante Galligo, una strategia comune all'epoca per mantenere il patrimonio all'interno della famiglia. Da questo matrimonio nacquero tre figli: Giuseppe (1730), Giustina (1732), e Bonaventura (1738). Solo

⁵⁶⁷ BNEI/FS, Atti legali, B. 13, f. 5, sottof. 2.

⁵⁶⁸ Uria Galligo stesso fu coinvolto nelle principali istituzioni comunitarie: appartenne alla Compagnia dei Luminari, fu attivo nella Jeshivah Shalom – una scuola religiosa di rilievo – e ricoprì incarichi di rilievo nell'Università degli ebrei di Senigallia, anche in qualità di esattore e rappresentante in contenziosi interni ed esterni, vd. BNEI/FS, Jeshivah Shalom, B. 81, fasc. 2; Compagnia dei Luminari, b. 82.

⁵⁶⁹ MILITTI Manuela, « Descriptio Hebreorum », *Gli abitanti del ghetto di Roma, La Descriptio Hebreorum del 1733*, a cura di GROPPI Angela, Roma, Viella, 2014, p. 237

⁵⁷⁰ Trattative sugli ebrei ASN/ME 4401, Fasc. 7.

Bonaventura si sposò, unendo la propria vita a Giuseppe Volterra, consolidando ulteriormente l'alleanza tra le famiglie Galligo e Volterra (fig. 4.).

Altri membri della famiglia, tra cui Rosa (1680), Isaac (1690) e Ricca (1694), si sposarono rispettivamente con Moisè Padovani, Rachel Pacifici, e Isaac Volterra. Tuttavia, queste unioni non produssero discendenti. Tali alleanze matrimoniali, specialmente con i Volterra, evidenziano una strategia deliberata della famiglia Galligo nel rafforzare legami politici e sociali all'interno della comunità ebraica dell'epoca (cfr. la figura 1 relativa alla pianta genealogica della famiglia Galligo).

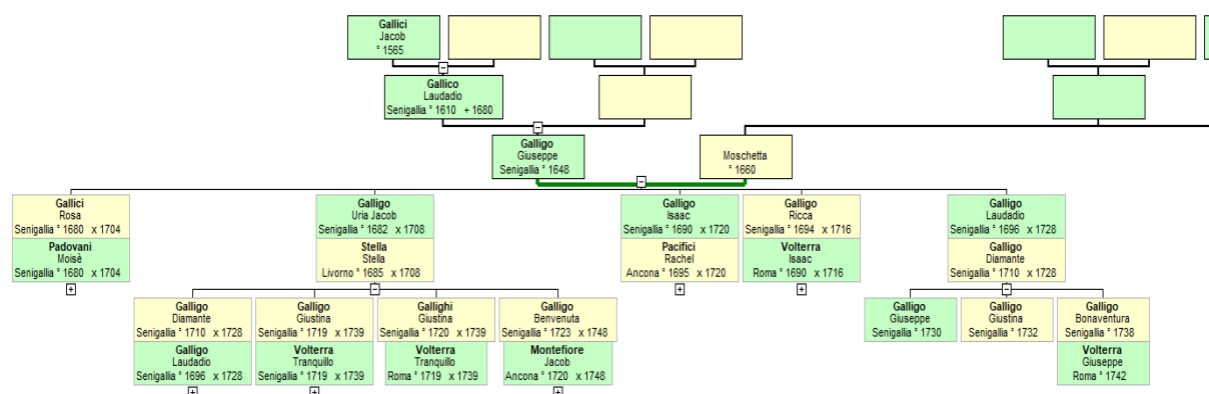


Figura 4 Albero genealogico della famiglia Galligo: Michaël Gasperoni, *Atlante digitale della popolazione ebraica italiana (1500-1900)*.

L'interesse di Samuel Ergas⁵⁷¹ per il reintegro a Napoli è documentato nelle lettere inviate ai fratelli Galligo, segno del prestigio di questa famiglia all'interno dei circuiti sefarditi. In una lettera del 22 gennaio 1740, indirizzata da Livorno a Laudadio Galligo di Senigallia, Samuel Ergas manifestava esplicitamente il proprio interesse per la riapertura di Napoli alla presenza ebraica: “ove si spera che i nostri Giudei siano ammessi con privilegi ed esenzioni”, scrive, chiedendo di ricevere informazioni certe “con distinzione”⁵⁷². Questa richiesta venne poi confermata e trasmessa in altre corrispondenze, come quella del 4 febbraio 1740 in cui Uria Galligo, tornato da Napoli, informò Giulio Fagnani che “lo stesso Ergas scrisse ultimamente al fratello del Galligo una lettera con similiti richieste”⁵⁷³.

⁵⁷¹ Samuel Ergas (1680 ca. – 1745), mercante ebreo sefardita di Livorno, appartenente a una delle famiglie più influenti della comunità, fu attivo nel commercio mediterraneo e mantenne solidi legami familiari e d'affari con Napoli, dove tentò di stabilirsi nel corso del primo Settecento, (vd. 3.1.5.10. Ergas).

⁵⁷² Lettera di Samuel Ergas a Laudadio Galligo, Livorno, 22 gennaio 1740, in ASN/ME 4401 f. 7.

⁵⁷³ Lettera manoscritta, Uria Galligo a Giulio Fagnani, Napoli, 4 febbraio 1740, ASN/ME 4401.

Giulio Carlo Fagnani (1682–1766) fu una figura poliedrica della Senigallia del Settecento: matematico di rilievo, filosofo, poeta e uomo pubblico. Appartenente a una famiglia nobile – i Toschi, poi detti Fagnani dal castello emiliano di Fagnano – fu autore di numerosi scritti scientifici, in particolare nel campo dell'algebra e della geometria. Si distinse per i suoi contributi innovativi alla risoluzione delle equazioni algebriche e allo studio del triangolo, tanto da entrare in dibattito con il matematico svizzero Nicolaus Bernoulli.

Oltre alla carriera intellettuale, Fagnani ricoprì importanti incarichi civici: fu più volte amministratore della città e anche Gonfaloniere (massima autorità municipale). A conferma del suo prestigio, fu nominato console del Regno di Napoli e della Spagna a Senigallia – un ruolo che lo poneva al centro dei rapporti politici e commerciali tra la città marchigiana e il Mezzogiorno borbonico. Questo incarico potrebbe averlo posto in una posizione favorevole per intercedere o facilitare il reinsediamento di mercanti ebrei senigalliesi nel Regno di Napoli dopo il bando di reintegro del 1740, promosso da Carlo di Borbone.

La lettera sottolinea chiaramente il ruolo del matematico senigalliese nella gestione e nella trasmissione di informazioni e richieste importanti per la comunità ebraica, non solo a Napoli, ma anche in altre città come Livorno, Ancona e Recanati. Il riferimento specifico al trattamento ricevuto da Uria Galligo a Napoli evidenzia le comunicazioni con figure di spicco della comunità ebraica, tra cui Samuel Ergas e il rabbino Adamo Bondì di cui non si dispone solo un documento sciolto, ovvero un'altra lettera, quest'ultimo chiedeva chiarimenti su una questione finanziaria, citando anche l'interesse di Samuel Ergas⁵⁷⁴.

Questo dimostra come G. Fagnani abbia svolto il ruolo di intermediario e facilitatore nei colloqui sulle condizioni di vita e sui privilegi ebraici. Fagnani, data la sua posizione e i suoi rapporti con le famiglie nobiliari e la corte borbonica, avrebbe certamente avuto l'opportunità e l'influenza di facilitare le trattative e garantire agli ebrei l'accesso ai privilegi promessi, convincendo sia le autorità che le comunità ebraiche dei reciproci vantaggi⁵⁷⁵. Un ruolo fondamentale di facilitatore non solo per il mantenimento del dialogo ma anche come garante del rispetto delle promesse fatte durante i negoziati.

Nel quadro delle diaspora sefardita nell'Italia meridionale G. Fagnani con le sue corrispondenze ricoprì un ruolo tutt'altro che secondario nei contatti tra la corte borbonica e

⁵⁷⁴ 28 ottobre 1739 Abraham Bondì, ASN/ME 4401.

⁵⁷⁵ Per un approfondimento della figura di G. Fagnani si rimanda al lavoro di PETRUCCI Chiara, SERINI Silvia, *Giulio Fagnani. Matematico, filosofo e poeta. Il ricordo della Scuola Fagnani a 250 anni dalla morte*, Senigallia, Quaderni del Consiglio regionale delle Marche, 2016.

le famiglie ebraiche interessate a stabilirsi nei domini meridionali⁵⁷⁶. In uno stralcio di lettera del 6 febbraio 1740, si raccomanda che un esemplare del bando venga affidato al Fagnani «per la sua particolare intelligenza», affinché, con il consueto «zelo» e la sua «destrezza», lo diffonda a chi ritenesse opportuno, secondo la strategia della corte⁵⁷⁷. Il giorno seguente, lo stesso Fagnani scrive da Senigallia per riferire circa l'ottima accoglienza riservata a Uria Galligo e sugli sviluppi delle conferenze tenute in merito all'introduzione degli ebrei nel Regno⁵⁷⁸. La lettera contiene anche riferimenti a una rete di corrispondenti attivi tra Livorno e Senigallia: Adamo Bondi, già rabbino locale, e Samuel Ergas, influente mercante sefardita, che attraverso Galligo e il fratello Laudadio inviavano richieste di informazioni circa i privilegi promessi dalla monarchia napoletana.

Fagnani non si limitava a fungere da semplice tramite amministrativo: le sue lettere mostrano un coinvolgimento attivo nella costruzione di un clima favorevole all'iniziativa borbonica, volto a assicurare e mantenere «in speranza» i potenziali immigrati. È in questo quadro che la figura del Fagnani acquista spessore politico e culturale, rappresentando una cerniera tra le autorità del Regno e gli interlocutori ebrei dell'Adriatico, in particolare la famiglia Galligo, che in quegli anni emerge come punto di riferimento per le trattative e le aspirazioni di reinsediamento nel Mezzogiorno.

Il legame tra G. Fagnani e U. Galligo è sottolineato nella supplica di quest'ultimo in cui rivendicava il ruolo svolto a favore del progetto borbonico di reinsediamento degli ebrei nel Regno di Napoli, sostenendo di essere stato incaricato, con il consenso dei ministri del sovrano e su impulso del conte Fagnani, agente regio a Roma, di recarsi presso la corte pontificia per promuovere l'introduzione e lo stabilimento della «nazione ebraica» nel Regno, contribuendo così al disegno della monarchia di accogliere comunità ebraiche utili allo sviluppo commerciale del Mezzogiorno.

Per sottolineare il potenziale vantaggio economico dei nuovi insediamenti, nelle trattative con gli ebrei di Senigallia – come visto nel capitolo precedente – emerse anche la figura di un ebreo di Tunisi, identificabile con Giuseppe Zevi, che Carlo di Borbone si avvale per promuovere i primi contatti esplorativi con il bey di Tripoli Ahmed Qaramanli⁵⁷⁹. Zevi, infatti,

⁵⁷⁶ PETRUCCI Chiara, SERINI Silvia, *Giulio Fagnani. Matematico, filosofo e poeta...*, op. cit., p. 124

⁵⁷⁷ Corrispondenza relativa alla diffusione del proclama ASN/ME f. 4401 n°2/4.

⁵⁷⁸ Trattative con gli ebrei di Senigallia, 7 febbraio 1740, ASN/ME f. 4401 n°7.

⁵⁷⁹ Ahmed Qaramanli (1686-1745) era un ufficiale di cavalleria di stanza a Tripoli. Nel 1711 assassinò l'allora pascià ottomano a Tripoli e prese il potere con un colpo di stato. Fu riconosciuto come pascià e beylerbey dal

“avendo a lungo trafficato con la Barberia, intratteneva rapporti amichevoli e confidenziali con personalità influenti in queste città”, il che lo rendeva un interlocutore prezioso⁵⁸⁰.

Sebbene non sia chiaro quale fosse il legame diretto tra gli ebrei tunisini e quelli marchigiani, né il motivo per cui i primi compaiano nelle trattative con i secondi, la presenza di mercanti ebrei nordafricani a Napoli lascia intendere che si cercasse di incoraggiare anche questo gruppo a trasferirsi nel Regno di Napoli. A rafforzare tale ipotesi contribuì l'arrivo a Napoli, nella primavera del 1742, dell'emissario tripolino Mansur, incaricato di negoziare con i consoli reali Raniero e Angelo Bigani⁵⁸¹.

Dalle suppliche presentate da Uria Galligo all'autorità napoletana (Eccellenza o Maestà non specificate) risulta che l'iniziativa di coinvolgere queste reti non fu casuale. Galligo spiegava di essere giunto a Napoli su richiesta dei ministri del Re, proprio per facilitare l'introduzione della comunità ebraica nei Regni. Dopo aver adempiuto a questa missione con zelo e lealtà, egli chiese di tornare a casa per preparare il trasferimento della sua famiglia e garantirne il corretto insediamento, sottolineando l'importanza di poter svolgere un ruolo di leadership tra le prime famiglie ebraiche che si stabilivano⁵⁸².

A testimonianza della sua rete familiare e della sua posizione all'interno di una più ampia rete ebraica diasporica, Galligo concludeva la sua supplica raccomandando un suo parente, Abraham Volterra, ebreo romano, chiedendo che fosse accolto sotto la protezione del cardinale Acquaviva, rappresentante del re presso la Santa Sede. Questo riferimento non solo rafforza il legame tra Galligo e Roma, ma suggerisce l'esistenza di connessioni familiari e strategiche tra i Galligo e i Volterra, due famiglie ebraiche attive nei circuiti politici e commerciali del Centro Italia, coinvolte nell'ambizioso progetto di reinsediamento promosso dalla corona borbonica.

La contestualizzazione dell'integrazione degli ebrei nel XVIII secolo evidenzia la complessità delle relazioni diplomatiche e delle questioni politiche che circondano l'insediamento ebraico, dopo periodi di espulsione e di emarginazione, in diverse parti

sultano ottomano Ahmed III e fondò una dinastia a suo nome, la dinastia Karamanli (1711-1835) della Tripolitania o Tripoli dove regnò dal 1711 al 1745.

⁵⁸⁰ Soprannome di MANŞÛR (laqab; propr. "colui che è stato reso vittorioso da Dio"), con il quale un certo numero di personaggi musulmani sono conosciuti, meglio che con i loro nomi personali, i principali dei quali sono: al-Mansûr 'Abdallâh ibn Muḥammad Abû Gia'far, il secondo califfo della dinastia abbaside, succeduto nel 136 d.C. (754 d.C.) a suo fratello Abu 'l-'Abbâs, morto nel 158/775. Petizione, 1 aprile 1742, ASN/ME f. 4402 n° 59. FILESI Teobaldo, « Un Ambasciatore di Tripoli a Napoli e Un Console napoletano a Tripoli nel 1742 (dal carteggio dell'archivio di stato di Napoli) », *Africa: Rivista Trimestrale Di Studi e Documentazione dell'Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente*, vol. 26, n. 2, 1971, p. 158.

⁵⁸¹ FILESI Teobaldo, « Ambasciatore di Tripoli a Napoli..., *op. cit.*, pp. 159 e 160.

⁵⁸² Estratto di una consulta circa i due memoriali dell'Ebreo Uria Galligo, (non datata, presumibilmente ottobre 1739), ASN/ME 4401.

d'Europa, tra cui il Regno di Napoli, evidenziando il ruolo degli individui nel facilitare questi processi e l'importanza della protezione e della sicurezza nella delicata questione dei trasferimenti dalla comunità ebraica alla comunità ebraica. contesto storico.

La mediazione di Uria Galigo di Senigallia costituì una tappa fondamentale nella politica inclusiva del tempo, poiché riconosceva agli ebrei un ruolo cruciale come mediatori delle transizioni socio-economiche e come negoziatori pragmatici nel complesso panorama politico dell'età moderna.

3.1.4. I ragusei Luzena. Strategie di insediamento e crisi nella diaspora sefardita tra Adriatico e Tirreno

Tra le famiglie ebraiche che cercarono di stabilirsi a Napoli durante la breve stagione di reintegrazione promossa da Carlo di Borbone, i Luzena rappresentano un caso emblematico per comprendere la complessità della mobilità sefardita nel XVIII secolo. Provenienti da Ragusa e legati a una più ampia rete mediterranea di mercanti, finanziari e artigiani, i Luzena si muovono tra città e giurisdizioni diverse – Napoli, Livorno, Pisa, Ragusa – negoziando le condizioni della propria presenza sociale ed economica.

Il loro caso mette in luce, da un lato, le potenzialità di integrazione offerte dai nuovi spazi politici borbonici, e dall'altro la fragilità di tali percorsi in contesti segnati da ostilità religiosa, tensioni locali e instabilità normativa. L'esperienza dei Luzena solleva interrogativi cruciali sulle strategie di insediamento, sull'uso del diritto civile e sulle forme di difesa dell'onore familiare, ma anche sulle modalità attraverso cui la memoria diasporica e la gestione patrimoniale venivano adattate a contesti in rapida trasformazione.

Questo capitolo si propone di esaminare il caso Luzena come snodo interpretativo tra microstoria familiare e dinamiche globali della diaspora sefardita, ponendo attenzione tanto ai dispositivi economici e giuridici mobilitati quanto alle fratture prodotte dal contatto con istituzioni ostili. Al centro, resta una domanda fondamentale: quali margini di negoziazione erano realmente disponibili per una famiglia ebraica straniera nell'Italia del primo Settecento?

La famiglia Luzena rappresenta un esempio significativo della mobilità ebraica sefardita nel Mediterraneo del XVIII secolo, tra continuità patrimoniali, reti mercantili e tensioni politiche. Di probabile origine iberica, come suggerisce l'assonanza del cognome con la città andalusa di Lucena – un tempo “città degli ebrei”, fiorente centro talmudico e commerciale nei

pressi di Cordova – i Luzena si stabilirono a Ragusa (Dubrovnik), dove risultano tra i protagonisti della vita economica ebraica della Repubblica marinara⁵⁸³.

Il cognome “Luzena” rinvia con ogni probabilità alla città spagnola di Lucena, nei pressi di Cordova, un centro un tempo noto come “la città degli ebrei”, caratterizzato da una popolazione quasi interamente giudaica e da una vivace vita culturale e mercantile⁵⁸⁴. La conquista cristiana dell’Andalusia e la successiva fondazione di una rinomata accademia talmudica da parte di Isacco Alfasi contribuirono a consolidare il prestigio ebraico della città, rendendola un simbolo dell’eredità sefardita⁵⁸⁵.

La diaspora sefardita portò molti ebrei lucenesi a stabilirsi altrove. Le prime tracce della presenza ebraica a Ragusa risalgono al 1324, ma furono le espulsioni dalla Spagna (1492) e dal Portogallo (1496) a causare un’ondata migratoria che rafforzò la comunità ragusea. È in questo contesto che la famiglia Luzena compare nei registri cittadini, tra le famiglie più in vista della borghesia mercantile ebraica della città⁵⁸⁶.

Nel corso della prima metà del Settecento, i Luzena ampliarono le loro attività a Livorno, città franco e hub della diaspora sefardita. Negli anni Venti del Settecento, Mosè Luzena promosse un ampliamento di un’abitazione in via Reale, aggiungendovi due piani e una torretta, in un immobile appartenente alla famiglia Casacci. L’intervento edilizio generò un contenzioso con Giuseppe Maria Giustiniani e il procuratore Petrini, i quali reclamarono il pagamento di 156 pezze e 4 soldi e 2 denari, minacciando ipoteca sull’immobile, che aveva un valore complessivo stimato in 1381 pezze e 9 soldi⁵⁸⁷. Il documento menziona inoltre il *giornale alla tromba* $\frac{N S}{P}$, fornendoci un esempio di come, nella prima metà del Settecento, venivano registrati i dati catastali e il valore degli immobili, nonché per documentare le transazioni tra le parti coinvolte⁵⁸⁸.

L’affaire fu risolto nel 1740 grazie a Maria Maddalena Casacci, vedova Franceschini, che riconobbe il debito residuo di Isacco e Abramo Luzena (244 pezze, 7 soldi, 4 denari), due

⁵⁸³BURDELEZ Ivana, « La minoranza Ebraica nella storica multiculturalità di Ragusa/Dubrovnik », *Integrazione assimilazione, esclusione e reazione etnica*, a cura di Gianfranco Giraudo e Adriano Pavan, postfazione a cura di Gianfranco Giraudo, Voll. II., Napoli: Scriptaweb, 2008, p. 13.

⁵⁸⁴ GOTTHEIL Richard, KAYSERLING Meyer, “Lucena”, [jewishencyclopedia.com https://www.jewishencyclopedia.com/articles/10175-lucena](https://www.jewishencyclopedia.com/articles/10175-lucena)

⁵⁸⁵ *Ibidem*.

⁵⁸⁶ TADIC Jorio, *Jevreji u Dubrovniku: do polovine XVII stoljeća*, Croatica, La Benevolencia, 1937, p. 193.

⁵⁸⁷ Governatore poi Auditori, Atti Civili, ASL, n°81 pp. 3-10.

⁵⁸⁸ Giugno 1712, « Una casa posta in questa città in via nominata l’Annunziata segnata n°604 n°605 attinenza di detto Odoardo Pasoli () per la somma di pezze mille settecento una da 8 reali con lo sbalzo di quindici percento che restano al netto », in Governatore poi Auditori, Atti Civili, ASL, n°81, p. 26.

figli di Mosè Luzena, come dote spettantele, accettando tale pagamento in cambio della rinuncia a ulteriori pretese⁵⁸⁹. I sistemi dotali, in cui la dote e il *douaire* rappresentavano elementi chiave, erano progettati per proteggere e accrescere le fortune familiari, poiché le doti, sfuggendo ai creditori, salvaguardavano il capitale commerciale⁵⁹⁰. Queste pratiche avevano conseguenze dirette sui diritti patrimoniali degli affittuari, come i Luzena: ogni miglioramento apportato alla proprietà doveva essere giustificato e documentato, simile a come le doti erano formalmente delineate nei contratti matrimoniali (*ketoubot*), garantendo la sicurezza economica e la trasmissione del capitale all'interno della comunità.

Con il pagamento di questa cifra, la Sig.ra Casacci concedeva loro l'uso principale dei beni, garantendo di non poter più avanzare ulteriori richieste nei loro confronti⁵⁹¹. Il notaio livornese Agostino Frugoni registrò il pagamento di 5 zecchini gigliati (uno zecchino gigliato corrispondeva a 2 scudi e 21 baiocchi) da parte di Abram e Giacob Luzena⁵⁹². L'intero episodio testimonia la complessa struttura giuridica e patrimoniale degli affitti e dei matrimoni all'interno della comunità sefardita, dove i diritti dei locatari e le doti matrimoniali erano parte di un'unica strategia di conservazione del capitale familiare.

Il 22 giugno del 1741, Mosè Luzena si trasferì a Napoli con i figli Abramo, Isacco e Giacobbe per intraprendere con molta probabilità attività commerciali legate all'importazione di caffè, vista la gestione di due caffetterie in via Toledo che impiegavano membri della famiglia Asser⁵⁹³. Questa data rappresenta, per l'ebreo raguseo, il momento in cui si attendeva un carico di merci dal valore considerevole, stimato intorno ai 300.000 ducati⁵⁹⁴. Queste caffetterie, situate nella vivace via Toledo, una delle principali arterie della città, impiegavano membri della famiglia ebrea Asser⁵⁹⁵. Vista la loro posizione strategica esse non solo

⁵⁸⁹ Governatore poi Auditori, Atti Civili, ASL, n°81.

⁵⁹⁰ Il termine "*douaire*" si riferisce a una parte del patrimonio o a un beneficio concesso a una moglie dal marito come garanzia economica per il suo sostentamento nel caso di sua morte. Storicamente, nella tradizione europea, il *douaire* era un diritto legale che garantiva alla vedova una certa porzione delle proprietà o dei beni del marito. In particolare, entro le comunità ebraiche descritte nel contesto fornito, il *douaire* è una componente del contratto matrimoniale (come la *ketubah*) che assicura alla moglie una protezione finanziaria, complementare alla dote (*nedunya*), e ne garantisce una relativa sicurezza economica, cfr TRIVELLATO Francesca, *Corail contre diamants. De la Méditerranée à l'océan Indien au XVIIIe siècle*, Paris, Seuil, 2016, pp. 181-187.

⁵⁹¹ Gennaio 1740 (giorno non indicato), ASL, Governatore poi Auditore, Atti Civili, n. 304.

⁵⁹² 27 marzo 1738, ASL, Governatore poi Auditori, Atti Civili n°81, p. 41-3. Il documento notarile mostra i pagamenti di Giacobbo Luzena: corrispondenti a 17 pezze 6 soldi e 8 denari con relative spese di sentenza e di notificazione pari a 2 pezze e 5 soldi, per un totale di 20 pezze, 11 soldi e 8 denari.

⁵⁹³ Si veda i documenti inerenti al conflitto sulla caffetteria ebraica in ASN/ME f. 4402 n. 59.

⁵⁹⁴ Ebrei che hanno fissato domicilio... ASN/ME f. 4401 p. 6.

⁵⁹⁵ Via Toledo, fondata nel 1536, è stata concepita dal viceré Pedro Álvarez de Toledo come un percorso per collegare il Palazzo Reale alla zona portuale. Questa strada, che correva lungo la vecchia cinta muraria occidentale di epoca aragonese, rappresenta un'importante arteria commerciale che si snoda su una parte della storia stessa di

rappresentavano un importante polo commerciale, ma erano anche un fulcro innovativo della vita sociale, divenendo luoghi di incontro politico per l'emergente borghesia⁵⁹⁶.

L'impresa si collocava nel quadro più ampio delle aperture promosse da Carlo di Borbone verso le élite mercantili ebraiche, ma l'esperimento fu bruscamente interrotto nel marzo del 1742, quando i tre fratelli furono coinvolti in un'accusa infamante: avrebbero « sedotto » e circonciso con la forza un giovane cristiano a Vieste, insieme a Elia di Spalato e Mardocai di Costantinopoli⁵⁹⁷.

La situazione destò immediatamente l'interesse del Segretario di Stato, che, sin dall'inizio delle indagini, fu pronto a ordinare l'espulsione di tutti gli accusati entro otto giorni, una reazione emblematica e significativa, che dimostra come i membri del governo erano pronti, già nel 1742, ad espellere gli ebrei da Napoli, il che la dice lunga sul rifiuto degli ebrei in tutti gli ambienti, compresi quelli più illuminati. Si fece in seguito sapere che tale decisione era stata sollecitata dallo stesso sovrano. In questo contesto, Contegna assunse il ruolo di portavoce per gli ebrei, presentando le loro istanze al re e richiedendo un regolare processo, da svolgersi, se necessario, a loro spese. Contegna raccolse le deposizioni favorevoli dei testimoni, riassumendole in una memoria⁵⁹⁸.

Tra le attestazioni vi erano quelle di Don Cristofaro Regitano, figlio del governatore delle forze armate del Re a Ragusa, il quale dichiarava che i tre fratelli Luzena « siano sempre stati, e sono attualmente di ottima fama, li più onesti, onorati, giusti [...] così in Ragusa, come negli altri paesi, non ne ha trovati mai di tanto buoni »⁵⁹⁹. Al contrario, il giovane sospettato di circoncisione veniva descritto come un malintenzionato, noto per il suo comportamento discutibile, astuto e sfacciato.

Anche Pietro Moriginovich, un cristiano ragusano residente a Napoli, confermava l'integrità dei fratelli Luzena a discapito di quella del giovane dai « cattivi costumi e dal perverso genio »⁶⁰⁰. Cristofaro Angeli, orafo di professione, raccontò di aver assunto il giovane

Napoli. Per un approfondimento si rimanda al lavoro di MARRONE Romualdo, *Le strade di Napoli*, vol. 2, Roma, Newton Compton, 2004.

⁵⁹⁶ Pietro Contegna 1 aprile 1742, ASN/ME f. 4402 n. 59.

⁵⁹⁷ ASN/ME f. 4403 n°62. Vieste è un piccolo porto nel nord della Puglia, di fronte alla costa dalmata dove si trova Ragusa.

⁵⁹⁸ GIURA Vincenzo, *Gli ebrei e la ripresa economica del Regno di Napoli 1740 -1747*, Genève, Librairie Droz, 1976, pp. 63-64.

⁵⁹⁹ Estratti di attestati prodotti intorno all'affare di cinque ebrei accusati di aver circonciso un giovane cristiano in Vieste, ASN/ME 4403 n°62.

⁶⁰⁰ Estratti di attestati prodotti intorno all'affare di cinque ebrei accusati di aver circonciso un giovane cristiano in Vieste, ASN/ME 4403 n°62, p. 2.

ma « doppio averne sperimentate molte imputalità, e scelleraggini, fu obbligato a mandarlo via »⁶⁰¹. Anche il cristiano raguseo Giorgio Sulbach aggiunse ulteriori dettagli sull'immoralità del giovane sottolineando di « voler prostituire le sue sorelle » ed aggiunse che con l'occasione di lavare le pelli a mare, poiché faceva il mestiere di *Pellittaro*, spogliandosi nudo si accorse, insieme ad altre persone presenti, che avesse il membro tagliato a causa del morso di un cane⁶⁰².

Altre testimonianze come quella del “Nunzio di Gaudio”⁶⁰³ napoletano Paolo Paolini cresciuto a Ragusa, e quella del calzolaio ragusano Mattia Aivano a conferma della buona reputazione dei fratelli Luzena e della cattiva condotta del giovane cristiano. In particolare, Aivano lavorandoci insieme, racconta di un episodio in cui il ragazzo venne vessato da altri coetanei per via del suo membro differente dai cristiani⁶⁰⁴.

Si occupò del caso il segretario di Stato per gli Affari Ecclesiastici, Gaetano Maria Brancone, che il 14 aprile 1742 ricevette un inventario con accluso un attestato redatto il 4 aprile da un chirurgo, una consulta riguardante lo sfratto degli ebrei, che allegava i passaporti e l'istanza di uno dei fratelli Luzena accusati.

L' 11 aprile del 1742, Francesco Ventura, presidente del supremo magistrato di commercio, affrontò con una certa attenzione il caso dei Luzena. Con una prosa ricca e formale, Vaucouleur espresse la sua preoccupazione per la giustizia e la moralità nel trattare un caso così delicato, sottolineando la necessità di seguire un processo regolare e giuridico, piuttosto che procedere con misure extragiudiziali o provvedimenti straordinari.

Ventura espresse il suo timore per la reazione pubblica, scrivendo: "ognuno crederebbe che se avesse voluto occultare il delitto ed usar connivenza e contemplazione con la nazione ebrea in cosa che offende la nostra sacrosanta religione". Egli riconobbe che un'eccessiva fretta nel giudizio potrebbe non solo danneggiare il processo, ma anche minare la credibilità di tutta l'autorità giudiziaria. Il suo approccio giuridico implica che il caso debba essere esaminato in modo trasparente, raccomandando che i testimoni e le prove siano accuratamente indagati, e che le autorità adeguate siano coinvolte per garantire un giusto processo.

⁶⁰¹ Ibidem. p. 3.

⁶⁰² Ibidem. Il cristiano circonciso veniva deriso da tutti e chiamato Turco (visto che la circoncisione non era solo una pratica ebraica ma praticata su larga scala anche in Turchia).

⁶⁰³ Il "nunzio di gaudio" si riferisce a un messaggero o un annunciatore di buone notizie, spesso utilizzato in contesti religiosi o festivi. Nell'ambito ecclesiastico, un nunzio di gaudio potrebbe essere una figura che annuncia un evento gioioso, come una festa religiosa o una celebrazione. La figura di Paolo Paolini, suggerisce che fosse coinvolto in attività legate all'annuncio di notizie positive o celebrative all'interno della comunità, vedi *Nuntio vobis gaudium magnum* in Treccani.it

⁶⁰⁴ Estratti di attestati prodotti intorno all'affare di cinque ebrei accusati di aver circonciso un giovane cristiano in Vieste, ASN/ME f. 4403 n°62, p. 3.

L'affermazione che "il volere per via di extragiudiziali informazioni o di straordinarie provvidenze procedere in questo caso non mi par proprio" mostra chiaramente l'intenzione di Ventura di mantenere le procedure legali rigorose, nonostante le pressioni sociali e religiose. Tuttavia, nonostante le indicazioni di Ventura per un processo giusto e trasparente, gli ebrei imputati furono espulsi, evidenziando come le considerazioni politiche e le paure sociali della comunità possano prevalere sulle raccomandazioni giuridiche⁶⁰⁵. Questo culmina in una riflessione amara: "si obbligassero i governanti della nazione ebraica a rispondere delle persone di questi, acciò non evitino la pena, quando siano reputati rei"⁶⁰⁶.

La brusca interruzione dell'esperimento napoletano non segnò la fine delle aspirazioni mercantili dei Luzena. Anzi, a seguito dell'espulsione del 1742, la famiglia seppe ricollocarsi rapidamente all'interno di un settore già in parte praticato in precedenza: quello del corallo, materia prima preziosa e ad alta redditività, che collegava i mercati mediterranei con i centri di trasformazione europei.

Già nel 1743, Abram Luzena e suo figlio Samuel risultano attivi a Pisa, dove fondarono un laboratorio di corallo in società con Moïse Baruch Caravaglio, esponente di un'altra importante famiglia sefardita. La divisione dei ruoli era netta: Caravaglio forniva i capitali iniziali e la stabilità finanziaria, mentre i Luzena mettevano a disposizione la manodopera specializzata, la competenza tecnica accumulata negli anni e una rete di contatti con Genova, piazza di primaria importanza nel commercio del corallo⁶⁰⁷.

L'impresa, attiva fino al 1764, impiegava circa cinquanta operai, un numero significativo che testimonia la solidità e l'ampiezza dell'iniziativa. La produzione pisana era destinata in larga parte all'esportazione attraverso le reti sefardite, raggiungendo Londra grazie a mercanti come Joseph e Francis Salvador, Benjamin Mendes da Costa e Nathan e Jacob Levi Sonsino. In questo modo, i Luzena divennero parte integrante di una filiera transnazionale che dal Mediterraneo occidentale portava il corallo lavorato fino ai mercati dell'Atlantico e del Nord Europa. Per garantire la fornitura costante di materia prima necessaria alla fabbrica, i Luzena stipularono accordi vantaggiosi con i pescatori di corallo liguri, anticipando loro ingenti somme per l'acquisto del prezioso materiale. Questa strategia si dimostrò vincente, poiché permetteva una lavorazione regolare e continua del corallo⁶⁰⁸.

⁶⁰⁵ ASN/ME f. 4403 n. 62, pp. 5-7.

⁶⁰⁶ ASN/ME f. 4403. Passaporto rilasciato dal duca Monteleone ad Abraham Luzena espulso da Regno di Napoli.

⁶⁰⁷ TRIVELLATO Francesca, *Corail contre diamants...*, op. cit., p. 278.

⁶⁰⁸ TRIVELLATO Francesca, *Corail contre diamants...*, op. cit., p. 278.

Questa riorganizzazione economica dimostra la capacità della famiglia di adattarsi alle circostanze, spostandosi da un settore innovativo ma fragile (le caffetterie di Napoli) a un comparto consolidato e altamente redditizio. Al tempo stesso, mette in luce le connessioni che univano Pisa e Livorno alle reti sefardite globali, consentendo ai Luzena di reinserirsi in un circuito commerciale di più ampio respiro dopo il fallimento dell'esperienza napoletana.

Nel 1762, la morte di Moïse Baruch Carvaglio segnò una nuova fase per l'impresa, che passò sotto la direzione del giovane nipote Jacob. Tuttavia, la collaborazione con i Luzena non si interruppe; anzi, venne intensificata, con investimenti ulteriori per ampliare la produzione della fabbrica. Questa joint venture, la Carvaglio - Luzena, continuò a operare fino al 1764, lasciando un segno indelebile nella storia del commercio del corallo⁶⁰⁹.

Durante i vent'anni di attività, la fabbrica raggiunse risultati straordinari, vendendo oltre 418.000 pezzi di otto, impiegando circa cinquanta operai, ben al di sopra della manodopera della manifattura di Boccardi del secolo precedente. La storia di Luzena e Caravaglio non è solo quella di un'impresa commerciale, ma rappresenta una tappa fondamentale nel tessuto economico e sociale dell'epoca, contribuendo a definire il panorama del commercio del corallo e lasciando un'eredità che si sarebbe protratta nel tempo.

A Livorno, tra il 1751 e il 1752, Abramo Luzena fu protagonista di un esteso contenzioso contro Pietro Ranieri Cherini, procuratore del proprietario Filippo Casacci, relativo al precetto di sgombero di un appartamento in via Reale⁶¹⁰. Il 5 maggio 1751, Luzena impugnò formalmente il precetto ricevuto, dichiarandolo nullo e privo di fondamento giuridico, affermando che: 1) le motivazioni del precetto non erano veritiere; 2) l'avversario non aveva rispettato le procedure dovute; 3) era privo di legittimazione ad agire; 4) esistevano eccezioni formali e sostanziali che ne inficiavano la validità. Il 10 maggio 1752, Luzena ribadì le sue ragioni, intimando a Cherini di produrre prove entro 24 ore o si sarebbe proceduto alla spedizione della causa.

Parallelamente, Cherini sosteneva la propria legittimità in quanto rappresentante di Casacci, affermando di aver ricevuto le pigioni e notificato regolarmente il precetto di sgombero. La sua posizione fu rafforzata dal decreto del 27 maggio 1751, con cui il Governatore e l'Auditore di Livorno confermarono la validità della procura (datata 2 luglio 1748) e condannarono i Luzena e Giacob Calvo Silva al pagamento delle spese. I due

⁶⁰⁹ Ibidem, p. 306.

⁶¹⁰ ASL Governatore poi Auditore, Atti Civili, 1751 n. 943.

presentarono appello il 7 giugno 1751 presso i Consoli del Mare della città di Pisa, definendo la sentenza ingiusta e richiedendone la nullità⁶¹¹.

L'intero contenzioso testimonia la determinazione dei Luzena a difendere la propria posizione giuridica con gli strumenti della procedura civile, ma anche l'ambiguità dei rapporti tra affittuari e procuratori, in un contesto dove le relazioni patrimoniali si intrecciavano con pratiche comunitarie e forme di rappresentanza. Abram Luzena, nel contestare la validità del precetto, fece leva sulla contraddizione tra la procura invocata da Cherini e la forma adottata nel documento, dove l'avversario agiva "in nome proprio": questo vizio formale diventava per Luzena la prova della nullità del provvedimento.

Infine, è degna di nota la vicenda di Isacco Luzena, uno dei tre fratelli inizialmente giunti a Napoli nel 1740. Nel 1756, dunque dopo l'espulsione del 1742, egli risulta risiedere nuovamente a Ragusa, sua città d'origine, dove abitava con un nucleo familiare composto da tre persone, in una casa situata fuori dal ghetto, per la quale pagava un affitto annuo di 35 ducati⁶¹². Tale condizione abitativa testimonia non solo una relativa agiatezza, ma anche la volontà di mantenere una posizione autonoma e rispettata all'interno del contesto urbano, secondo un modello di vita ebraica extra-ghettuale tipico delle famiglie mercantili sefardite che avevano consolidato il loro status in città adriatiche come Ragusa.

La storia dei Luzena, tra Ragusa, Livorno, Napoli e Pisa, riflette le traiettorie familiari e commerciali tipiche della diaspora sefardita, oscillante tra opportunità e persecuzioni, resilienza legale e strategie patrimoniali, in un Mediterraneo in cui le identità ebraiche si adattavano costantemente a quadri giuridici e politici mutevoli.

3.1.5. Tra mobilità e radicamento: i livornesi nel laboratorio napoletano

Nel quadro della reintegrazione ebraica promossa da Carlo di Borbone nel 1740, gli ebrei provenienti da Livorno furono i protagonisti più numerosi e strutturati dell'esperimento napoletano. La città toscana, polo franco della diaspora sefardita occidentale e laboratorio di convivenza giuridica tra gruppi religiosi, fornì non solo individui, ma veri e propri nuclei

⁶¹¹ ASL Governatore poi Auditore, Atti Civili, 1751 n°943.

⁶¹² Nota delli Ebrei abitanti fuori del Ghetto et affitto delle case. 1756, Prepliska'1, 3187/II br. 36. Per un approfondimento sulla vita della comunità ebraica di Ragusa/Dubronovic, tra XVII e XVIII secolo, si rimanda al lavoro di PANTIC Miroslav, « Izbor dokumenata o dubrovačkim jevrejima od sredine XVII do kraja XVIII veka », *Zbornik Jevrejskog istorijskog muzeja* 1 (1971), p. 386.

familiari, reti d'impresa e modelli di insediamento che tentarono di replicarsi nella capitale del Regno.

Questo capitolo si concentra sui livornesi giunti a Napoli tra il 1740 e il 1742, seguendo le traiettorie di mercanti, artigiani, sensali, pasticceri, proprietari, mediatori e donne d'affari. Da figure di spicco come Jacob Baruch Carvaglio e Giuseppe Vita Vigevani, coinvolti in progetti di largo respiro economico, fino a operatori più modesti come Abram Mari o Salomone Bassano, il panorama che emerge è quello di una comunità variegata, dotata di capitale sociale, finanziario e simbolico, ma esposta alle fragilità strutturali del contesto napoletano.

Attraverso le storie di famiglie come i Fernández-Sarabia, i Luzena, gli Ergas, i Racah, i Faro, i Vigevani, gli Sforzo, i Salam & Melli, e i Soria, si mettono in luce le tensioni tra integrazione e precarietà, tra progettualità commerciale e ostacoli istituzionali, tra ambizioni di cittadinanza economica e realtà di esclusione giuridica. Alcuni si insediarono con l'intento di restare, altri sperimentarono la piazza napoletana come tappa di una strategia più ampia e mobile. Tutti, in modi diversi, contribuirono a definire i contorni di una presenza ebraica nuova ma profondamente ancorata alle logiche diasporiche del Mediterraneo moderno.

Le fonti archivistiche permettono di restituire in modo ravvicinato le loro voci, i loro atti, i conflitti e le speranze. Seguire le loro vicende significa non solo ricostruire un'esperienza comunitaria interrotta, ma anche osservare da vicino i meccanismi di adattamento, le negoziazioni di status, e i margini d'azione che il mondo borbonico offrì – o negò – agli ebrei livornesi nel cuore del Settecento.

3.1.5.1. Fernandez & Sarabia

Il cognome Fernández ha origini spagnole ed è un tipico esempio di cognome patronimico. In questo caso, proviene dal nome proprio Fernando, forma iberica del germanico Ferdinand, che combina gli elementi farð ("viaggio" o "percorso") e nand ("audace", "coraggioso"). Il suffisso -ez, molto comune nei cognomi castigliani (come González, López, Rodríguez), indica filiazione e può essere tradotto come "figlio di". Di conseguenza, Fernández significa letteralmente "figlio di Fernando"⁶¹³.

⁶¹³ HANKS Patrick, *Dictionary of American Family Names*, Oxford University Press, 2003, p. 566. Benché centrato sull'America, questo dizionario tratta anche dei cognomi spagnoli immigrati nel Nuovo Mondo, come Fernández, includendo l'etimologia e la provenienza.

Il cognome Sarabia, attestato anche nella variante Saravia, è di origine ispano-portoghese e appartiene alla categoria dei cognomi toponimici, ossia derivati da un luogo geografico. Si riferisce con ogni probabilità a uno dei vari luoghi denominati Sarabia presenti nel nord della Spagna, in particolare in regioni come la Castiglia, la Cantabria e i Paesi Baschi, dove il toponimo è ben attestato sin dal medioevo⁶¹⁴.

I cognomi toponomastici si svilupparono in ambito iberico a partire dall'Alto Medioevo e divennero sempre più comuni tra il XII e il XV secolo, soprattutto tra coloro che migravano o si insediavano in nuove località. In questi casi, il nome del luogo d'origine veniva assunto come cognome, contribuendo a identificarne la provenienza in contesti giuridici, fiscali o notarili⁶¹⁵.

La forma Sarabia è documentata sia nella tradizione castigliana sia in quella portoghese, dove si incontra più frequentemente la variante Saravia, spesso diffusa nelle ex colonie sudamericane⁶¹⁶. Il cognome Sarabia è inoltre presente tra le famiglie ebraiche sefardite, in particolare nei registri relativi agli anusim (i convertiti forzati) e agli esuli dopo l'espulsione del 1492. La sua presenza è attestata in fonti genealogiche ebraiche e nella documentazione relativa alle comunità sefardite stabilitesi in Nord Africa, Italia, Amsterdam e nelle Americhe nel corso del XVI–XVIII secolo⁶¹⁷.

Daniel Fernández e sua moglie, Luna Sarabia, lasciarono Livorno per intraprendere probabilmente un nuovo capitolo della loro vita a Napoli il 21 aprile 1741⁶¹⁸. Insieme a loro viaggiava anche Samuel Boccarra⁶¹⁹, di anni 10, figlio di Luna e del suo ex marito Isac Boccarra, con cui la donna restò legata in matrimonio dal 1730 al 1738, ovvero anno della morte del marito⁶²⁰. Samuel Boccarra, fu accolto da Daniel Fernández nonostante non fosse suo figlio

⁶¹⁴ FAURE Roberto, RIBES María Asunción, GARCÍA Antonio, *Diccionario de apellidos españoles*, Madrid, Espasa-Calpe, 2001, s.v. "Sarabia".

⁶¹⁵ GONZÁLEZ-BARRANCO Julián (a cura di), *Antroponimia y sociedad: los apellidos en la España medieval*, Universidad de Granada, 2001.

⁶¹⁶ MACHADO José Pedro, *Dicionário onomástico etimológico da língua portuguesa*, Lisboa, Confluência, 1958–1967.

⁶¹⁷ MALKA Jeff, *Sephardic Family Names: A New Dictionary*, Bergenfield, NJ, Avotaynu, 2002, s.v. "Sarabia".

⁶¹⁸ Nota di tutti gli ebrei che hanno stabilito la residenza in questa fedelissima città, con la distinzione dei giorni in cui vi sono arrivati, dei nomi e dei cognomi della patria della famiglia dei servi e delle loro professioni, facoltà e negoziazione, 28 agosto 1741, ASN/ME, f. 4402 n. 19.

⁶¹⁹ Samuel Boccarra nacque a Livorno il 31 dicembre 1731, sposò Rabeno Benedetta nel 1757 e morì Livorno nel 1786 (ACIL, Repertorio di Nascita, a115), vd. NEDJAR Alain, BOULU Gilles, NEDJAR Liliane, ATTIA Raphael, *Registres de ketubbot de la Nation juive de Livourne, Généalogies et itinéraires familiaux 1626 – 1890*, Vol. I, Paris, Cercle de Généalogie Juive, 2021, p. 125.

⁶²⁰ ACIL, Registro Ketubot, H 1711 - 29, n. 148.

biologico, e per rendere il loro trasferimento più agevole furono accompagnati da due servitori: David Iabuada e Allegra Roches⁶²¹.

A Napoli, Daniel portava avanti la professione di pasticcere, ma al momento del suo stabilimento, invece di aprire una bottega, si limitò a lavorare comodamente da casa. Il suo sembra essere il profilo di un uomo intraprendente in grado di gestire le proprie finanze; infatti, negoziava per conto proprio, accumulando un capitale di 1.000 ducati. La famiglia, insieme ai loro servitori, si adattò alla nuova vita in questa vibrante città, portando con sé le tradizioni e i sapori di Livorno, mentre cercavano di integrarsi nella cultura napoletana.

Grazie ai registri delle ketubbot riusciamo a ricostruire i contenuti delle due ketubah che coinvolgono Luna Sarabia. La Ketubah, contratto matrimoniale ebraico che stabilisce gli obblighi del marito verso la moglie, inclusi il sostegno economico e l'indennizzo in caso di divorzio, oltre al valore legale, era anche un'opera d'arte, decorata con motivi calligrafici e simboli comunitari, che riflettevano lo stile culturale locale, sia sefardita che ashkenazita. Pur mantenendo invariati gli elementi giuridici fondamentali, nel tempo le ketubot hanno subito evoluzioni estetiche e tipografiche.

Il primo matrimonio di Luna con Isac Boccarra, avvenne a Livorno il 17 maggio del 1730. Dall'analisi genealogica della famiglia Boccarra emerge con evidenza un fitto intreccio di legami matrimoniali tra i rami familiari dei Boccarra, dei Sarabia e, in parte, degli Ergas, che lascia intendere una strategia endogamica ben definita, orientata al consolidamento del patrimonio e della coesione familiare. I matrimoni tra cugini, o comunque tra parenti prossimi, sembrano costituire una pratica ricorrente, volta a rafforzare le alleanze interne e a garantire la continuità delle reti mercantili e sociali della comunità sefardita livornese.

Il padre di Isac Boccarra, Samuel, era sposato con Rachele Sarabia, mentre la madre di Luna Sarabia, Debora Boccarra, era a sua volta moglie di Samuel Sarabia. Inoltre, lo zio di Samuel, Samuel Boccarra, risulta sposato con un'altra Rachele Sarabia, a conferma di una consuetudine familiare che privilegiava unioni all'interno dello stesso circuito parentale⁶²².

Oltre a questi legami con i Sarabia, la famiglia Boccarra intrecciava rapporti anche con gli Ergas, altra stirpe prominente della Livorno ebraica settecentesca: Ribca Boccarra, cugina

⁶²¹ *Nota di tutti gli ebrei che hanno stabilito la residenza in questa fedelissima città ...* 28 agosto 1741, ASN/ME, f. 4402 n. 19.

⁶²² NEDJAR Alain, BOULU Gilles, NEDJAR Liliane, ATTIA Raphael, *Registres de ketubbot...*, op. cit., p. 125.

di secondo grado di Isac, aveva sposato Mosè Ergas, mentre il fratello di lei, Aron Boccarra, era unito in matrimonio con Rachele Ergas⁶²³.

Questa densa rete matrimoniale fa da sfondo alla figura di Luna Sarabia, donna che occupa un ruolo centrale nella mia indagine. Il suo primo matrimonio fu celebrato con Isac Boccarra, figlio di Samuel Boccarra e Rachele Sarabia, all'interno dunque di una parentela già strutturata⁶²⁴. La ketubah relativa a questo matrimonio riportava un totale di 1525 scudi, una cifra significativa che indica un'unione tra famiglie economicamente benestanti o quantomeno mediamente agiate, riflettendo lo status sociale e la solidità patrimoniale delle due casate.

Luna si risposò il 19 febbraio del 1740 con Daniel Fernandez⁶²⁵. Quest'ultimo, noto insieme ai suoi fratelli come "Bocca di Gloria," nell'estate del 1741, dopo il suo stabilimento a Napoli, manifestò al re Carlo, il desiderio di aprire una bottega, insieme ai suoi fratelli, per poter godere dei privilegi concessi alla Nazione Ebraica⁶²⁶. I fratelli Fernández precizarono di possedere da sei anni una bottega a Livorno (visto il lavoro del Fernandez si trattava chiaramente di una pasticceria), nella reggia piazza di Lungone (Porto Azzurro). La famiglia sefardita gestiva quindi un'attività fiorentina che offriva una vasta gamma di prodotti, tra cui savoirdi, cacao e una particolarissima conserva di rose, occupandosi di bastimenti nel mediterraneo, sottolineandone l'importanza di fornire beni e servizi per la comunità⁶²⁷.

Considerando la provenienza dei prodotti trattati dal Fernandez ci è possibile dimostrare, attraverso l'attività di pasticceria, la volontà di voler portare a Napoli, se non addirittura in tutto il sud Italia, prodotti che iniziarono a circolare in Italia dall'Europa tra il XVII e il XVIII secolo. Il cacao originario dell'America centrale e meridionale, giunse in Europa nel XVI secolo, ma la sua popolarità crebbe notevolmente nel Settecento. La cioccolata, spesso servita calda e dolcificata, divenne una bevanda apprezzata tra le classi aristocratiche e borghesi, simbolo di status e raffinatezza⁶²⁸.

⁶²³ NEDJAR Alain, BOULU Gilles, NEDJAR Liliane, ATTIA Raphael, *Registres de ketubbot...*, op. cit., p. 125.

⁶²⁴ *Ibidem*.

⁶²⁵ ACIL, Registro Ketubot, I 1731 - 40, n°149.

⁶²⁶ ASN/ME f. 4402. Il documento non contiene luogo e data, ma vista la sua collocazione in archivio potrebbe riferirsi al periodo compreso tra giugno e luglio 1741.

⁶²⁷ ASN/ME f. 4402 n. 21. La specificazione dei prodotti forniti dai Fernandez ci è nota grazie ai documenti del Tribunale dei Massari. Per i diversi bastimenti che Livorno intrecciava non solo con il mediterraneo ma anche con l'atlantico vedi FILIPPINI Jean-Pierre, *Il porto di Livorno e la Toscana (1676-1814)*, Vol. 2, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1998, pp. 13-16

⁶²⁸ PERULLO Nicola, « Cioccolata, caffè e tè in Europa tra storie e cultura », *Le bevande coloniali, argenti e salotti del Settecento italiano. Tè, caffè e cioccolato*, a cura di PUGI Ilaria, TORITTI Paolo, Roma, Palombi editori, pp. 7-9.

I savoiard, originari della regione del Piemonte, divennero un dolce molto popolare in Europa, specialmente in Italia e in Francia. Si tratta di biscotti chiamati “boudoirs” in francese. L’origine dei savoiard risulta in essere molto incerta: alcuni autori sostengono che siano stati creati dal cuoco Amedeo VI in onore della visita del re di Francia, Filippo VI di Valois, o dell'imperatore Carlo IV di Lussemburgo⁶²⁹. Tuttavia, il loro vero slancio in popolarità avvenne nel Settecento, quando i pasticceri compresero al meglio la lavorazione che li rendesse più simili al loro aspetto odierno. Realizzati con uova, zucchero e farina, dalla caratteristica forma allungata e dalla consistenza spugnosa, presero il nome di caporali in Liguria, prestofatti in Molise e raffioli in Sicilia, quest’ultima a partire dalla dominazione sabauda 1713-1720⁶³⁰.

La conserva di rose è un prodotto affascinante che può fungere sia da dolce prelibato che da rimedio medicinale. Realizzata principalmente con petali di rose, zucchero e talvolta acqua di rose, la conserva ha una lunga tradizione nella cucina di diverse culture⁶³¹. I petali di rosa sono noti per le loro proprietà lenitive e antinfiammatorie: la conserva può essere utilizzata per alleviare disturbi digestivi o come rimedio naturale per la gola infiammata⁶³².

Con l'intento di espandere la loro attività, i Fernández si appellarono alla concessione realizzata dal Re, che aveva garantito alla comunità ebraica la libertà di risiedere e commerciare in tutto il regno. Questo rappresentava un'importante opportunità per la libertà commerciale e residenziale degli ebrei, e i Fernández desideravano approfittarne⁶³³.

Tuttavia, nonostante il riconoscimento dei privilegi accordati, si trovarono a fronteggiare la resistenza delle autorità locali. Dopo aver supplicato il governatore di riflettere sui diritti concessi alla Nazione Ebraica dalla corona, ricevettero la risposta che il medesimo signore non aveva cognizione di tali privilegi⁶³⁴.

Daniel, o Daniello, Fernandes, non si trovò di certo ad affrontare problemi solo nel suolo napoletano. Rientrato a Livorno, dopo l’espulsione definitiva da Napoli, nel 1747, si trovò ad affrontare delle dispute legali che ci permettono non solo di conoscere meglio la storia familiare

⁶²⁹ MARAGLIANO Laura, I savoiard le antiche origini, ottobre 2021, saleepepe.it <https://www.saleepepe.it/news/pasta-fresca-di-natale/>

⁶³⁰ *Ibidem*.

⁶³¹ Il sito Museo rose antiche offre informazioni storiche sulla preparazione della conserva di rose, con ricette tradizionali risalenti al 1582. Informazioni reperibili anche nel [museoroseantiche.it](https://www.museoroseantiche.it)

⁶³² LEMERY Niccolò, *Farmacopea universale*, Venezia, Accademia Reale delle Scienze, 1720, p. 73.

⁶³³ ASL, Governatore e Auditore, Atti Civili, Daniel Fernandez, inventario. n. 935 - inserto. n. 895, p. 4.

⁶³⁴ ASN/ME f. 4402 doc. 21.

e lavorativa di questa famiglia sefardita, ma anche di comprendere attraverso questa storia dinamiche e movimenti finanziari di vario tipo⁶³⁵.

Nel contenzioso, risalente al 26 giugno 1747, che vede il Fernandez debitore di lire 48:10 nei confronti di un certo signor Pietro Leoni, vengono messi in risalto i debiti legati all'acquisto di prodotti di Dolceria, ma anche quelli contratti durante opere di restaurazione della bottega⁶³⁶. Nella dimora del signor Daniel Fernandes, sono stati effettuati lavori di ristrutturazione che hanno comportato diversi interventi strutturali, tra cui la sostituzione e il rinforzo di travi (travicelli) sia nel palco che nel terrazzo. Inoltre, sono stati riparati i fornelli e sono stati apportati cambiamenti anche ai travicelli situati nel magazzino.

Per comprendere più a fondo la natura degli interventi edilizi effettuati da Daniel Fern ndes nel 1747 presso la sua dimora di Livorno, si   proceduto alla sistematizzazione e alla rappresentazione grafica delle spese sostenute. La tabella e il grafico sottostanti illustrano la distribuzione dei costi relativi sia ai materiali da costruzione che alla manodopera e alla consulenza tecnica.

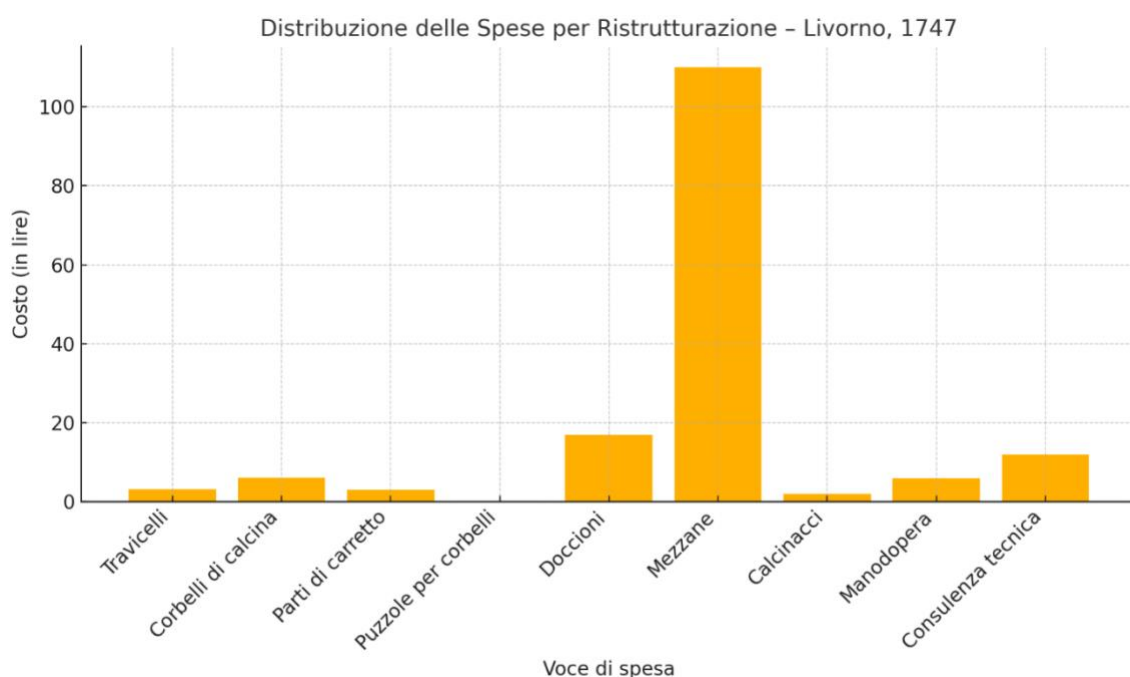


Figura 5 Grafico dei lavori edilizi di Daniel Fernandes

⁶³⁵ ASL, Governatore e Auditore, Atti Civili, Daniel Fernandez, inventario. n. 935 – ins. n. 895.

⁶³⁶ Ibidem, pp. 6-10.

La voce più onerosa risulta essere quella relativa all'acquisto delle mezzane (110 lire), mattoni di grandi dimensioni utilizzati probabilmente per la costruzione o il consolidamento strutturale di pareti e solai. Seguono per incidenza economica i doccioni (17 lire), fondamentali per la canalizzazione delle acque piovane e la protezione dell'edificio da infiltrazioni. Le altre spese – tra cui calcina, legname, strumenti minori e accessori – risultano relativamente contenute, ma evidenziano un'attenta pianificazione delle risorse impiegate (fig. 5 - Grafico dei lavori edilizi di Daniel Fernandez).

Il costo della manodopera, pari a 6 lire per quattro giornate complessive di lavoro, si colloca nella media delle tariffe giornaliere dei manovali dell'epoca, confermando il ricorso a maestranze locali per lavori esecutivi. Di rilievo è infine la voce relativa alla consulenza tecnica del signor Frosini (12 lire), che documenta il coinvolgimento di un professionista per la supervisione dei lavori, verosimilmente un perito di fabbrica o capomastro, a dimostrazione della volontà di Fernández di garantire qualità e regolarità all'intervento (fig. 5).

Oltre ai materiali, è stata necessaria anche l'adozione di una certa manodopera ad opera di due manovali, Bernardo e Carlo Melo che hanno lavorato per due giorni ciascuno, incassando 6 lire⁶³⁷. Nel complesso, la spesa totale di 48,10 lire rappresenta un investimento significativo, ma non eccezionale, per un artigiano ebreo inserito nella media borghesia mercantile livornese. L'accurata annotazione di ogni voce e l'equilibrata ripartizione tra materiali, manodopera e direzione dei lavori riflettono l'approccio razionale e pianificato tipico degli operatori economici sefarditi dell'epoca, attenti alla gestione patrimoniale e alle dinamiche di capitale anche nei contesti extra-commerciali (fig. 5).

Tornando ai problemi legali a cui ha dovuto far fronte Daniel Fernández, emerge un elemento di particolare interesse che travalica la mera dimensione giuridica per toccare anche aspetti comunitari e religiosi. In uno dei documenti relativi al contenzioso con Salomone Cohen, compare infatti il riferimento al termine ebraico *herem* (o *chrerem*), che designa la forma più severa di censura interna alla comunità ebraica, corrispondente a una vera e propria scomunica⁶³⁸. L'imposizione di un *herem* comportava l'esclusione dell'individuo dalla vita

⁶³⁷ Sembra che Fernandez lavorasse già da tempo con la famiglia Melo. Gli atti civili del tribunale dei Massari menzionano un credito che il signor Abraham Melo cedette ai signori Angiolo e David de Soria, credito che Melo aveva ottenuto dal signor Fernandez a seguito di una transazione o pagamento datato 10 novembre 1739. ACIL/Tribunale dei Massari, Atti civili, Istanza di ricorso di Daniel Fernandez contro l'istanza di Mordocai e David Soria per un credito, n°30-31, Maggio/Giugno 1755, c625, c626-629.

⁶³⁸ ACIL, Tribunale dei Massari, Atti Civili, cc.97-104;107-114. Per il significato del termine Herem si rimanda a GROTANELLI Cristiano, et alii, *Ebraismo*, Bari, Laterza, 2007, p. 24.

comunitaria in tutti i suoi aspetti — sociali, religiosi ed economici — e rappresentava uno strumento estremo di pressione, volto a ottenere riparazione o pentimento.

L'uso di un termine così forte lascia intuire che il contrasto tra Cohen e Fernández non si limitasse a una semplice disputa contrattuale, ma che avesse raggiunto un tale livello di tensione da richiedere l'intervento delle autorità religiose ebraiche⁶³⁹. Ciò suggerisce l'attivazione di una forma di arbitrato comunitario, con finalità non solo riparatorie, ma anche disciplinari, in linea con i modelli di autogoverno adottati dalle Nazioni ebraiche in ambito diasporico. L'invocazione del *herem* rivela dunque un conflitto profondo, capace di minare la coesione interna e mettere in discussione la reputazione pubblica di Fernández all'interno del mondo sefardita livornese.

In parallelo alle difficoltà affrontate da Daniel Fernández, anche Luna Sarabia si distinse per la sua intraprendenza e fermezza, emergendo come figura centrale in una complessa vicenda legale. In un'epoca in cui le donne erano spesso relegate ai margini della sfera pubblica, Luna dimostrò una sorprendente autonomia economica e capacità di azione, confermando il ruolo attivo che alcune donne ebree seppero ritagliarsi all'interno delle dinamiche familiari e comunitarie del Settecento⁶⁴⁰.

La disputa che coinvolse Luna riguardava un credito di 126 lire non pagato da David Luzena, tale problema ha origine da un contratto di lavoro eseguito dal muratore Ranieri Casacci. In questa situazione, Luna non si configura unicamente come benefattrice, ma si rivela anche una donna d'affari astuta che ha anticipato il pagamento per lavori svolti, dimostrando la sua autonomia economica e la sua capacità di intermediazione in contesti dominati da uomini.

La questione legale si articola non solo attorno al pagamento dovuto, ma anche attorno alle spese e ai danni collegati. Tramite una serie di documenti e comunicazioni, Luna cerca di chiarire la sua posizione e giustificare le somme richieste, mostrando una meticolosa attenzione ai dettagli.

⁶³⁹ Un caso molto noto di *cherem* è quello emesso dalla comunità ebraica di Amsterdam contro Baruch Spinoza il 27 luglio 1656. Questa sanzione fu imposta a causa delle presunte tendenze libertine del suo pensiero. A partire dal 1652, Spinoza aveva frequentato la scuola latina di Van den Enden, dove entrò in contatto con vari liberi pensatori che influenzarono le sue idee. Sebbene la formula di *cherem* reale fosse piuttosto lunga e complessa, essa risulta comunque più concisa rispetto alla *schammatha* tradotta in francese nella *Vie de Benoît de Spinoza* di Jean Colerus del 1706. (CAILLOIS Roland, FRANCES Madeleine, MISRAHI Robert, *Spinoza, Œuvres complètes*, Gallimard, Paris, 1955, pp. LIII, 1307 ss.; v. in part. il *Formulaire d'excommunication générale en usage parmi les Juifs*, pp. 1313-1316)

⁶⁴⁰ ASL, Governatore Auditore, Atti Civili, f. 918 n° 782.

All'interno del contenzioso emerge la figura di Angelo Coltellini appaltatore dei pozzi neri della città di Livorno. La Sarabia, assistita da Isaac Sarabia, elenca i pagamenti effettuati al signor Coltellini, per conto di Luzena, circa lavori che dal 1739 al 1741 le avrebbero accumulato un debito di 15 pezze⁶⁴¹. In un mondo dominato da uomini le azioni di Luna non riflettono solo le ingiustizie delle donne del suo tempo, ma ne delineano il ritratto di una personalità determinata a ottenere giustizia che ha lottato per il riconoscimento e l'affermazione dei propri diritti in un'epoca di transizione. La storia di Daniel Fernández e Luna Sarabia costituisce un microcosmo emblematico delle sfide legali e patrimoniali che interessarono molte famiglie sefardite integrate nel Regno di Napoli a partire dal bando di reintegro del 1740. Le loro vicende, tracciabili attraverso numerosi atti notarili e giudiziari, offrono uno spaccato vivido della vita quotidiana e delle interazioni economiche tra Livorno e Napoli in un periodo di profondo mutamento politico e sociale.

Uno degli episodi più significativi riguarda un contratto di locazione stipulato dai coniugi Fernández con José Abram Attias, relativo a un appartamento situato al quinto piano di un edificio. Il contratto, della durata triennale, prevedeva un canone di ventidue ducati annui da corrispondersi in rate trimestrali e includeva una clausola di rinnovo tacito, salvo disdetta con preavviso di tre mesi. Tuttavia, le responsabilità assunte dai Fernández andavano ben oltre il pagamento del canone: essi si impegnarono a mantenere l'androne dell'edificio sgombro e a migliorare le condizioni dell'appartamento, segno di un coinvolgimento attivo nella gestione e valorizzazione dell'immobile⁶⁴².

Tale partecipazione sollevò però contrasti con una certa signora Biondini, la quale rivendicava diritti sulle rendite della proprietà locativa e accusava i Fernández di aver prodotto atti nulli e ingiusti a proprio favore. Ne nacque un conflitto legale complesso, incentrato sul recupero delle pigioni⁶⁴³ e su una possibile contesa successoria legata alla proprietà in questione. I Fernández furono formalmente accusati di contumacia, per non aver pagato i canoni dovuti "dal dì del preso ed intimato loro come conforme dovevano", e vennero citati in giudizio per essere costretti al pagamento delle pigioni arretrate, oltre alle spese del processo⁶⁴⁴.

Questa disputa, che si protrasse dal 1746 al 1748, si sviluppò in un momento particolarmente critico: era infatti il periodo in cui il Regno di Napoli, dopo un'iniziale apertura

⁶⁴¹ ASL, Governatore Auditore, Atti Civili, f. 935 n°903

⁶⁴² ASL, Governatore e Auditore, Atti civili, f. 385, pp. 16-9.

⁶⁴³ Con il termine pigioni si intendono i canoni in denaro corrisposti per i beni locati.

⁶⁴⁴ ASL, Governatore e Auditore, Atti civili, f. 385, pp. 24-5

agli ebrei nel 1740, decretava la loro definitiva espulsione. Molte famiglie sefardite, tra cui i Fernández, furono costrette a rientrare a Livorno o a cercare nuovi approdi nel Mediterraneo. La controversia sull'affitto dell'appartamento si chiuse con la decisione del tribunale di Livorno di procedere alla vendita dei piani quarto e quinto della casa di Mosè Alvarez, un passaggio cruciale nella ridefinizione dei diritti patrimoniali dopo l'interruzione forzata del soggiorno napoletano⁶⁴⁵.

A ulteriore testimonianza della resilienza e dell'integrazione economica della famiglia Fernández nella Livorno del secondo Settecento, emerge un altro episodio giudiziario che coinvolse direttamente Daniel Fernández, intento a difendersi da un'accusa di insolvenza. In una causa intentata da David Abendana per un presunto debito di 58 pezze, Fernández si oppose fermamente alla richiesta di cauzione, sostenendo di possedere « effetti stabili » nella città⁶⁴⁶. Questo riferimento al proprio patrimonio immobiliare non era solo una strategia processuale, ma anche un'affermazione del proprio radicamento socio-economico. Il possesso di beni stabili a Livorno costituiva infatti, per una famiglia ebraica sefardita, non soltanto una garanzia concreta, ma anche un simbolo di rispettabilità e permanenza in un contesto urbano fortemente competitivo.

L'episodio conferma come l'investimento immobiliare e la gestione accorta del patrimonio costituissero strumenti essenziali per fronteggiare l'instabilità politica e le espulsioni, in un Mediterraneo attraversato da migrazioni forzate, crisi e ricollocazioni. I Fernández, che avevano provato a inserirsi nel Regno di Napoli con intraprendenza e capitali, si trovarono costretti a riconfigurare le proprie strategie dopo il 1747, sfruttando il loro insediamento livornese per rivendicare una posizione di stabilità giuridica e finanziaria. Le loro vicende, quindi, vanno lette non solo come una sequenza di contenziosi, ma come la testimonianza di una capacità diasporica di adattamento, resilienza e riconversione, in un sistema mediterraneo in costante ridefinizione.

In questo quadro si colloca un altro elemento rivelatore: Daniel Fernández, coinvolto in una causa contro David Abendana per un presunto debito di 58 pezze, si difese opponendosi alla richiesta di cauzione con l'argomentazione che possedeva “effetti stabili” nella città⁶⁴⁷. Questo riferimento ai propri beni immobiliari non era soltanto una strategia difensiva, ma la

⁶⁴⁵ ASL, Governatore e Auditore, Atti civili, f. 385, pp. 27-34

⁶⁴⁶ ASL, Governatore e Auditore, Atti Civili, Daniel Fernandez, inventario. n. 890 – ins. n. 700.

⁶⁴⁷ Istanza di ricorso di Daniel Fernandes contro l'istanza di David Abendana, ACIL, Tribunale dei Massari, Atti Civili, Filza 210, doc n°13., cc.142-149.

testimonianza concreta della sua integrazione economica nel tessuto urbano livornese. Fernández rivendicava così una posizione patrimoniale solida, che lo legittimava a resistere alle pretese di garanzia e a riaffermare la propria rispettabilità

Il caso dei Fernández mostra dunque come il possesso di immobili rappresentasse, per una famiglia ebraica sefardita, non solo una forma di sicurezza economica, ma anche un mezzo per consolidare il proprio status sociale e per fronteggiare le incertezze giuridiche legate alla mobilità forzata tra Napoli e Livorno. Le loro vicende non sono solo una questione di affitti, debiti o contenziosi, ma riflettono le traiettorie incerte di una generazione che aveva tentato di stabilirsi nel Regno di Napoli, investendovi capitale e speranze, e che fu poi costretta a ritornare a Livorno, riconfigurando la propria posizione all'interno della diaspora mediterranea.

3.1.5.2.Soria

La storia di Angelo Soria e della sua famiglia si svolge in un contesto socio-politico complesso nel XVIII secolo, caratterizzato da tensioni religiose e legali nel Regno di Napoli, specialmente riguardo alla comunità ebraica. La documentazione storica indica che Angelo Soria, un uomo determinato e resiliente, naviga attraverso una serie di sfide legate alla proprietà, ai diritti patrimoniali e alla giustizia.

Nel 1740, quando Angelo Soria arriva a Napoli, la città vive una fase tumultuosa. La comunità ebraica è segnata dall'espulsione decretata nel 1747, un evento drammatico che coinvolge molte famiglie ebraiche, costrette a lasciare le loro case e a rifugiarsi in contesti più tolleranti. La scelta di Angelo di stabilirsi a Napoli suggerisce non solo una ricerca di opportunità economiche, ma anche un desiderio di creare delle radici in una comunità in lotta per la sua identità.

Angelo Soria si reca a Napoli insieme ad altri ebrei livornesi come David Procaccio, Salomone Bassano ed Elias Espinosa. Emerge come venditore ambulante di tele straniere, rasole e temperini. Questa attività non è solo un modo per guadagnarsi da vivere, ma anche un mezzo per mantenere vivi i legami familiari e culturali in un ambiente ostile. La vendita di prodotti di alta qualità rispecchia la tradizione e l'abilità commerciale degli ebrei, sottolineando un'abilità di adattamento e innovazione che caratterizza la famiglia.

L'esperienza napoletana di Angelo Soria, interrotta bruscamente dall'espulsione del 1747, segna un punto di svolta nella traiettoria della famiglia. Il trasferimento forzato e la perdita di beni e opportunità innescano un lungo periodo di instabilità e di rivendicazioni

patrimoniali, che emergono nei documenti successivi relativi a Livorno. Le controversie degli anni 1753–1756 nei punti di seguito *a* e *b*— relative a immobili, crediti e pigioni — riflettono le conseguenze dirette della diaspora napoletana e il tentativo, da parte di Angelo e dei suoi familiari, di riaffermare diritti e proprietà che ritenevano fondamentali per la ricostruzione di un'identità familiare e comunitaria. In tal senso, le dispute legali non sono da intendersi come meri conflitti civili, ma come estensioni postume della frattura aperta dall'espulsione dal Regno di Napoli.

a) Dispute Legali e Patrimoniali

Il legame tra Angelo e il fratello David, figli di Abram Soria, evidenziato nei documenti del 1753, riflette le complesse dinamiche patrimoniali che il loro lignaggio affronta. Le controversie relative all'immobile di Via della Venola a Livorno, oggetto di un acceso conflitto con il signor Moise Haim Sorein, rappresentano non solo una battaglia legale, ma anche una rivendicazione dell'eredità familiare e del diritto al sostentamento. La narrativa di Angelo e David sottolinea l'importanza della famiglia nel contesto legale, dove le tradizioni e i documenti storici funzionano come simboli di legittimità e continuità⁶⁴⁸.

Le affermazioni relative a crediti e pigioni, insieme alle minacce di nullità di contratti, mettono in evidenza la fragilità dei diritti legali e il potere spesso iniquo delle autorità. La loro determinazione nel contrastare le ingiustizie, basata su una solida rete di documentazione, diventa una testimonianza del valore della giustizia e della perseveranza.

In uno scenario complicato, il signor Daniel Fernandez contesta ulteriormente le richieste di Angelo e David, affermando che non ha mai avuto occasione o ragioni legittime per riconoscere debiti nei loro confronti. La sua opposizione si traduce in istanze di nullità, sottolineando l'incertezza giuridica e la vulnerabilità degli Soria di fronte a pretese infondate⁶⁴⁹. Questo aspetto della loro lotta mette in risalto non solo le tensioni nei rapporti patrimoniali, ma anche le pressioni sociali e le dinamiche di potere che caratterizzano le dispute legali.

⁶⁴⁸ Istanza di Angelo e David di Abram Soria e Abram di David Soria contro Moisé De Leon Raccah procuratore di Moisé Haim Soria residente in Tunisia per la riscossione di un contratto di locazione 1753 marzo 9, ACIL/ Atti civili, filza 201, – cc. 227-228.

⁶⁴⁹ Istanza di ricorso di Daniel Fernandes contro l'istanza di Mordohai e David Soria per un credito 1755 maggio 27, ACIL/ Atti civili, filza 203, 30 – cc. 625.

b) Rivalità e costrizioni sociali

La figura di Angelo Soria emerge distintamente non solo come un avvocato dei diritti patrimoniali ma anche come un rappresentante del suo popolo. Le richieste di giustizia e il desiderio di affermazione sociale, insieme alla lotta contro le esperienze di ingiustizia, pongono Angelo in una posizione significativa, portando avanti una narrazione di sfide e conquiste legate al suo retaggio ebraico. Gli atti legali del 1756, in particolare il coinvolgimento di Aaron Soria e delle dispute contro il signor Angelo di Benedetto da Ancona, dimostrano come le lotte familiari non siano isolate, ma parte di una rete più ampia di conflitti all'interno della comunità commerciale ebraica. Queste esperienze riflettono una resilienza collettiva e un impegno nel difendere i propri diritti contro le ingerenze esterne, evidenziando la necessità di una solidarietà sociale⁶⁵⁰.

La storia di Angelo Soria e della sua famiglia si interseca con temi universali di lotta per la giustizia, di identità culturale e di perseveranza. La sua narrazione non è solo quella di un uomo e di una famiglia che cercano di difendere i propri diritti, ma anche quella di una comunità che si sforza di mantenere la propria identità in un mondo in rapido cambiamento. Il metodo di sopravvivenza, attraverso attività commerciali e la gestione di relazioni legali, rappresenta un esempio di come le sfide storiche possano forgiare la determinazione e l'unità in un contesto di avversità. Una storia che ci invita a riflettere su come le radici familiari e la lotta per la giustizia continuino a risuonare attraverso le generazioni e le culture, mantenendo vivo il legame con il passato e la speranza per il futuro.

3.1.5.3. Bassano

Originario di Livorno, Salomone Bassano giunge a Napoli nel 1740 come venditore ambulante⁶⁵¹. Proveniente da una comunità ebraica che ha conosciuto re volte di espulsione e rinascita, Salomone rappresenta una generazione di commercianti ebrei che, nonostante le avversità, continuano a operare ed a prosperare nel campo del commercio.

Nei suoi primi anni a Napoli, Bassano si fa portavoce di altre famiglie ebrei, vendendo tele straniere, rasole e temperini⁶⁵². La sua abilità nella negoziazione e la sua conoscenza del

⁶⁵⁰ Istanza di ricorso di Aaron Soria e fratelli contro Angiolo di benedetto Ancona per sequestro di beni 1756 febbraio 23 – 1756 febbraio 26, ACIL/ Atti civili, filza 204, 7 – cc. 61-65.

⁶⁵¹ ASN/ME f. 4402 n. 19.

⁶⁵² *Ibidem*.

mercato si rivelano un vantaggio fondamentale. Tuttavia, la situazione per gli ebrei cambia bruscamente nel 1747, quando, sotto il regno di Carlo di Borbone, la comunità viene nuovamente espulsa. Questo evento segna un capitolo difficile per Salomone e i suoi simili, ma i documenti storici rivelano che, nonostante queste avversità, Bassano continua la sua opera commerciale, creando legami con altri ebrei e protagonisti locali.

Un punto cruciale della sua storia è il rapporto con Mosè di Leon Racah e altri personaggi significativi come Aron Uziel e Salomon Aghib⁶⁵³. La famiglia Aghib (talvolta trascritta anche Agib o Agibbo) è attestata a Livorno almeno dalla prima metà del XVIII secolo ed è parte integrante della rete mercantile sefardita attiva tra la Toscana, il Regno di Napoli e altre piazze mediterranee. Sebbene Salomone Aghib sia menzionato nei documenti prevalentemente per la sua attività commerciale, altri membri della famiglia si distinsero in ambiti diversi. Ad esempio, vi furono Aghib coinvolti in funzioni comunitarie o culturali, come emerge anche da alcune fonti letterarie e accademiche⁶⁵⁴. In generale, tuttavia, il tratto distintivo della famiglia resta l'inserimento nel tessuto mercantile ebraico di Livorno, con frequenti legami con famiglie come Racah, Uziel, Ergas, Faro e Procaccia.

Le origini della famiglia sono ben documentate già alla fine del XVII secolo: il capostipite Moise Aghib (1660–1704) è ricordato nelle fonti comunitarie livornesi e la sua presenza è testimoniata anche dalla registrazione di una ketubbah familiare, che attesta la piena integrazione degli Aghib nelle reti matrimoniali e sociali della Nazione ebraica di Livorno⁶⁵⁵. Un dato conferma non solo la radice antica della famiglia, ma anche la continuità della sua presenza nei decenni successivi, fino a Salomone e agli altri membri attivi nel XVIII secolo.

Le transazioni tra Bassano e Racah, dettagliate in documenti del 1756, dimostrano la sua continua attività commerciale⁶⁵⁶. Una particolare transazione menziona il trasferimento di olivette, descrivendo il compito di Bassano di consegnare e ritirare merci entro scadenze precise, sottolineando così l'importanza del rispetto degli accordi commerciali per evitare danni economici e perdite. La documentazione testimonia le pressioni e le complicazioni generate dall'indisponibilità delle merci e dalla necessità di gestire relazioni commerciali complesse per mantenere la sua attività.

⁶⁵³ Istanza di Moise di Leone Rach contro Salomone di Sabato Bassano per mancato pagamento di partita di corallo 1756 gennaio 15 – 1756 agosto 1 – ACIL/Atti civili, filza 204, 3 - cc. 26-52.

⁶⁵⁴ Silvia Papini, *Breeding and Depicting Chameleons. Between the Natural History of the Chameleon and the Livornese Aghib Family's Identity Strategies*, in *Quaderni di storia della filosofia*, 2022, pp. 139-156.

⁶⁵⁵ *Ibidem*.

⁶⁵⁶ *Ibidem*.

Punti di riferimento significativi nella vita di Salomone includono le sue interazioni con David di Angelo Procaccio, un pubblico mezzano che ha facilitato molte delle sue transazioni. I documenti rivelano come Salomone si sia trovato, nel 1756, nella necessità di protestare contro l'inadempimento degli accordi commerciali da parte di Racah, richiedendo consegne e pagamenti, riflettendo non solo la pressione economica cui era sottoposto, ma anche il rispetto delle pratiche commerciali e morali.

L'intreccio di affari tra Salomone Aghib e Uziel è emblematico della rete commerciale ebraica dell'epoca: questi rapporti non erano solo professionali, ma anche di sostegno reciproco in un contesto sociale difficile. Come testimoniamo i documenti d'archivio della comunità ebraica di Livorno Bassano non agiva semplicemente come un semplice mercante, rappresentava anche gli interessi di alcuni membri della comunità come nel dell'ebreo Manuel David Nunes⁶⁵⁷

La storia di Salomone Bassano è, quindi, un racconto di lotta e perseveranza. Attraverso le sue vendite e i suoi affari, non solo sosteneva se stesso, ma contribuiva anche alla sopravvivenza e al benessere della sua comunità in un'epoca turbolenta. La sua resilienza ci insegna che, nonostante le sfide, è possibile costruire legami solidi e prosperare, anche in un contesto di continua incertezza.

3.1.5.4. Mari

La storia di Abram Mari si colloca in un contesto storico complesso, caratterizzato da tensioni religiose e sociali, specialmente nei confronti della comunità ebraica. Abram Mari giunse a Napoli nel 1740 con la sua famiglia, e come sacrestano della sinagoga della Nazione Ebraica, svolse un ruolo importante nella vita religiosa della comunità. Guadagnava sei ducati al mese, che rappresentarono un reddito modesto, sufficiente per mantenere la sua famiglia e contribuire alla comunità.

Nel 1746, Abram si trovò in difficoltà finanziarie, incappando in debiti con diversi creditori. Per far fronte a questa situazione, propose un accordo per pagare solo il 20% dei suoi debiti nell'arco di tre anni. Questa soluzione fu accettata da alcuni creditori, mentre altri, come Samuel Ergas, lo che investì sul progetto Borbonico attraverso i rapporti con la famiglia Galligo, gli eredi di Avigdor, si opposero all'accordo. Nonostante le sue difficoltà, Mari

⁶⁵⁷ Istanza di Salomone Bassano in rappresentanza di Manuel David Nunes contro Aron Boccarra per riscossione di un credito 1760 – marzo 7 – 1760 maggio 5 – ACIL/Atti Civili, filza 204, cc. 407-422.

dimostrò di voler onorare i suoi impegni e cercò di gestire la situazione in modo formale attraverso accordi legali.

Dai documenti, emerge un quadro dettagliato della situazione debitoria di Abram Mari, evidenziando i suoi creditori e l'ammontare dei debiti. Ecco un riepilogo dei creditori e i valori del debito associati:

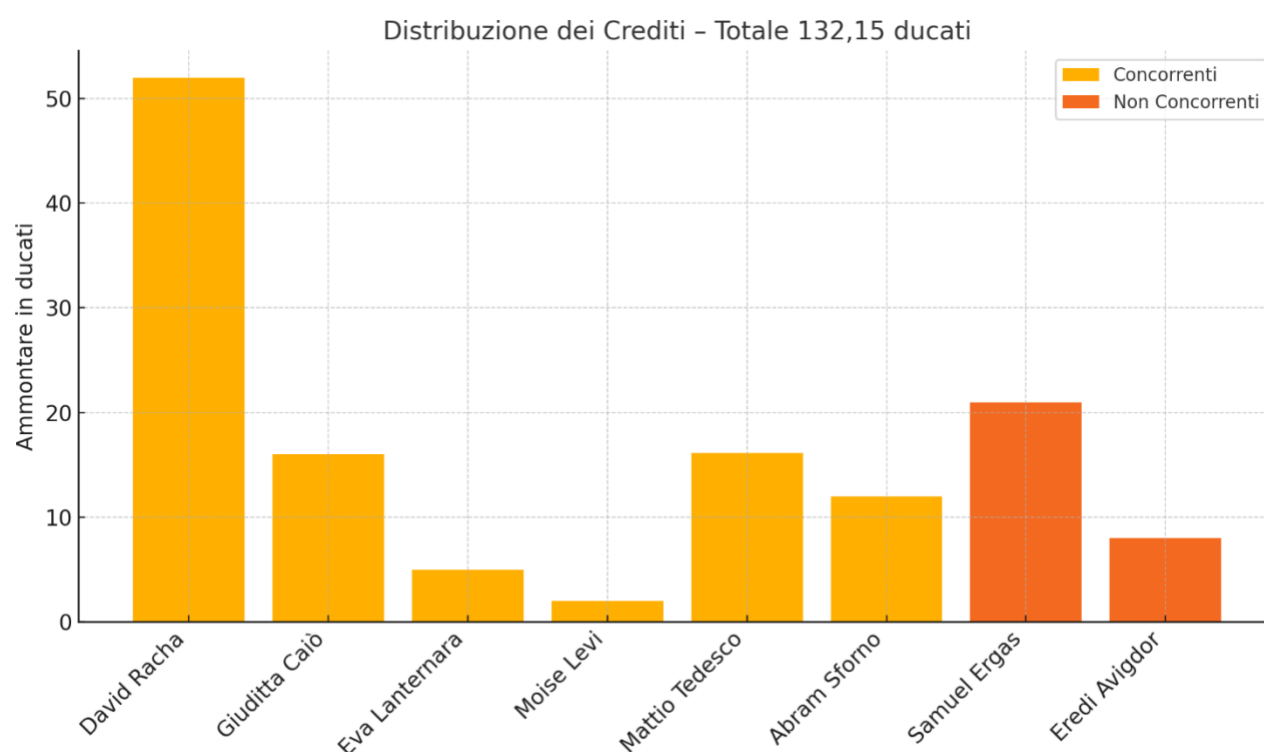


Figura 6 Situazione debitoria di Abram Mari nel 1746.

Dai documenti emerge un quadro dettagliato della situazione debitoria di Abram Mari, che evidenzia l'elenco dei suoi creditori e l'ammontare dei debiti. Il debito totale ammontava a 132,15 ducati (103,15 + 29 di spese accessorie). Data l'impossibilità di pagare l'intero importo, Mari propose un accordo che prevedeva il pagamento del 20% dei debiti (circa 26,43 ducati), suddiviso in rate da corrispondere nell'arco di tre anni. Questa strategia era intesa a garantire un modo sostenibile per saldare i debiti, pur affrontando gravi difficoltà economiche (fig. 6. Situazione debitoria di Abram Mari).

Questa vicenda, pur nella sua specificità, appare significativa se letta nel contesto più ampio delle tensioni che condussero all'espulsione degli ebrei dal Regno di Napoli proprio nel 1746. L'insolvenza di Mari, così come i tentativi di ristrutturazione del debito, riflettono non

solo una crisi personale, ma anche la fragilità crescente delle reti economiche e creditizie all'interno della comunità ebraica napoletana in un periodo di instabilità politica e finanziaria. L'opposizione di Samuel Ergas al compromesso proposto da Mari non fu solo un atto di sfiducia individuale, ma può essere interpretata come espressione di una frattura interna alla comunità: da una parte chi, come Mari, cercava soluzioni di compromesso in un clima ormai ostile; dall'altra, chi—come Ergas—puntava ancora su una presenza ebraica solida e rispettabile nel Regno, appoggiando il progetto borbonico di reinsediamento e cercando di salvaguardare la credibilità e gli investimenti economici legati ad esso.

L'intera vicenda rappresenta un microcosmo della crisi più ampia che investì la comunità ebraica napoletana nel 1746, quando le promesse iniziali di tolleranza e apertura si infransero di fronte a nuove pressioni politiche e sociali, sfociando in misure repressive e infine nell'espulsione. La situazione di Mari, con le sue strategie di sopravvivenza e le resistenze che incontrò, offre uno spaccato concreto di quella transizione drammatica, in cui gli assetti economici e comunitari si disgregarono sotto il peso della congiuntura e dell'intolleranza.

3.1.5.5. Racah

Il cognome Racah (talvolta scritto Raccah, Rakach, Rakkah) è di origine ebraica sefardita, attestato in diverse aree del Mediterraneo a partire dal XVII secolo, in particolare nell'Italia centro-settentrionale, nel Maghreb, nell'Impero Ottomano e nel Levant⁶⁵⁸. Il termine deriva con ogni probabilità dalla radice ebraica רָכָה (rakah), che in biblico significa “tenero, morbido”. Compare ad esempio in Genesi 29:17 riferito agli “occhi teneri” di Lea (e'enei Le'ah rakot).

Nel contesto sefardita italiano, e in particolare nei documenti di Livorno e Napoli del XVIII secolo, il cognome Racah si accompagna frequentemente a patronimici ebraici: Abram ben Jacob Racah, Mosè di Abram Racah, Isac ben Mosè Racah. Queste designazioni riflettono il radicato uso sefardita di esprimere l'identità familiare attraverso la linea paterna, elemento che si rivelerà fondamentale anche nella ricostruzione delle reti commerciali e dei legami di fiducia.

⁶⁵⁸ GUGGENHEIMER Heinrich Walter, GUGGENHEIMER Eva, *Jewish family names and their origins. An Etymological Dictionary*, New York, Ktav Publishing House, 1992.

All'interno di questo reticolo di parentele e capitali, la figura di David Racah emerge in un momento cruciale per la storia degli ebrei nel Regno di Napoli. Trasferitosi da Livorno a Napoli nel 1740, durante la fase iniziale del progetto di reinsediamento ebraico promosso dalla corte borbonica, David fu attivo presso la Dogana della città e si occupò dell'importazione di tessuti forestieri e stoffe pregiate. I suoi affari lo collegavano a una vasta rete commerciale che univa Livorno, Venezia, Genova, Alessandria d'Egitto e il Cairo, indicando un'integrazione profonda nella diaspora mercantile mediterranea⁶⁵⁹.

La memoria delle attività napoletane di David Racah riemerge in una transazione legale del 1753, registrata negli atti civili del tribunale dei Massari della comunità ebraica di Livorno⁶⁶⁰. Il documento fa riferimento a una controversia scoppiata nel 1745 – proprio mentre David si trovava a Napoli – e coinvolgeva suo zio Moise Racah e il padre Beniamino Racah. La contesa ruotava attorno a questioni finanziarie, probabilmente legate alla gestione di debiti interni alla famiglia e a “pezze” (forse cambiali, garanzie o partite di tessuti), mettendo in luce una certa fragilità del sistema fiduciario interno alla compagna familiare⁶⁶¹.

Il documento rivela anche le connessioni tra i Racah e alcune delle principali famiglie ebraiche livornesi, tra cui Salomone Aghib, che intratteneva rapporti d'affari con Isach Racah, figlio di Moise. Queste alleanze commerciali estendevano la rete familiare ben oltre Livorno, fino a Venezia, Genova, Alessandria e il Cairo, e includevano famiglie come i Faro e i Baruch Caravaglio – quest'ultimo tra i firmatari della transazione in qualità di massaro.

Dopo aver esaminato la figura del Racah livornese giunto a Napoli nel quadro del reintegro ebraico del 1740, è utile soffermarsi su un altro ramo della famiglia Racah, attivo tra Genova e Napoli, ma di origine e traiettoria differente.

Si tratta dei fratelli Abramo e Salomone Racah, originari del Nord Africa e stabilitisi inizialmente a Livorno, e poi attivi a Genova sin dai primi anni del XVIII secolo. Nel 1707 fondarono la ditta Racah, specializzata nell'importazione di beni levantini. Il successo delle loro operazioni fu tale che, nel 1710, ottennero l'esenzione dall'obbligo del segno distintivo ebraico: “[...] con proprii altri fratelli abitanti in Livorno, e in Alessandria d'Egitto, sono già tre anni che hanno incamminato in questo porto franco un negotio rilevante, d'ogni sorta di merce

⁶⁵⁹ ASN/ME f. 4402 n. 19.

⁶⁶⁰ Istanza di Gabriello, David e Michele Racah contro Moise Racah suo Zio, 1753 febbraio 15 – 1753 maggio 14 -30, ACIL/ Atti civili, Filza 201, 9 - cc.221; 224-225.

⁶⁶¹ *Ibidem*.

[...] con molto utile all'Illustrissima Casa di San Giorgio”⁶⁶². Esenzione che si estese anche ai loro agenti David Lopez e Isac Racah⁶⁶³.

Il loro inserimento nella comunità genovese fu sia economico che istituzionale. Salomone Racah compare tra i Massari incaricati della riforma statutaria della nazione ebraica genovese nel 1710, subito dopo la concessione del privilegio repubblicano che autorizzava la redazione di un codice comunitario⁶⁶⁴. I Racah genovesi intrattenevano legami con i mercati del Levante, di Lisbona e di Napoli. Nel 1711, affidavano a un certo Lorenzo Reale una partita di 13 pezze di seta napoletana da vendere in Portogallo, e nel 1714 risultano creditori a Napoli per un debito di oltre 140 scudi⁶⁶⁵.

Nel 1740, un ramo di questa famiglia — quello guidato da Abram Racah, vedovo — si trasferì stabilmente a Napoli, dove giunse il 14 dicembre con la figlia Chiara, il figlio Prospero (con la moglie Venturina Levi del Banco) e diversi servitori (Lazzaro Levi, Allegra Rocches, Stella Gade). Il figlio Alessandro Vita Racah nacque a Napoli il 18 giugno 1741. La famiglia risiedeva in una casa affittata “di rimpetto alla porta piccola di San Giovanni dei Fiorentini”, presa in locazione da un sacerdote napoletano⁶⁶⁶ (argomento che sarà analizzato nel paragrafo successivo).

Anche a Napoli, Abram Racah mantenne un alto profilo mercantile, trattando gioielli, perle, tele olandesi, rabarbaro e altri articoli di pregio, con un capitale stimato in circa 30.000 ducati. La sua presenza rappresenta un esempio di continuità e adattamento del capitale sefardita ai nuovi contesti urbani e alle opportunità offerte dal bando di reintegro del 1740, almeno fino all’espulsione del 1747⁶⁶⁷.

La vicenda dei Racah genovesi evidenzia la ramificazione familiare e commerciale della diaspora sefardita, capace di strutturarsi lungo le coste del Mediterraneo e oltre, attraverso porti franchi e reti familiari. Se il ramo livornese si consolidò lungo l’asse toscano-napoletano, quello genovese combinava relazioni ad ampio raggio, dalla penisola iberica al Nord Africa, dal Belgio al Golfo di Napoli. I conflitti comunitari (come quello registrato nel 1723 con Israel Cabib⁶⁶⁸),

⁶⁶² ZAPPÀ Andrea, *Il miraggio del Levante. Genova e gli ebrei nel Seicento*, Roma, Carocci, 2021, p. 157.

⁶⁶³ URBANI Rosanna, ZAZZU Guido Nathan, *The Jews in Genoa*, Volume 2: 1682–1799, Boston-Leiden, Brill, 2000, pp. 602, 729.

⁶⁶⁴ *Ibidem*, p. 629.

⁶⁶⁵ *Ibidem*, pp. 638, 685.

⁶⁶⁶ ASN/ME f. 4401 n. 7.1.

⁶⁶⁷ ASN/ME f. 4402 n. 19.

⁶⁶⁸ *Ibidem*, p. 753.

così come la gestione di fiere, lettere di cambio e privilegi doganali, mostrano un'integrazione dinamica ma non priva di tensioni.

3.1.5.6. Faro

Samuel Faro, nato a Livorno nel 1706⁶⁶⁹, era figlio di Raphael Faro, figura eminente della comunità ebraica livornese a fine Seicento. Giunto a Napoli il 22 luglio 1741, Samuel si inserì rapidamente nei circuiti commerciali della città grazie ai legami consolidati con l'élite delle società mercantili sefardite. Stabili rapporti d'affari con personaggi di primo piano come l'inglese David Curiel⁶⁷⁰ e il veneziano Giacob Baruch Carvaglio (vedi. 3.1.5.9. *Carvaglio*), con i quali si occupò del commercio di oglio di cojame⁶⁷¹, droghe, tele straniere e cappelli, operando sia per proprio conto sia per conto dei suoi corrispondenti, movimentando un capitale complessivo stimato attorno ai 100.000 ducati⁶⁷².

I Curiel, con cui Faro intrattenne rapporti, rappresentavano una delle più potenti dinastie sefardite d'Europa. Originari della Penisola Iberica, si erano stabiliti nei Paesi Bassi dopo l'espulsione e le persecuzioni in Spagna e Portogallo⁶⁷³. A partire dal XVI secolo, emersero come attori chiave nel commercio internazionale, in particolare nella raffinazione dello zucchero, nella finanza e nella diplomazia. Alcuni membri della famiglia operarono anche come rappresentanti ufficiali delle corone spagnola e portoghese, un ruolo che evidenzia il complesso equilibrio identitario e politico che molte famiglie sefardite mantennero tra le corti cristiane e le proprie comunità d'origine⁶⁷⁴.

Il coinvolgimento della famiglia Faro nelle dinamiche politiche e comunitarie di Livorno è attestato fin dalla fine del XVII secolo. Il 7 giugno 1693 fu approvata una nuova prammatica comunitaria – molto dettagliata e severa – volta a limitare i lussi eccessivi nell'abbigliamento, nelle cerimonie religiose e nelle feste familiari. La norma fu votata da una giunta di 147 membri, tra cui i Massari e i Rabbini. Tuttavia, due giorni dopo, il 9 giugno, alcuni

⁶⁶⁹ ACIL, Atti di nascita, f. a73.

⁶⁷⁰ TRIVELLATO Francesca, *Corail contre diamants...*, op. cit., pp. 134-135.

⁶⁷¹ Nel Settecento, l'olio di cojame (talvolta scritto anche coïame, coïame, coïami o corame in fonti manoscritte o doganali) era un prodotto commerciale ben noto, derivato dai residui della lavorazione del cuoio o pelle conciata. Si trattava di un olio grasso e scuro, ottenuto dal bollimento dei residui animali, soprattutto dei cascami della concia delle pelli (scarti di cuoio, membrane, grassi, ecc.), MALASPINA Carlo, *Vocabolario parmigiano-italiano*, vol. I, Parma, Tipografia Carmignani, 1856, p. 475.

⁶⁷² ASN/ME f. 4402 n. 19.

⁶⁷³ "Curiel" [jewishvirtuallibrary.org https://www.jewishvirtuallibrary.org/curiel](https://www.jewishvirtuallibrary.org/curiel)

⁶⁷⁴ TRIVELLATO Francesca, *Corail contre diamants...*, op. cit., p. 134.

membri dell'opposizione ne contestarono pubblicamente la validità, riunendosi in comizio e dichiarandola nulla⁶⁷⁵.

Allarmati da questo atto di ribellione, i Massari in carica – Mosè de Jacob Franco Albuquerque, Abram de Aron Penha, Abram de Aron Bocarra e Abram da Costa – decisero di deferire la questione ai Chakhamim della Yeshibà Kelalit, affinché, dopo aver esaminato la prammatica e ascoltato le ragioni dei dissidenti, presentassero un parere vincolante. Tra coloro che sostennero e promossero questa linea di azione vi era anche Rafael Faro, figura attiva nella vita comunitaria, sebbene non rivestisse formalmente il ruolo di massaro. Il parere rabbinico fu consegnato ai Massari il 25 giugno, confermando la legittimità della prammatica⁶⁷⁶.

Rafael Faro figura inoltre tra i trenta membri del consiglio comunitario nominati l'8 settembre 1693, a cui si aggiunsero, nell'agosto dello stesso anno, altri trenta membri, tra cui un Michael Faro. Insieme costituirono un organo deliberativo di sessanta membri, destinato ad affiancare i Massari nella gestione degli affari correnti, alternandosi ogni anno in gruppi di venti. Questa riforma contribuì a rafforzare il sistema rappresentativo interno della comunità e a rendere più equilibrata la distribuzione del potere⁶⁷⁷.

Il lavoro di Renzo Toaff ha messo in luce come la presenza dei Faro non fosse limitata alla sola Livorno, ma si estendesse anche a Pisa e, più a sud, a Tunisi, (attivi anche a Ferrara e Livorno, ved. 3.1.5.7. *Vigevani*) dimostrando la portata transmediterranea delle loro attività e reti familiari⁶⁷⁸. Il caso di Samuel Faro, attivo a Napoli nei primi anni Quaranta del Settecento, conferma la vitalità e la proiezione internazionale di queste famiglie ebraiche nella diaspora sefardita, capaci di integrare commerci, diplomazia e leadership comunitaria in contesti molteplici e spesso ostili.

3.1.5.7. Vigevani

Nella complessa geografia economica ebraica del Settecento mediterraneo, la figura di Giuseppe Vita Vigevani, mercante livornese di tessuti, si staglia come esempio emblematico di mobilità, resilienza e conflittualità in un'epoca in cui le rotte della seta, delle tele e dei damascati si intrecciavano con le tensioni politiche e religiose che regolavano la presenza ebraica nello

⁶⁷⁵ TOAFF Renzo, *La Nazione Ebraica a Livorno...*, op. cit., p. 172.

⁶⁷⁶ Ibidem, p. 173.

⁶⁷⁷ Ibid., p. 175.

⁶⁷⁸ Oltre che a Livorno i Faro, Farro, de Farro erano presenti a Pisa, a Tunisi ed Aleppo, Ibid., p. 711.

spazio italiano. Nato a Livorno da una famiglia sefardita — partecipe di quella diaspora portoghese che aveva trovato rifugio sotto la protezione medicea — Vigevani crebbe in una città che, con le sue leggi livornine e il porto franco, era diventata snodo di scambi e rifugio di pluralità etniche e confessionali.

La famiglia Vigevani, secondo Renzo Toaff, giunta in Toscana nel XVII secolo, sembra essere originaria del Milanese⁶⁷⁹. Già nel 1608 Abram e Jacob Vigevani avevano preso casa e bottega sia a Livorno che a Pisa, dove si occuparono di diversi esercizi mercantili, tra cui una bottega da rigattiere per comodo di marinai e forestieri⁶⁸⁰. Nel 1645, Lazzaro di David Vigevani ottenne insieme ad altri il primo appalto del tabacco per la Toscana, un settore chiave dell'economia statale⁶⁸¹. Gli ebrei di Livorno estesero il controllo della vendita del tabacco anche sugli stati confinanti, assicurandosi la privativa dell'importazione e dello smercio. A Livorno, l'alleanza con i Vigevani, tramite il banchiere Finzi di Massa sposato con la sorella del Vigevani, aprì nuove connessioni con il principato dei Cybo Malaspina⁶⁸².

Le liste nominative del 1688, così come gli elenchi approntati per l'ampliamento degli aventi diritto alle cariche della Nazione del 1693, registrano solo ebrei spagnoli o portoghesi. Gli ebrei italiani non erano allora compresi nel ceto mercantile più abbiente né tantomeno ammessi alle cariche. Solo alcuni, come i Sonnino e i Vigevani, avevano avuto accesso alle cariche minori della comunità. Eppure la consistenza degli ebrei italiani cominciava a farsi sentire⁶⁸³. Nel quadriennio 1669-1672, su 209 nascite registrate solo 19, pari all'8,1 per cento, erano di famiglia italiana, per lo più romane (Velletri, Calò, Mondolfo, De Cori, Dell'Ariccia, Della Torre, Finzi, Leone e Ventura), e non si può escludere che vi fossero famiglie italiane fra i Coen e i Levi. Nel 1675 la proporzione era rimasta invariata (famiglie Scansano, De Cori, Piperno, Scarlino e Montebarroccio). Ma nell'anno 1700 la presenza degli italiani risulta raddoppiata, raggiungendo il 21,4 per cento delle famiglie (Terracina, Ventura, Capua, Calò, Mondolfo, Pacifico, Sforno, Finzi e Leone), con 12 nati su un totale di 56. Nelle due comunità toscane, nel giro di un secolo, si avviò l'italianizzazione delle Nazioni sefardite⁶⁸⁴.

⁶⁷⁹ TOAFF Renzo, *La Nazione Ebraica a Livorno...*, op. cit., p. 117.

⁶⁸⁰ Ibidem, p. 143.

⁶⁸¹ Ibidem, p. 177.

⁶⁸² FRATTARELLI FISCHER Lucia, *Vivere fuori dal ghetto. Ebrei a Pisa e Livorno*, Torino, Silvio Zamorani Editore, 2008, pp. 154-155.

⁶⁸³ TOAFF Renzo, *La Nazione Ebraica a Livorno...*, op. cit., p. 183.

⁶⁸⁴ Ibidem.

a) Tra Livorno e Napoli: opportunità e crisi (1740–1747)

Nel 1740, il tentativo di Carlo di Borbone di reintegrare gli ebrei nel Regno di Napoli offrì a Vigevani e ad altri mercanti sefarditi un'occasione unica per espandere la propria influenza. L'iniziativa di dirigersi verso il sud Italia fu sostenuta dall'ebreo pisano Messulam Galligo, accompagnato a Napoli dalla moglie Ester Baroccej, esponenti di famiglie ebraiche tra Pisa e Livorno, che nel luglio 1741 decisero insieme a Vigevani di trasferirsi a Napoli. Sebbene non siano note nel dettaglio le sue attività precedenti all'arrivo a Napoli, la famiglia Vigevani o Vigevano è attestata a Livorno sin dalla prima metà del XVII secolo⁶⁸⁵. A Napoli, Giuseppe riuscì a inserirsi nel tessuto commerciale partenopeo, offrendo stoffe pregiate e prodotti tessili d'importazione — damascati, indiane, tele olandesi e orientali — a una clientela nobile e borghese attratta dal gusto “alla francese”⁶⁸⁶.

Ma l'esperienza napoletana si interruppe bruscamente nel 1746 con la revoca del privilegio agli ebrei e la loro conseguente espulsione. Costretto a lasciare il Regno Giuseppe, rientrò a Livorno dove si reinsediò in via Reale⁶⁸⁷, e riprese l'attività con un magazzino sito in via delle Commedie, zona prossima al porto e alle vie doganali, segno che il commercio internazionale rimaneva il suo orizzonte privilegiato⁶⁸⁸.

b) Una rete commerciale estesa: la qualità come marchio

L'inventario delle sue merci e dei suoi fornitori rivela la sofisticazione della sua impresa. Le crespine, probabilmente contenitori o stoffe particolari, erano trattate con cura, insieme a tessuti cavallini, indiani, turchi, e velluti ricamati con lamette d'argento e oro falso, molto richiesti nei mercati urbani del nord Italia. La sua rete includeva nomi di rilievo: Abram Faro, attivo tra Ferrara e Bologna; Isadi Levi a Reggio Modena; David Poggibonzi tra Padova e Sogliano; Fabrizio Tagliasacchi di Parma⁶⁸⁹.

⁶⁸⁵ FRATTARELLI FISCHER Lucia, *Vivere fuori dal ghetto...*, op. cit. pp. 154-155.

⁶⁸⁶ ASN/ME f. 4402 n. 19.

⁶⁸⁷ TRIVELLATO Francesca, *Corail contre diamants...*, op. cit., p. 107.

⁶⁸⁸ Dichiarazione di Ieuda Vigeveni e Abram Rignano in qualità di testimoni del Testamento di Iosef Vita Vigeveni. Allegato testamento. Istanza di Leone Abudaram e Manuel Monseles per la vendita dei beni di Ioseph Vita Vigevani in qualità di esecutori testamentari, ACIL/Atti Civili, filza 210, 34 anno 1759.

⁶⁸⁹ *Ibidem*.

Attraverso questi canali, Vigevani partecipava a un sistema commerciale interconnesso che permetteva ai mercanti sefarditi di compensare l'assenza di una piena cittadinanza politica con il potere contrattuale e finanziario.

c) Le liti con Marco Navarra: commercio, credito e tribunali (1755–1757)

Nel corso della sua attività mercantile, Giuseppe Vita Vigevani si trovò esposto a una serie di rischi legati alla fragile affidabilità dei circuiti creditizi su cui poggiava il commercio interregionale. Uno degli episodi più emblematici in tal senso fu la controversia, relativa a un credito di circa 400 ducati con Marco Navarra, mercante ebreo genovese, attivo tra Genova, Livorno, Nizza e Torino⁶⁹⁰.

La vicenda si originò da una fornitura di 80 pezze di crespine, vendute a Navarra tramite il mediatore Abramo Errera. Navarra, però, rifiutò il pagamento, costringendo Vigevani a saldare la cambiale con Errera per 320 pezze da 8 reali, più le spese accessorie. In garanzia, Vigevani rientrò in possesso delle crespine e di altre stoffe (13 *indiane turche*, 10 *tele cavalline*), che divennero oggetto di sequestro giudiziario⁶⁹¹.

Nel frattempo, anche Mosè Ergas e figli, altro importante nucleo mercantile sefardita, vantavano un credito di 106 pezze nei confronti di Navarra, derivante da una lettera di cambio accettata ma mai onorata, firmata il 17 dicembre 1755. La figura di Marco Navarra non si esaurisce nel ruolo di debitore inadempiente. Al contrario, documenti conservati a Genova lo descrivono come un commerciante molto attivo ma già in difficoltà finanziarie a partire almeno dal 1753, quando i fratelli Levi si rivolsero al Senato per recuperare 1.130 lire da lui dovute, segnalando l'insufficienza della merce ipotecata presso Giuseppe Prato⁶⁹². Negli anni successivi, Navarra si allontanò dal Granducato, stabilendosi prima a Nizza e poi a Torino, ma mantenendo rapporti con le principali famiglie sefardite italiane. Risulta ancora in contatto con la comunità genovese nel 1774, quando i Massari Giuseppe Rosa e Moisè Jacob Foa gli scrivono da Genova per sollecitare il recupero di una tassa commerciale presso Benedetto Treves⁶⁹³.

⁶⁹⁰ Istanza di Giosef Vita Vigevano contro Marco Navarra di Genova per riscossione di una cambiale, ACIL/Atti Civili filza 204, n. 98, anno 1756.

⁶⁹¹ *Ibidem*.

⁶⁹² URBANI Rosanna, ZAZZU Guido Nathan, *The Jews in Genoa...*, *op. cit.*, p. 880.

⁶⁹³ *Ibid.*, p. 948.

Navarra è inoltre documentato come testimone e membro della comunità genovese nel 1755, accanto a figure eminenti come Jacob Miranda, Abram Luzena, Salvador Levi, Benedetto Lattes, Isach Pincherli⁶⁹⁴: nomi che attestano la sua integrazione nelle reti sefardite locali, sebbene già segnato da difficoltà creditizie.

Con Navarra irreperibile, il magistrato dei Massari della nazione ebraica di Livorno nominò un curatore d'ufficio, David Calvo De Silva, per rappresentarlo nel procedimento intentato da Vigevani e dagli Ergas⁶⁹⁵. Seguirono mesi di scambi procedurali, con notifiche, repliche e controrepliche tra ottobre 1756 e febbraio 1757. Nonostante la strategia difensiva del curatore – che tentava di invalidare la legittimità degli atti e la qualità dei creditori – il tribunale accolse le istanze dei querelanti⁶⁹⁶.

La sentenza del 7 febbraio 1757, firmata da Joseph Leon, Jacob Attias e dal cancelliere David Nunes, autorizzò la vendita all'asta delle merci sequestrate. Le 80 crespine furono stimate a 320 pezze, le 13 indiane turche a 39, le 10 cavalline a 60, per un totale di 419 pezze da 8 reali. L'asta, celebrata tra il 14 e il 25 febbraio, si concluse con la vendita dei beni a Salvador Levi (crespine, 306 pezze), Domenico Lorini (indiane turche, 66 pezze e mezzo) e Abram Rocca (tele cavalline, 63 pezze e mezzo), per un ricavo totale di 436 pezze e 2 soldi, da cui furono detratte 11 pezze e 6 soldi per spese d'asta, lasciando un ricavo netto di 424 pezze e 16 soldi⁶⁹⁷.

Questa sentenza, che rappresenta un successo parziale ma significativo per Vigevani e per gli Ergas, mostra non solo l'efficacia – per quanto lenta – dei tribunali comunitari ebraici, ma anche la capacità della nazione ebraica livornese di difendere con tenacia i propri interessi economici, anche in assenza del debitore. Al tempo stesso, il caso rivela l'intreccio di fiducia, credito e reputazione su cui si fondavano le relazioni mercantili nella diaspora sefardita, e come la rottura di questo equilibrio potesse trasformarsi in un affare giudiziario su scala interregionale.

d) La morte e l'eredità (1761)

⁶⁹⁴ *Ibid.*, p. 888.

⁶⁹⁵ Istanza di Giosef Vita Vigevano contro Marco Navarra di Genova per riscossione di una cambiale, ACIL/Atti Civili filza 204, n. 98, anno 1756.

⁶⁹⁶ *Ibidem*.

⁶⁹⁷ *Ibidem*.

Due anni dopo, nel 1761, Vigevani morì improvvisamente, lasciando incinta la moglie Bella Allegra Levi. Le sue disposizioni testamentarie rivelano una particolare cura per la continuità familiare e l'equilibrio tra i rami parentali. Stabili che, in caso di morte del figlio non ancora nato, l'eredità — stimata in 6.000 lire tra merci e beni mobili — sarebbe andata alla moglie, ma solo se non si fosse risposata. In caso contrario, avrebbe dovuto dividere l'eredità con le sorelle di Giuseppe, Simhà e Sara Vigevani⁶⁹⁸.

Questo dettaglio, oltre a fornire un quadro intimo del personaggio, testimonia le preoccupazioni tipiche della borghesia mercantile ebraica: garantire stabilità al patrimonio familiare, mantenere l'unità dei beni, e proteggere i diritti delle donne secondo i margini consentiti dalla Halakhah e dal diritto statale.

La vicenda di Giuseppe Vita Vigevani offre uno spaccato vivido e strutturato del commercio ebraico settecentesco, in cui le stoffe si intrecciano ai codici legali, e la figura del mercante si sovrappone a quella del mediatore culturale e del soggetto vulnerabile. L'arbitraggio comunitario, la mobilità interregionale e la fitta corrispondenza epistolare sono elementi che, uniti alla sua intraprendenza, rendono Vigevani un esempio paradigmatico della condizione ebraica moderna prima dell'emancipazione.

3.1.5.8. Ascoli

Il cognome Ascoli ha verosimilmente origine toponomastica, legato alle città di Ascoli Piceno o Ascoli Satriano. Tra gli ebrei italiani, l'assunzione di cognomi derivati da località di provenienza era comune, e il nome "Ascoli" compare sporadicamente in alcune comunità ebraiche del Centro e Nord Italia tra XVII e XVIII secolo. Tuttavia, nonostante una ricerca sistematica, il cognome risulta assente nei principali repertori storiografici e prosopografici dell'ebraismo italiano, come quelli di Renzo Toaff, Francesca Trivellato o Lucia Frattrelli Fischer, il che suggerisce una presenza marginale o comunque poco documentata nelle comunità sefardite più strutturate.

Ciò rende ancor più significativa la fonte notarile bordolese del 1754, in cui Elia Ascoli si presenta come "di Ancona". Questa indicazione trova un riscontro concreto nella presenza, ad Ancona, di un David Graziadio Ascoli, membro del consiglio del buongoverno della nazione

⁶⁹⁸ Dichiarazione di Ieuda Vigeveni e Abram Rignano in qualità di testimoni del Testamento di Iosef Vita Vigeveni. Allegato testamento. Istanza di Leone Abudaram e Manuel Monseles per la vendita dei beni di Ioseph Vita Vigevani in qualità di esecutori testamentari, ACIL/Filza 210, n. 34, 1759.

ebraica nel 1757⁶⁹⁹. Tale dato autorizza l'ipotesi di una provenienza anconetana della famiglia di Elia, successivamente stabilitasi a Livorno. Nel corso del XIX secolo, il cognome Ascoli riappare a Livorno in forma documentata grazie a figure come il giurista Aldo Ascoli e Raffaello Ascoli, segretario della sezione livornese degli ebrei dopo l'emancipazione, autore di un rapporto per l'Alliance Israélite Universelle sulla condizione degli ebrei a Livorno⁷⁰⁰.

a) Profilo biografico e attività mercantili

Nel 1746, con l'inizio della repressione antiebraica nel Regno di Napoli che culminò l'anno successivo con l'espulsione definitiva della comunità ebraica, anche Elia Ascoli fu costretto ad abbandonare il regno. Mercante ebreo attivo negli anni precedenti a Napoli, Elia aveva stabilito importanti connessioni mercantili nel Mediterraneo. La documentazione tra il 1746 e il 1751 delinea il profilo di un operatore economico inserito nel commercio regionale e interregionale, ma colpito dal deterioramento delle condizioni politiche e finanziarie⁷⁰¹.

Nel giugno 1746, Ascoli ricevette un'intimazione di pagamento da Domenico Orfetti per un debito contratto su un cambio di 250 pezze da otto reali, al tasso dell'1% mensile. L'impossibilità di saldare il debito segnalava un peggioramento della sua situazione economica, legato verosimilmente all'incertezza crescente che precedette l'espulsione. Nel gennaio 1748, il suo socio Michele Rovai formalizzava lo scioglimento della compagnia commerciale costituita l'anno precedente, segnale dell'impraticabilità di continuare ad operare nel Regno⁷⁰².

b) Contenziosi e resistenza (1749–1751)

Anche dopo l'uscita dal Regno, Elia Ascoli fu coinvolto in una serie di controversie legali che testimoniano l'ampiezza e l'interconnessione delle sue attività. Nell'aprile 1749, si rivolse alle autorità livornesi per denunciare Natale Pagani, reo di non avergli restituito una vela con conseguenti danni economici. Il caso, seppur centrato su un bene modesto, rivela le complesse responsabilità legate al commercio marittimo⁷⁰³.

⁶⁹⁹ ANDREONI Luca, « Una nazione in commercio... », op. cit., p. 130.

⁷⁰⁰ COLOMBO Yoseph, « Gli Ebrei d'Italia dopo l'emancipazione in uno scritto inedito di Raffaello Ascoli », *La Rassegna Mensile Di Israel*, vol. 35, n. 6, 1969, pp. 263–271.

⁷⁰¹ ASL/ Gov. e Aud., Atti civili, anno 1746, inv. n. 219.

⁷⁰² ASL/ Gov. e Aud., Atti civili, inv. n. - ins. n. 1536

⁷⁰³ ASL/ Gov. e Aud., Atti civili, anno, 1749, inv. n. 180 - ins. n. 96.

Nel 1750 emerse un contenzioso più articolato, legato a una causa tra Giovanni Devemport e i fratelli Giuda e Rosa Michel⁷⁰⁴. Elia fu coinvolto come coordinatore e garante, e venne citato in giudizio da Ferdinando Pasquini per il pagamento di somme dovute per le "funzioni" svolte nella causa, offerte con garanzia di Abram Soria e parzialmente saldate tramite Benedetto Soltano. Ascoli contestò le pretese con fermezza, negando ogni obbligo

Nel 1751, tornò ad agire in prima persona, acquisendo un credito da Benedetto Soltano, alias Baruc, relativo a una somma dovuta dal mercante turco Amet Schiau. L'operazione, registrata con testimoni fidati come Giacobbe Del Valle e Graziadio Leone, prevedeva un'azione di recupero contro il mallevadore Tommaso Massa. Nei mesi seguenti, Ascoli notificò ulteriormente Massa per evitare doppie riscossioni, mostrando tenacia nel difendere i propri diritti oltre i confini del Regno.

c) Bordeaux (1753–1754): ricostruzione e affermazione e legame con Livorno

Nel 1753, Elia riapparve a Bordeaux, registrato come "negoziante della nazione ebraica". La città, crocevia della diaspora sefardita, offriva condizioni favorevoli per il rilancio delle attività mercantili. Nel 1754, in un documento firmato "Elia Ascoli di Ancona", confermava la sua volontà di valorizzare un'origine identitaria riconosciuta e rispettata nei circuiti sefarditi europei⁷⁰⁵.

Inseritosi nei traffici tra Bordeaux, Marsiglia e il Mediterraneo, Elia si dedicò principalmente al commercio di tessuti, settore in cui vantava già esperienze nel Regno di Napoli. Bordeaux, in quegli anni, stava potenziando i propri collegamenti con il Nord Europa: Olanda, Paesi Baltici, Inghilterra e Irlanda costituivano mercati di sbocco cruciali, grazie alla funzione di redistribuzione dei prodotti coloniali, tessili e alimentari.

Contemporaneamente, tra il 1753 e il 1754, Elia mantenne rapporti stretti con Livorno. La città toscana, protetta dalle "Livornine", rappresentava un punto d'appoggio sicuro per gli ebrei espulsi da altri Stati. Vi risiedevano diversi suoi corrispondenti commerciali, ed è documentata la sua partecipazione a transazioni e procedimenti giudiziari, segno della sua reputazione e affidabilità⁷⁰⁶.

⁷⁰⁴ ASL/ Gov. e Aud., anno 1750, inv. n. 935 - ins. n. 880.

⁷⁰⁵ ACIL/Atti civili, Istanza di Angiolo Levi Valle ed Elia d'Ascoli per il recupero di un credito, 1755, cc.335-340.

⁷⁰⁶ *Ibidem*.

d) La controversia delle bottarghe (1755)

Nel 1755, Elia fu protagonista di una controversia commerciale con Angelo Levi Valle contro Isach Vita Calderoni. I due mercanti affermavano di aver consegnato a Calderoni, a Lucca, tre casse di bottarghe (409 libbre) da vendere per loro conto. Calderoni si rifiutava di rendere conto del riscatto o di saldare il dovuto, spingendo Ascoli e Levi Valle a procedere legalmente. Il 30 aprile, dopo la contumacia dell'avversario, rinnovarono l'istanza chiedendo il pagamento alla ragione di 2 lire e mezza per libbra, più interessi maturati⁷⁰⁷.

L'episodio mostra non solo l'attività commerciale diversificata di Elia, ma anche la sua capacità di difendere i propri diritti in sedi giudiziarie, grazie al sostegno di una rete sefardita ben articolata tra Livorno, Lucca e Bordeaux. La connessione tra i mercati ittici (come quello delle bottarghe) e quello tessile appare evidente anche nel contesto bordolese, dove i prodotti alimentari del Mediterraneo circolavano assieme ai drappi del Languedoc e ai vini dell'Aquitania⁷⁰⁸.

Come sottolineato da Paul Butel, Bordeaux negli anni Cinquanta del Settecento intensificò i suoi rapporti con Olanda, Irlanda e paesi baltici, estendendo il commercio sia di prodotti tessili che alimentari, inclusi pesce salato, burro irlandese e bottarghe. In questo contesto, la figura di Elia Ascoli incarna la resilienza e la mobilità degli operatori ebrei della diaspora sefardita, capaci di riconfigurarsi tra crisi politiche, migrazioni forzate e nuove opportunità mercantili⁷⁰⁹.

e) Il processo del 1756: reputazione e rappresentanza

Nel 1756, Elia è coinvolto in un altro procedimento, stavolta davanti al tribunale consolare della Nazione Ebraica di Livorno. Sebbene non fisicamente presente, è rappresentato da un procuratore, segno del mantenimento di interessi economici attivi nella città. Il processo riguarda ancora una volta una controversia commerciale, connessa a carichi di tessuti, che in

⁷⁰⁷ Istanza di Angelo Levi Valle ed Elia Ascoli per il recupero di un credito 1755 aprile 23 – 1755 aprile 23, ACIL/Atti civili, filza 203, n. 23, – cc. 335-340.

⁷⁰⁸ BENNNASSAR Bartolomé, « Butel (Paul), Les négociants bordelais, l'Europe et les îles au XVIIIe siècle, Paris, Ed. Aubier-Montaigne, 1974 », *Annales du Midi: revue archéologique, historique et philologique de la France méridionale*, Tome 88, n. 128, 1976. pp. 359-360.

⁷⁰⁹ *Ibidem*.

virtù della sua persistente assenza, evidenzia il riconoscimento della sua parola e il peso della sua reputazione mercantile⁷¹⁰.

Un dettaglio interessante, che mette in risalto l'esistenza di una rete familiare che sosteneva le attività di Elia nel Mediterraneo, è la comparsa di un certo Giacobbe Ascoli, probabilmente parente di quest'ultimo, citato come garante e testimone negli atti ufficiali.

La parabola di Elia Ascoli, lungo il decennio 1746–1756, racconta la storia di un mercante ebreo costretto a ridefinire la propria esistenza a partire da un'espulsione, attraverso una fitta serie di contenziosi, relazioni economiche e operazioni complesse. Napoli, Livorno e Bordeaux non sono solo luoghi geografici, ma tappe di una traiettoria diasporica che evidenzia la capacità di resilienza di un individuo e del sistema mercantile sefardita nel Mediterraneo del XVIII secolo. Lungi dall'essere una semplice vittima degli eventi, Elia Ascoli si mostra come un attore consapevole, abile nel difendere i propri interessi e capace di rientrare nei circuiti commerciali grazie al supporto di reti familiari, comunitarie e transnazionali.

3.1.5.9. Carvaglio

Il cognome Carvaglio – che compare anche nella forma Carvalho, più frequente in ambito lusitano – affonda le proprie radici nella penisola iberica, e in particolare nella regione di Guarda, in Portogallo⁷¹¹. Deriva probabilmente da toponimi legati al termine “carvalho”, che in portoghese significa “quercia”, ma in contesto ebraico sefardita può indicare anche famiglie “cristiane nuove” che, dopo la forzata conversione del 1497, conservarono una coscienza criptica della propria appartenenza ebraica. Nei secoli successivi, alcuni rami di queste famiglie riaffermarono apertamente la propria identità giudaica una volta stabilitesi in terre più tolleranti, come Venezia, Amsterdam o Livorno.

Già nel primo Seicento, si registrano tracce di esponenti della famiglia Carvalho Nunes, alias Baruch Carvaglio, tra Lisbona e Venezia⁷¹². Si trattava di mercanti intraprendenti che, pur fuggendo dalla persecuzione inquisitoriale, riuscirono a mantenere legami personali e commerciali con i luoghi di origine, trasferendo in parte la propria ricchezza verso nuove mete. Alcuni di essi – come i fratelli menzionati nei registri veneziani – stabilirono solide basi

⁷¹⁰ Istanza di ricorso di Elia Ascoli contro l'istanza di Reuben Lopez per riscossione di un debito. Allegati decreti. Si segnala che all'interno è allegato il fascicolo 115, ACIL/Atti civili, filza 206, n. 111, cc.2071-2111.

⁷¹¹ Archivio di Stato di Venezia, Senato Terra, Cinque Savi alla Mercanzia e Notarile Atti, per attestazioni di famiglie Carvaglio-Carvalho.

⁷¹² TRIVELLATO Francesca, *The Familiarity of Strangers*, Yale University Press, 2009, pp. 28–31.

commerciali nel Mediterraneo, proseguendo le attività avviate da generazioni precedenti e stringendo nuove alleanze.

Una figura emblematica di questa transizione fu Moses Ergas, figlio del noto mercante Abraham Ergas, che dopo la bancarotta del padre nel 1684 rilanciò la strategia familiare con ambizioni intercontinentali. Pianificò matrimoni strategici con famiglie come i Silvera e i Del Rio, cercando di ampliare le reti da Aleppo ad Amsterdam, dal Levante all'Atlantico, con uno scambio di beni pregiati come il corallo mediterraneo e i diamanti indiani. In questa stessa logica diasporica e mercantile si colloca la parabola della famiglia Carvaglio⁷¹³.

a) Jacob Baruch Carvaglio: un mercante tra Venezia, Livorno e Napoli

Jacob Baruch Carvaglio nacque all'interno di una famiglia sefardita di origine portoghese, parte di quella diaspora ebraica che, tra la fine del XVII e l'inizio del XVIII secolo, cercò rifugio e opportunità nelle principali città portuali d'Europa. Dopo un primo insediamento a Venezia, Jacob si affermò tra i protagonisti della "Nazione ebrea portoghese", intrecciando alleanze matrimoniali ed economiche con famiglie di spicco come i Belilios, i Silvera e i Bonfil⁷¹⁴.

Quando, negli anni Venti del Settecento, la comunità ebraica veneziana affrontò difficoltà economiche e crescenti restrizioni, Jacob scelse di trasferirsi a Livorno. Protetto dalle Leggi Livornine, fondò una casa commerciale prospera. Il matrimonio con Esther Belilios, appartenente a una delle più influenti famiglie sefardite, gli permise di rafforzare la propria posizione nella diaspora occidentale⁷¹⁵.

b) L'arrivo a Napoli e la rete commerciale

Tra il 1740 e il 1741, Jacob si trasferì temporaneamente a Napoli, che si prestava a divenire una delle piazze più dinamiche del commercio mediterraneo. Lì collaborò con David Curiel, mercante inglese di origine sefardita, e con Samuel Faro, anch'egli livornese. Insieme si dedicarono al commercio di tessuti pregiati, coralli e spezie, sfruttando le protezioni della

⁷¹³ TRIVELLATO Francesca, *The Familiarity of Strangers...*, op. cit., pp. 28–31.

⁷¹⁴ TRIVELLATO Francesca, *Corail contre diamants...*, op. cit., p. 122.

⁷¹⁵ *Ibid.*, p. 276.

corona borbonica che permettevano agli ebrei sefarditi di operare in presenza di una salvacondotto e di un diritto di residenza formale⁷¹⁶.

Tuttavia, questa fase si interruppe bruscamente nel 1746, quando il governo borbonico decretò l'espulsione degli ebrei dal Regno di Napoli. Sotto la crescente pressione ecclesiastica e controriformista, fu ordinato l'allontanamento di tutti gli ebrei — anche quelli che, come Jacob, operavano indirettamente tramite protezioni estere. Di fronte a questo mutato scenario, Jacob costretto a lasciare Napoli, fece ritorno a Livorno, che divenne nuovamente il suo centro principale d'affari.

c) Consolidamento familiare e rete commerciale

Negli anni successivi, Jacob coinvolse i figli Abraham e Moïse negli affari, ampliando la rete commerciale verso Amsterdam, Londra e Aleppo. Nel 1767, in occasione del matrimonio del figlio Abraham con una Belilios di Venezia, redasse un testamento che escludeva gli eredi non appartenenti alla “Nazione portoghese o spagnola”, riaffermando l'identità sefardita occidentale e distinguendola da altre componenti della diaspora, come gli ebrei maghrebini o italiani⁷¹⁷.

La strategia matrimoniale e commerciale della famiglia Carvaglio si fondava dunque su solide alleanze con altre importanti famiglie sefardite della diaspora. I Belilios, presenti a Venezia e Aleppo; i Silvera e gli Ergas, attivi tra Livorno e il Levante; i Bonfil, con interessi a Costantinopoli e Venezia, erano parte di una rete che garantiva capitale, credito, manodopera e informazioni.

Abram Carvaglio, figlio di Jacob, si distinse per l'abilità nella gestione di partite complesse di merci e capitali, avvalendosi di strumenti finanziari avanzati e operando lungo le principali rotte marittime e terrestri che collegavano Livorno a Nizza, Amsterdam, Londra, Aleppo, Alessandria d'Egitto e Costantinopoli.

Nel 1752, in una lettera indirizzata ad Abram Vita Coen di Alessandria, Abram descrisse la spedizione di un piccolo caratello d'ambra, dettagliando il trasporto, la qualità, le modalità di pagamento e persino istruzioni per investimenti a Venezia. Tuttavia, la merce fu respinta per presunta scarsa qualità e restituita, dando origine a una disputa legale nel 1755. Abram chiese

⁷¹⁶ ASN/ME f. 4402 n. 19.

⁷¹⁷ TRIVELLATO Francesca, *Corail contre diamants...*, op. cit., p. 67.

una perizia per dimostrare la bontà della fornitura, mentre i Coen negarono ogni responsabilità⁷¹⁸.

Nello stesso anno, Abram assicurò 3.000 pezze di tessuto da sei reali caricate dal mercante portoghese Abram Fonseca Della Costa⁷¹⁹ sulla nave Dadingnon diretta al porto di San Giorgio (Fermo). Quando la nave andò perduta, attivò le garanzie delle polizze livornesi e avviò la procedura legale contro gli assicuratori⁷²⁰.

Nel 1759 fu coinvolto in un'operazione commerciale tra Nizza e Livorno per conto di Salvatore Canzian e Salomone Cohen. La merce proveniva da un certo mercante ebreo francese Nathan Lattad, confermando l'ampiezza dei legami commerciali tra le città costiere del Mediterraneo⁷²¹.

Uno degli episodi più emblematici della gestione Caravaglio risale al 26 agosto 1749, quando una cassa di specchi preziosi, spedita via mare, non fu consegnata come previsto. Abram si rivolse a un notaio per intimare formalmente Vincenzo Bonfil alla consegna entro ventiquattro ore, pena una causa per danno emergente e lucro cessante⁷²².

Dal tono dell'atto, fermo ma rispettoso, non si trattava di una rottura, bensì di una precauzione necessaria: ricorrere a strumenti notarili non era segno di sfiducia, ma parte integrante del codice d'onore che regolava la vita economica delle grandi case mercantili.

d) Impegno comunitario e custodia della memoria materiale

Jacob Baruch Carvaglio non fu solo un mercante, ma anche figura pubblica di rilievo nella comunità sefardita di Livorno. Un documento del 1754 lo menziona, insieme a Isache Baruch Caravaglio e al Dr. Michel Geiza de Leon, tra i rappresentanti di una scuola religiosa

⁷¹⁸ Istanza di Abram di Iacob Baruch Carvaglio per incasso di una cambiale di Abram Coen e Fratelli per l'acquisto di ambra, ACIL/Tribunale dei Massari, Atti civili, filza 203, n. 46, cc.1100-1123.

⁷¹⁹ Visto il legame con il portogallo, con molta probabilità si tratta di un nipote o parente dell'ebreo portoghese Abram Fonseca Della Costa trasferitosi da Nizza a Genova nel XVII secolo, vd. ZAPPIA Andrea, « "À riguardo dell'utile che alli pubblici introiti apportano gli Ebrei". Considerazioni socio-economiche sulla nazione ebrea a Genova tra Sei e Settecento », *RiMe*, n.17/2, 2016, p. 91.

⁷²⁰ Istanza di Iacob Baruch Carvaglio per liquidazione polizza assicurativa, ACIL/Atti civili, filza 205, n. 48, c.406. L'assicurazione fu stipulata secondo le condizioni previste dalle polizze fiorentine, coinvolgendo noti assicuratori livornesi come Saul Bonfil, Jeuda di Abram Nunes, Jacob Salomon Aghib, Giove Alfarini, Emanuele Monselles, e i fratelli Joseph e Samuele Tedesco. Quando la nave andò perduta in mare, Abram attivò i meccanismi previsti dalle norme per chiedere il rimborso, notificando formalmente l'evento ai sottoscrittori della polizza, e annunciando l'intenzione di agire per via legale in caso di mancato pagamento.

⁷²¹ Istanza di Salvador Canzian e Salomon Coen contro Abram di Giacob Baruch Carvaglio per la consegna di mercanzia inviata da Natan Vita Lattad di Nizza, ACIL/Atti civili, filza 208, n. 31, cc.2-7.

⁷²² ASL/Gov. e aud., Atti Civili 1749, n°550.

sefardita. In quell'occasione, i tre presentarono una supplica al Magistrato della Nazione per chiarire la proprietà di beni di modesto valore depositati nel tempo da vari membri della comunità e non registrati correttamente⁷²³.

L'elenco includeva oggetti liturgici e personali, come cucchiari e forchette d'argento, candelieri, anelli e un *Besamin* (contenitore per spezie usato nel rito della *Havdala*)⁷²⁴. Questi beni provenivano da diversi membri della comunità, tra cui Isach di Joseph Sacuto e Daniel di Benjamin Sacuto, che li avevano affidati al deposito senza fornire chiare informazioni sull'origine o sul destinatario. Consapevoli del rischio di confusione e della necessità di garantire la corretta conservazione del patrimonio rituale, Caravaglio e i suoi colleghi chiesero che fosse emesso un decreto pubblico per notificare formalmente alla comunità la presenza degli oggetti e per fissare un termine entro il quale eventuali interessati potessero rivendicarli. In mancanza di tali rivendicazioni, i depositari sarebbero stati autorizzati a esporre e regolarizzare pubblicamente la situazione, eventualmente alienando i beni secondo le norme interne della Nazione⁷²⁵. Apparentemente marginale, questo episodio rivela il rigore amministrativo e il senso di responsabilità collettiva che animavano Jacob anche nella vita religiosa, secondo lo stesso spirito che governava i suoi affari mercantili.

e) Il peso di un'occasione mancata

La parabola di Jacob Baruch Carvaglio mostra come l'arrivo degli ebrei sefarditi a Napoli nel 1740 non fu un semplice episodio migratorio, ma un tentativo strutturato di trasferire capitale, competenze e reti da città come Livorno e Venezia in un contesto in trasformazione come il Regno di Napoli. Carvaglio rappresentava un modello compiuto di élite mercantile sefardita: radici iberiche, legami transnazionali, fedeltà comunitaria, e una solida capacità organizzativa.

⁷²³ Istanza di Michel Pereira de Leon, Isach Baruch Carvaglio depositari dichiarano il passaggio di beni dai precedenti amministratori, ACIL/ Atti civili, filza 202, n. 61 cc.981-984.

⁷²⁴ L'Havdalah è una cerimonia ebraica che segna la fine di Shabbat (o alcune altre festività) e la separazione tra il periodo sacro e quello feriale. Durante l'Havdalah, si benedice un calice di vino, si profuma con spezie e si accende una candela speciale con più fiamme. Per un approfondimento *cfr.* BIRNBAUM David, COHEN Martin, *Havdalah*, New York, New Paradigm Matrix Publisching, 2017, pp. 161, 285.

⁷²⁵ Istanza di Michel Pereira de Leon, Isach Baruch Carvaglio depositari dichiarano il passaggio di beni dai precedenti amministratori, ACIL/Tribunale dei Massari, Atti civili, filza 202, n°61 cc.981-984.

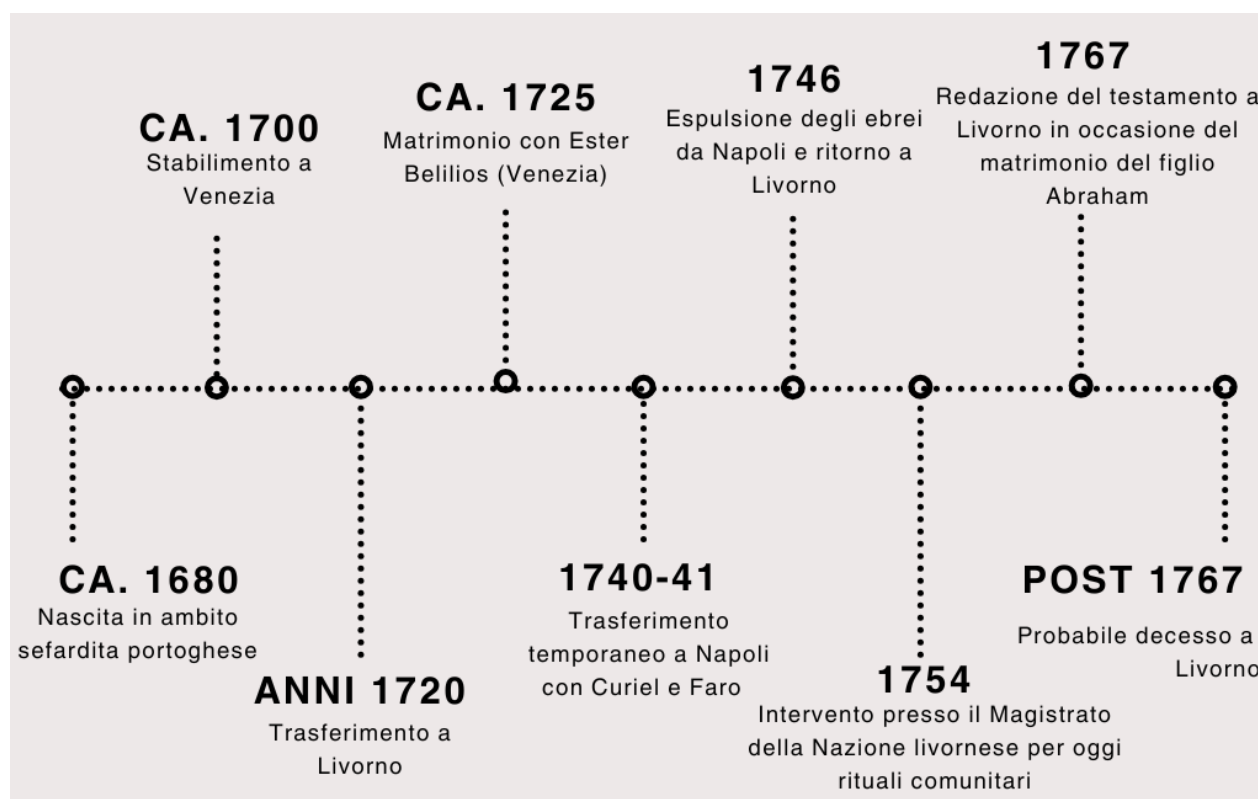


Figura 7 Timeline della vita di Jacob Barcuh Carvaglio

Il suo insediamento temporaneo a Napoli, al fianco di figure come David Curiel e Samuel Faro, avrebbe potuto costituire un nucleo stabile e autorevole per il reintegro ebraico nel Regno. Ma l'espulsione del 1746 interruppe bruscamente questa traiettoria.

Il ritorno di Carvaglio a Livorno non segnò la fine della sua influenza, ma sancì il fallimento di Napoli nel trattenere una generazione di mercanti in grado di rilanciare l'economia mediterranea con strumenti moderni. In questo senso, la famiglia Carvaglio rappresenta non solo un'opportunità storica mancata, ma anche la misura della distanza tra la tolleranza promessa e quella effettivamente realizzata dalla monarchia borbonica.

3.1.5.10. Ergas

Samuel Ergas (1680–1745) rappresenta un caso emblematico di come le famiglie sefardite insediate a Livorno nel XVIII secolo sviluppassero strategie diasporiche complesse, capaci di tenere insieme radicamento locale e proiezione mediterranea. Primogenito di Jacob e Lea Ergas, capostipite di un ramo distinto da quello ben noto degli Ergas & Silvera, Samuel apparteneva a un'élite mercantile ebraica perfettamente integrata nella realtà livornese, dove

esercitava la sua attività di negoziante, gestiva proprietà immobiliari e fondò la ditta *Samuel Ergas e fratelli*, che divenne un punto di riferimento per gli affari familiari nel Mediterraneo⁷²⁶.

Sposato con Esther Medina, Samuel ebbe due figli: Jacob e Lea. Alla sua morte, avvenuta nel 1745, fu probabilmente il figlio Jacob Ergas, sposatosi nel 1750 con Ester Attias, a proseguire l'attività paterna. Il fratello minore di Samuel, Raffaele Ergas (morto nel 1772), dopo una lunga disputa giudiziaria con lo stesso Samuel, aprì una propria ditta sotto il nome di *Rafael e Moise Ergas*, avvalendosi della collaborazione del figlio Moise⁷²⁷. Questi elementi mostrano come il nucleo familiare Ergas fosse capace di generare rami imprenditoriali distinti, mantenendo tuttavia coerenza nei circuiti mercantili di riferimento.

Nel gennaio del 1740, Samuel Ergas manifestò esplicitamente il proprio interesse per la riapertura di Napoli alla presenza ebraica, in seguito al bando di reintegro voluto da Carlo di Borbone. In una lettera indirizzata da Livorno a Laudadio Galligo di Senigallia, scriveva: “ove si spera che i nostri Giudei siano ammessi con privilegi ed esenzioni”, chiedendo di essere tenuto aggiornato “con distinzione” sull’evolversi della situazione⁷²⁸. Questa richiesta viene poi confermata e trasmessa in altre corrispondenze, come quella del 4 febbraio 1740 in cui Uria Galligo, tornato da Napoli, informa Giulio Fagnani che “lo stesso Ergas scrisse ultimamente al fratello del Galligo una lettera con similanti richieste” (Lettera manoscritta, Uria Galligo a Giulio Fagnani, Napoli, 4 febbraio 1740). Il coinvolgimento anche di Adamo Bondi, già rabbino a Senigallia e figura autorevole nel circuito ebraico italiano, conferma che Ergas stesse attivamente monitorando le trattative in corso, mobilitando una rete di referenti fidati tra Marche, Napoli e Livorno⁷²⁹.

Bondi, incaricato nel dicembre 1720 dalla congregazione senigalliese di redigere una nuova capitolazione — ossia un insieme normativo per il buon governo politico ed economico della comunità — aveva già dimostrato una notevole capacità diplomatica e amministrativa. La sua richiesta di approvazione al cardinale Salviati, legato pontificio a Urbino, mostra infatti un intento di riforma che prendeva a modello le esperienze di altre Università ebraiche italiane, nel tentativo di rimediare a «diversi abusi e regole praticatisi in passato»⁷³⁰. Il consenso,

⁷²⁶ Albero genealogico della famiglia Ergas, vd. Trivellato F. *Corail contre diamants. De la Méditerranée à l'océan Indien au XVIIIe siècle...*, op. cit., p. 181-187.

⁷²⁷ *Ibidem*.

⁷²⁸ Lettera di Samuel Ergas a Laudadio Galligo, Livorno, 22 gennaio 1740, in ASN/ME f. 4401 n. 7.

⁷²⁹ Lettera manoscritta, Adamo Bondi a Uria Galligo, 28 ottobre 1739, ASN/ME f. 4401.

⁷³⁰ CASTRACANI Adriana, Gli ebrei a Senigallia tra Sette e Ottocento, *La presenza ebraica nelle marche. Secoli XIII-XX* a cura di ANSELMi Sergio, BONAZZOLI Vivia, Quaderni „pmpgrafoci di Proposre e ricerche, n. 14, 1993, p. 155.

ottenuto solo il 1° aprile 1721 dopo un'accurata verifica delle condizioni della comunità, suggellava l'efficacia della sua azione e l'autorevolezza che Bondi godeva non solo all'interno dell'università senigalliese, ma anche presso le autorità ecclesiastiche. I «Capitoli» approvati, stampati in forma ufficiale e vincolanti per dieci anni, rappresentano l'unica capitolazione completa e a stampa conservata nell'archivio ebraico senigalliese, e costituiscono un documento fondamentale per comprendere l'autogoverno comunitario e i criteri di ripartizione fiscale adottati all'epoca⁷³¹. È plausibile che Bondi — ancora attivo nei decenni successivi — abbia continuato a esercitare un ruolo di consulente o referente nelle trattative per il reinsediamento ebraico a Napoli. La sua esperienza normativa e il suo prestigio rabbinico, maturati in un centro di media rilevanza come Senigallia, ma inserito in una fitta rete di comunicazione con Roma e con il mondo ebraico toscano, lo rendono una figura-ponte ideale tra le istanze comunitarie locali e le strategie diasporiche più ampie promosse da famiglie come gli Ergas o i Galligo.

Questo interessamento non fu isolato: nello stesso anno, i Rodrigues Silva, legati a Samuel Ergas per vincoli matrimoniali, aprirono una filiale commerciale a Napoli, come riportato da Francesca Trivellato nel suo studio sulla diaspora sefardita⁷³². Eppure, a differenza di altri mercanti sefarditi che si insediarono effettivamente a Napoli, Samuel Ergas non pose mai residenza nella capitale borbonica, né risulta negli atti comunitari o nei registri economici del Regno. La sua attenzione si concentrò piuttosto sulla possibilità di influire a distanza, mantenendo la base operativa a Livorno.

Proprio da tale città, nel 1739, egli fu coinvolto in una lunga e complessa causa legale contro il fratello Raffaele, documentata in più atti presentati al governo toscano. La lite, che si protrasse fino al grado di revisione, vide Ergas contestare una sentenza del 5 agosto 1739, che egli riteneva contraria a precedenti pronunciamenti favorevoli da parte dell'avvocato Michon e del cancelliere Mattei. Samuel ricorse a una scrittura di protesta, sollecitando con insistenza che fosse ammessa agli atti, secondo una prassi giuridica consolidata⁷³³.

Parallelamente, emerge il suo profilo di proprietario immobiliare nella Livorno ebraica: un documento dell'ottobre 1739 attesta una protesta da parte della signora Margherita Foggi per danni causati dalle terrazze e dalle docce dell'abitazione occupata da Ergas. Il dato conferma la sua presenza stabile in città e il suo status socioeconomico elevato. Inoltre, il suo

⁷³¹ *Ibidem*.

⁷³² TRIVELLATO Francesca, *Corail contre diamants...*, op. cit., p. 66.

⁷³³ ASL/Governatore auditore - Atti Civili, anno 1739, inv. 783, ins. n°434.

coinvolgimento con Moisé di Emanuel Ergas, deputato comunitario, dimostra la sua integrazione nelle istituzioni ebraiche locali⁷³⁴.

L'atteggiamento di Samuel Ergas verso Napoli non fu dunque di fuga né di insediamento immediato, ma di osservazione e analisi strategica. La sua figura incarna bene la flessibilità tipica delle reti sefardite: influire senza muoversi, esplorare senza esporsi, mantenere il baricentro a Livorno pur estendendo la propria sfera di interesse in tutto il Mediterraneo. In questa prospettiva, la sua vicenda conferma quanto il reinsediamento fisico fosse solo una delle tante opzioni nel repertorio mobile degli ebrei sefarditi del Settecento.

3.1.5.11. Salam e Melli

Nel quadro delle mobilità e delle reti mercantili ebraiche del XVIII secolo, il caso di Moise Salam e Jacob Melli costituisce un esempio significativo di interazione tra Livorno, l'Isola d'Elba e Napoli, tre nodi cruciali del commercio tirrenico. Entrambi ebrei livornesi, Salam e Melli risultano attivi intorno al 1740 con una bottega di panni e mercerie nella Real Piazza di Longone, nel Porto Azzurro dell'Elba, e contemporaneamente presenti a Napoli per interessi economici che li trattennero per alcuni mesi, pur senza fissarvi stabilmente il domicilio⁷³⁵. Durante questa permanenza, tuttavia, manifestarono l'intenzione di aprire una bottega anche nella capitale borbonica, attratti verosimilmente dalle politiche di apertura promosse da Carlo di Borbone, che proprio in quegli anni stava sperimentando un reintegro, seppur limitato e controllato, della presenza ebraica nel Regno di Napoli⁷³⁶.

Questa dinamica, che potremmo definire di mobilità esplorativa, si inserisce pienamente nella prassi consolidata di molte famiglie sefardite, le quali tendevano a espandere le proprie attività in nuovi spazi economici mantenendo al contempo i legami con i luoghi di origine⁷³⁷. Livorno, città franca e centro della diaspora sefardita occidentale, fungeva in questo senso da base operativa privilegiata per numerosi mercanti ebrei, che si spostavano poi verso piazze più periferiche ma strategiche come l'Elba o Napoli, in cerca di nuove opportunità o nel tentativo di consolidare rapporti esistenti⁷³⁸.

⁷³⁴ ASL/Governatore auditore - Atti Civili, anno 1739, inv. 784, ins. n°384.

⁷³⁵ ASN/ME f. 4401 n. 7.1.

⁷³⁶ Foglio sciolto ASN/ME f. 4402.

⁷³⁷ PAOLI Lucia, « Accoglienza in Toscana. Gli ebrei da Livorno a Portoferraio ... fino a Rio », *Lo Scoglio. Elba ieri, oggi, domani*, a cura di COLELLA Fortunato, Livorno, 1994, p. 17.

⁷³⁸ PAOLI Lucia, « Accoglienza in Toscana. Gli ebrei da Livorno a Portoferraio... », op. cit., p. 17.

L'Isola d'Elba, in particolare, rappresentava un crocevia commerciale minore ma ben integrato nei circuiti tirrenici. Fin dalla prima metà del Seicento, a Portoferraio si era stabilita una piccola ma attiva comunità ebraica, composta per lo più da famiglie provenienti da Livorno e dotata degli stessi privilegi concessi agli ebrei livornesi, inclusa la libertà di culto e di attività economica⁷³⁹. Sebbene dal 1702 le autorità toscane avessero imposto un parziale accentramento degli ebrei in una via dedicata — a seguito delle tensioni sorte con la Chiesa locale per la costruzione di una sinagoga nei pressi del Duomo — i rapporti con la popolazione cristiana rimasero nel complesso positivi. Non mancarono, anzi, i matrimoni misti, segno di una convivenza che, pur condizionata da occasionali forzature (come l'obbligo di conversione in caso di unione), non impediva forme di integrazione sociale e culturale⁷⁴⁰.

È in questo contesto che si inserisce la vicenda di Salam e Melli, i cui progetti napoletani vanno letti alla luce di una più ampia strategia commerciale diasporica. La scelta di operare simultaneamente in più località (Livorno, Elba, Napoli) testimonia non solo una certa agilità economica, ma anche la forza di legami familiari e religiosi che permettevano di operare in ambienti diversi, sostenuti da una rete di fiducia e cooperazione intercomunitaria. Si trattava di una vera e propria rete diasporica multiscala, capace di adattarsi tanto alle realtà periferiche quanto ai centri di potere, e che proprio per questo riusciva a sopravvivere, e talvolta a prosperare, in contesti spesso segnati da fragili tolleranze.

Se, da un lato, Livorno rappresentava la sicurezza giuridica e fiscale, l'Elba offriva uno spazio semi-periferico di commercio e relazioni locali; Napoli, infine, costituiva il banco di prova per una possibile reintegrazione nel cuore dell'Italia meridionale, da cui gli ebrei erano stati espulsi più volte nei secoli precedenti. Il progetto di apertura di una bottega nella capitale non va dunque visto come un episodio isolato, ma come parte integrante di un più ampio tentativo di rientro controllato e pragmatico nella vita economica del Regno.

3.1.5.12. Sforno

Il cognome Sforno affonda le sue radici in una delle più antiche e rispettate famiglie ebraiche italiane, documentata sin dal XV secolo. Tra i membri illustri si annoverano Obadiah Sforno (Cesena ca. 1475 – Bologna 1550), filosofo, medico e celebre esegeta biblico, e vari

⁷³⁹ *Ibidem*.

⁷⁴⁰ *Ibidem*, p. 18.

altri rabbini e studiosi attivi tra Bologna, Mantova, Venezia e Asti. La famiglia Sforno appare nella tradizione rabbinica con figure come Hananeel ben Jacob Sforno, Nissim Isaac ben Judah Sforno e Solomon Samuel ben Nissim Israel Sforno, confermando un retaggio intellettuale che si affianca alla presenza in ambiti mercantili e comunitari⁷⁴¹.

Nel contesto livornese, il nome Sforno è attestato a partire dal XVII secolo. Come riportato da Renzo Toaff, tra il 1669 e il 1672 solo 19 delle 209 nascite registrate nella comunità ebraica di Livorno appartenevano a famiglie "italiane", tra cui i Sforno, Leone e Finzi⁷⁴². Nel 1700, la percentuale di famiglie italiane era cresciuta al 21,4%⁷⁴³. Nel XIX secolo, Moisè Vita Sforno, sensale nato ad Algeri nel 1764 e residente da 27 anni a Livorno, ottenne un passaporto per sé e per la famiglia nel 1812⁷⁴⁴.

a) Un progetto interrotto: Napoli, 1741–1746

Abram Sforno, ebreo livornese, si inserisce nel quadro della diaspora sefardita che, tra il 1740 e il 1746, tentò di stabilirsi nel Regno di Napoli approfittando del bando di Carlo di Borbone. Figura complessa e sfuggente, Sforno incarna l'ambizione commerciale transnazionale e la fragilità sistemica dell'ebraismo diasporico di età moderna. Nel 1741, presentò una supplica con il console di Spagna, il Marchese della Banditella, proponendo di operare nel riscatto degli schiavi cristiani detenuti ad Algeri. Affermava di vantare relazioni privilegiate con il Bey di Tunisi e il sovrano algerino, offrendo i suoi servizi al Regno e al Monte di Pietà in cambio di una provvigione del 2%⁷⁴⁵.

In parallelo, proponeva iniziative industriali legate alla lavorazione del tabacco e alla produzione di zucchero, grazie alla collaborazione di un esperto proveniente dal Brasile, a suo dire competente anche nell'estrazione dell'oro. Questo tipo di proposte riflette una strategia comune tra i mercanti sefarditi: offrire competenze e capitali in cambio di licenze e protezioni sovrane⁷⁴⁶.

⁷⁴¹ SINGER Isidoro, BROYDÉ Isaac, "Sforno", [jewishencyclopedia.com https://jewishencyclopedia.com/articles/13462-sforno](https://jewishencyclopedia.com/articles/13462-sforno)

⁷⁴² TOAFF Renzo, *La nazione ebrea a Livorno e a Pisa...*, op. cit., p. 178.

⁷⁴³ *Ibid.*

⁷⁴⁴ FILIPPINI Jean-Pierre, « Ebrei emigrati ed immigrati nel porto di Livorno durante il periodo napoleonico », *La Rassegna Mensile di Israel*, vol. 48, n. 1/6, 1982, p. 49.

⁷⁴⁵ 22 maggio 1741, ASN/ME f. 4402 n. 12.

⁷⁴⁶ Documento sciolto del 1 ottobre 1741, ASN/ME f. 4402.

Tuttavia, l'espulsione definitiva degli ebrei nel 1746 interruppe bruscamente questi progetti. Abram Sforno non compare tra gli ebrei dimoranti nel Regno, e dopo tale data non risulta più presente a Napoli. Un segno di legame simbolico con la città sopravvive nell'inventario della sua casa a Livorno, in via Ferdinanda, redatto nel 1752 al momento del fallimento, dove viene menzionato un quadro raffigurante Napoli: traccia di una memoria affettiva o di una parziale identificazione con la capitale borbonica⁷⁴⁷.

b) Declino e fallimento a Livorno

Dopo il 1746, la traiettoria di Abram Sforno si svolge interamente a Livorno, dove si sposa con Dina Anversa, donna appartenente a una famiglia radicata nella comunità ebraica locale. La moglie emerge con forza nella fase finale della parabola di Sforno, quando si adopera per tutelare la propria dote e ottenere la custodia dei beni mobili al momento della bancarotta⁷⁴⁸.

Il declino finanziario di Sforno inizia intorno al 1750, quando si indebita pesantemente con due famiglie centrali nelle reti ebraiche mediterranee: i Racah e gli Attias. Con questi ultimi stipula un contratto per il pagamento di 5.500 pezze in cambio dell'affitto, garantito per 17 anni, di una casa vincolata da fidecommesso. L'operazione, che avrebbe potuto assicurargli stabilità e rendita, si rivela un disastro: nel 1752 Sforno si ritira in franchigia per sfuggire ai creditori. Viene così avviata una lunga procedura concorsuale, amministrata da Gabriel Racah, nipote di Moisè di Leon Racah. I creditori si moltiplicano, provenendo da Marsiglia, Pisa e Lucca: segno dell'estensione dei suoi traffici nel Mediterraneo⁷⁴⁹.

c) Abram Sforno e la diaspora mancata nel Regno di Napoli

La rete commerciale e relazionale di Abram Sforno, come visualizzata nel grafo finale, restituisce l'immagine di un mercante ebreo profondamente radicato nel sistema diasporico sefardita mediterraneo del XVIII secolo, ma anche tragicamente esposto alle sue fragilità.

Al centro della rete (fig. 8 - Organigramma reti commerciali e familiari Abram Sforno), evidenziato in oro, troviamo lo stesso Sforno, figura poliedrica e ambiziosa, capace di

⁷⁴⁷ Inventario Abram Sforno, ASL/Gov. e Aud., Atti civili, inv. n° 955 – ins. n° 88.

⁷⁴⁸ *Ibidem*.

⁷⁴⁹ Istanza di Dina Anversa vedova di Abram Sforno relativa all'eredità del marito, ACIL/Atti civili, filza 203, cc.1314 -1321

intrecciare relazioni multiple: personali, familiari, istituzionali, finanziarie e geografiche. Il nodo rosa di Dina Anversa, sua moglie, rappresenta il vincolo matrimoniale e la protezione patrimoniale garantita dalla dote: una strategia ricorrente nelle famiglie ebraiche per mitigare i rischi d'impresa.

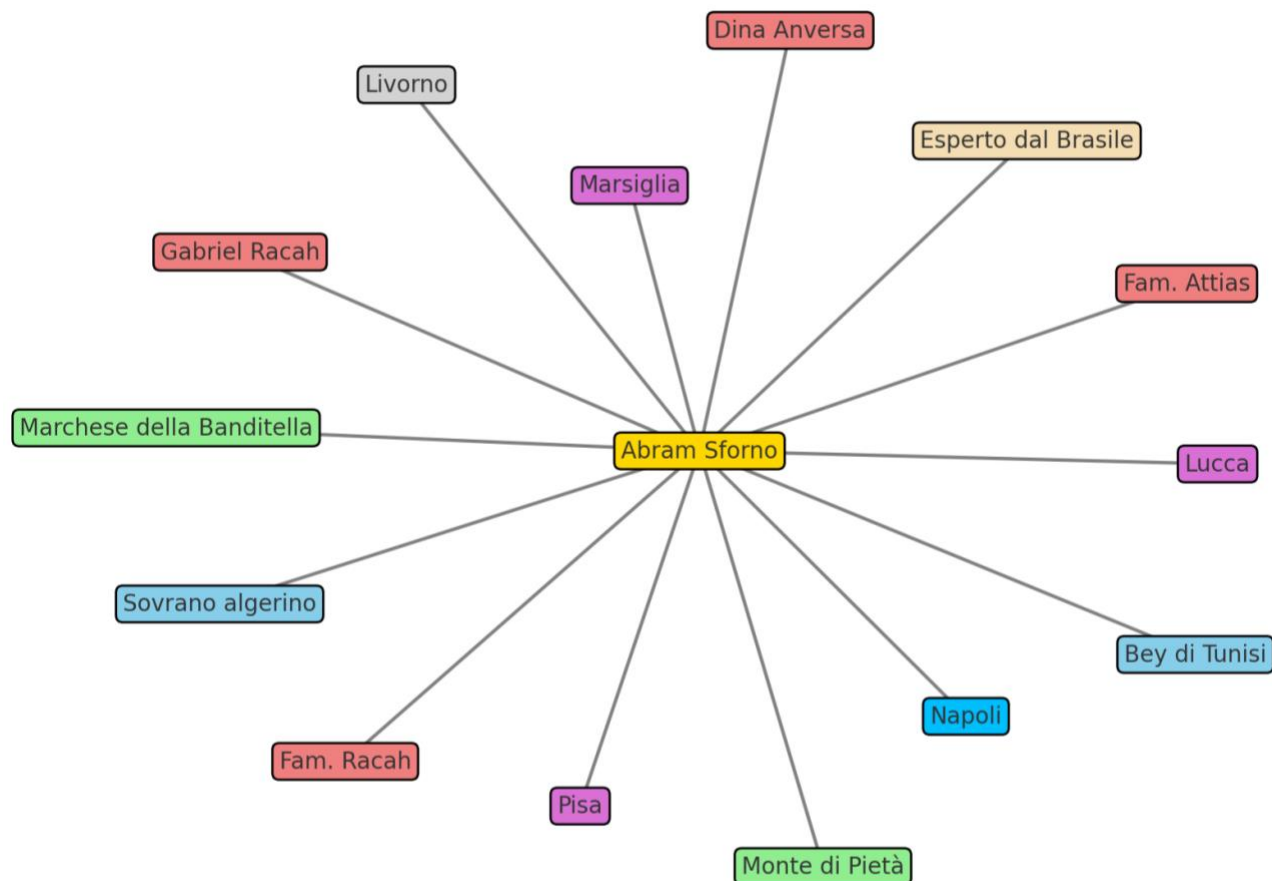


Figura 8 Organigramma reti commerciali e familiari Abram Sforzo

In rosso (fig. 8) sono evidenziati i principali creditori – le famiglie Racah e Attias – e il nipote Gabriel Racah, che svolse il ruolo di curatore del fallimento. Questi legami mostrano quanto la fiducia familiare e comunitaria potesse trasformarsi rapidamente in tensione e conflitto economico. La densità e il peso dei debiti accumulati riflettono la scala delle ambizioni sforniane, ma anche la vulnerabilità strutturale di un mercante privo di piena cittadinanza.

In verde (fig. 8) vengono rappresentate le istituzioni politiche napoletane – il Monte di Pietà e il Marchese della Banditella – coinvolte nei progetti che Sforzo aveva proposto tra il 1741 e il 1746: riscatto degli schiavi cristiani detenuti in Nord Africa, produzione di zucchero e lavorazione del tabacco. A questi si legano i contatti diplomatici esterni, come il Bey di Tunisi

e il sovrano algerino (in azzurro chiaro), a testimonianza di un tentativo di negoziare con poteri islamici in nome della Corona borbonica, confermando la duttilità del mercante sefardita come mediatore interculturale.

Il color sabbia (fig. 8), relativo all'esperto brasiliano, indica le strategie imprenditoriali fondate sulla mobilità delle competenze tecniche: un classico elemento della diaspora sefardita, che integrava saperi esogeni in progetti economici innovativi.

Le piazze commerciali, evidenziate in viola (Marsiglia, Pisa, Lucca), insieme ai due nodi centrali – Livorno, in grigio, e Napoli, in azzurro (fig. 8) – delineano con chiarezza il paesaggio geopolitico entro cui si muoveva Abram Sforno. Livorno rappresentava la base operativa stabile, fulcro delle sue attività e delle sue reti mercantili; Napoli, al contrario, rimase soprattutto un progetto, una città in cui Sforno non risulta mai domiciliato in modo continuativo, ma verso la quale indirizzava capitali, contatti e immaginazione politica.

Il fallimento del 1752 non è solo il collasso di un individuo, ma l'indice di un sistema che, pur sofisticato, mancava di protezioni strutturali. L'espulsione degli ebrei da Napoli nel 1746, che interruppe il progetto di reinsediamento voluto da Carlo di Borbone, tronca anche le ambizioni di uomini come Sforno: imprenditori diasporici che cercavano di trasferire reti, capitale e sapere tecnico in un contesto apparentemente aperto, ma in realtà fragile e condizionato da resistenze interne.

In sintesi, la rete di Abram Sforno è l'ennesima rappresentazione concreta di una diaspora "mancata": ambiziosa, transnazionale, ma troppo esposta all'arbitrio politico e all'assenza di tutela giuridica stabile. Una lezione che illumina, in negativo, quanto il Regno di Napoli avrebbe potuto guadagnare – e non guadagnò – dalla permanenza di una élite mercantile ebraica moderna e internazionalizzata.

3.1.6. I sefarditi d'Europa e del Mediterraneo: una geografia diasporica plurale

Nel quadro del reinsediamento ebraico promosso nel Regno di Napoli a partire dal 1740, la presenza di mercanti sefarditi non italiani – provenienti da Amsterdam, Londra, Costantinopoli, Tripoli, Tunisi, Francia e Portogallo – assume un rilievo cruciale per comprendere la portata transnazionale dell'iniziativa borbonica. Le biografie economiche e familiari di uomini come Abram Nogueira, Isac de Castro, Mendes da Costa, Samuele Farfara, i fratelli Asser e molti altri, non solo ampliano l'orizzonte d'indagine oltre la consueta centralità

livornese, ma impongono una riflessione critica sul concetto stesso di “diaspora sefardita” nel XVIII secolo.

Per una migliore visione d’insieme, nella tabella seguente sono riportate le famiglie ebraiche considerate in questo sottocapitolo, raggruppate per città o area di origine:

Città o paese di origine	Famiglia
Amsterdam	Alvares, Mendes da Costa
Bajone (Francia)	Lopes Pincheiro, Nogueira, Rosa
Casal Monferrato (Torino)	Sacerdote
Costantinopoli	Asser, Nagori
Genova	Racah
Germania	Wolf
Livorno	Pesach, Faro, Fernandez, Algubi, Frois, De Leone, Benesda, Mari
Londra	De Castro, Curiel
Roma	Corcos, Marini
Venezia	Uziel, Baruch Carvaglio, Sarfatti

Tabella 2 - Distribuzione delle famiglie per città o paese di origine

Questi mercanti non giungono a Napoli come individui isolati, bensì come rappresentanti di reti commerciali composite e mobili, che intrecciano i circuiti dell’Atlantico settentrionale con quelli mediterranei. Le loro attività – tessili, doganali, assicurative, artigianali – rivelano modelli di insediamento differenziati: alcuni operano da casa (come l’intagliatore tedesco Aron Voulf o il tessitore portoghese Mose da Costa), altri attivano botteghe nei luoghi nevralgici della città, come la famiglia Bassano o i francesi Lope Pincheiro, specializzati in cacao, droghe e tele forestiere. Altri ancora, come Daniel Lopez o Isac Alvares, sono esponenti di case mercantili che negoziano per decine di migliaia di ducati e interagiscono direttamente con la dogana.

Il tratto comune a questi profili è una forte specializzazione e una spiccata capacità di adattamento giuridico e linguistico – basti pensare al ruolo degli interpreti (Nagori, Bassano), degli assicuratori (Nogueira), o alla presenza di figure religiose come il rabbino tunisino Salomone Elgas. L’approccio prosopografico consente di individuare continuità familiari e

strategie economiche ricorrenti: molte di queste famiglie operavano infatti già da tempo a Livorno, Amsterdam o Londra, e si insediarono a Napoli solo temporaneamente, in vista di un'espansione commerciale favorita dal bando borbonico.

Ma l'integrazione non fu semplice. I documenti successivi all'espulsione del 1747 – specie quelli livornesi – testimoniano contenziosi, controversie assicurative e ristrutturazioni societarie che mostrano come le relazioni economiche non si dissolvessero con la partenza forzata, ma migrassero altrove, lasciando tracce complesse nel tessuto giuridico e commerciale mediterraneo. Le traiettorie di queste famiglie offrono dunque una lente preziosa su come la diaspora sefardita modellasse non solo le economie urbane, ma anche le forme della mobilità, della resistenza e della memoria.

Nel ricostruire l'esperienza napoletana di tre mercanti sefarditi – Abram Nogueira, Abram di Samuel Mendes da Costa e Isac de Castro – giunti a Napoli l'8 giugno 1740, è utile partire proprio da Abram Nogueira. Non solo perché è il più esposto sul piano documentario, ma anche perché attraverso le sue attività si rendono leggibili le connessioni operative e familiari che legano i tre mercanti tra loro e li inseriscono nelle reti diasporiche transnazionali tra Napoli, Livorno, Amsterdam e Londra.

A differenza di Mendes da Costa e De Castro, la figura di Abram Nogueira è ampiamente documentata negli atti civili del tribunale di Livorno del 1760. In almeno tre cause civili ravvicinate Nogueira compare come assicuratore inadempiente o contestato per viaggi marittimi falliti, sinistri e “*avanie*” (ossia danni collettivi alla merce). Viene contestato da Moise Mirandola per il mancato pagamento di un risarcimento su una polizza assicurativa stipulata su merci caricate a Londra e destinate a Livorno⁷⁵⁰; chiamato in causa da Ienda d'Abram Nunes per una rassicurazione su una nave catturata da corsari⁷⁵¹; ed infine interpellato da David de Monsel Demente, che lo accusa di aver rifiutato il pagamento della propria quota nell’“*avania generale*” per una partita di lana danneggiata ad Amsterdam⁷⁵².

Le piccole ma preziose risorse d'archivio mostrano un'interessante pista di studio che consentirebbe una ricostruzione biografica più dettagliata, in grado di illuminare maggiormente circa i circuiti commerciali ebraici post-napoletani, mostrando come gli affari iniziati sotto Carlo di Borbone nel 1740 abbiano lasciato tracce giuridiche anche tredici anni dopo l'espulsione del 1747.

⁷⁵⁰ ACIL/Atti civili, filza 209, n°38.

⁷⁵¹ ACIL/Atti civili, filza 209, n°41.

⁷⁵² ACIL/Atti civili, filza 209, n°71.

L'attività di Nogueira, incentrata su assicurazioni marittime e commercio tessile, mette in luce anche la funzione dei suoi soci. Isac de Castro, probabilmente legato per parentela o affinità al servo Salomone de Castro, con cui si condurrà a Napoli, sembra agire come intermediario o supporto fiduciario. Il cognome de Castro, largamente diffuso tra gli ebrei sefarditi, è presente sia in Londra che in Amsterdam, dove molte famiglie omonime – a volte variamente dette de Castro Sarmento, Gomez de Castro, Henriquez de Castro – erano attive nei traffici atlantici e nella stampa rabbinica⁷⁵³.

Samuel Mendes da Costa, olandese, appartiene a una delle più illustri genealogie sefardite del XVIII secolo, con radici ad Amsterdam e diramazioni a Londra⁷⁵⁴. Durante la seconda metà del XVI secolo la famiglia Mendes da Costa possiede un quasi monopolio sulle importazioni inglesi del legno dal Brasile⁷⁵⁵. La sua presenza a Napoli può essere letta come parte di una strategia familiare di presidio commerciale delle nuove piazze aperte agli ebrei nel Mediterraneo.

Dalle vicende di Nogueira emergono indirettamente anche i rapporti di credito e garanzia tra questi tre uomini: spesso operano come assicuratori incrociati o soci di rischi comuni, a conferma del carattere collettivo, fiduciario e diasporico dell'impresa.

Dopo l'espulsione da Napoli del 1747, i legami tra questi tre mercanti non si dissolvono. Al contrario, le controversie legali livornesi del 1760 mostrano che: le obbligazioni economiche sembrano sopravvivere al trauma dell'espulsione; Livorno si conferma il centro di ridislocazione principale per gli ebrei sefarditi cacciati dal Regno di Napoli; le reti familiari e contrattuali continuano a funzionare tra Amsterdam, Londra e i porti italiani, confermando la resilienza e adattabilità delle strutture diasporiche sefardite.

⁷⁵³ Jewish Encyclopedia, Castro de Family <https://jewishencyclopedia.com/articles/4132-castro-de-family>

⁷⁵⁴ Jewish Encyclopedia, Mendes da Costa, <https://www.jewishencyclopedia.com/articles/4689-costa-benjamin-mendez-da>

⁷⁵⁵ TRIVELLATO Francesca, *Corail contre diamants...*, op. cit., p. 454.

3.2. Mappe di vita: tracce urbanistiche della comunità ebraica napoletana

La collocazione degli ebrei a Napoli nel XVIII secolo riflette un insieme complesso di dinamiche socio-politiche e urbane, in cui la volontà regia si scontra con le reticenze della società civile e con le contraddizioni interne al progetto di reinsediamento ebraico del 1740. Se da un lato, infatti, tale progetto si ispira chiaramente al modello livornese – città priva di ghetto, con una comunità ebraica integrata nel tessuto urbano e coinvolta pienamente nelle attività economiche – dall'altro a Napoli il reintegro avviene secondo coordinate differenti, meno improntate a un'effettiva integrazione sociale e giuridica.

Un elemento cruciale che segna la distanza tra i due modelli è rappresentato dalla questione della proprietà immobiliare. A Livorno, fin dal XVII secolo, gli ebrei non solo potevano acquistare case, ma arrivarono a detenere una parte significativa del patrimonio edilizio urbano, contribuendo in modo decisivo all'espansione e all'ammodernamento del quartiere della Venezia e delle vie adiacenti alla sinagoga. La proprietà diventava un indicatore di inserimento sociale, e la piena partecipazione alla vita urbana si manifestava anche attraverso il diritto all'edificazione, al possesso e alla trasmissione ereditaria degli immobili⁷⁵⁶.

A Napoli, invece, il proclama di reintegro del 3 febbraio 1740, pur aprendo agli ebrei la possibilità di fare ritorno nella capitale dopo una lunga assenza forzata, vietava loro esplicitamente il possesso di beni immobili. Tale restrizione non fu un'improvvisazione, ma il risultato di un preciso orientamento politico emerso già nella bozza preliminare del proclama del 24 giugno 1739, dove l'articolo 36, delle trattative con gli ebrei livornesi, sanciva chiaramente l'esclusione degli ebrei dalla proprietà fondiaria, con la motivazione che « col tempo potrebbero venire a possedere buona parte della città e dello Stato », e che dunque « per essere stato concesso tal punto in Livorno ciò non dovesse servire ad esempio »⁷⁵⁷.

Questo principio venne poi ribadito nel punto XXIX delle trattative con i deputati ebrei senigalliesi, dimostrando che il divieto costituiva un cardine della politica napoletana nei confronti del reinsediamento ebraico⁷⁵⁸. L'unica eccezione ammessa nel proclama ufficiale del 1740 si trova al punto XXX, dove si concede la possibilità di acquistare piccoli appezzamenti di terreno destinati esclusivamente alla sepoltura dei morti⁷⁵⁹.

⁷⁵⁶ FISCHER Lucia Frattarelli, « Proprietà e insediamento ebraici a Livorno dalla fine del cinquecento alla seconda metà del Settecento », *Quaderni Storici*, vol. 18, n. 54 (3), 1983, pp. 879–96.

⁷⁵⁷ ASN/ME f. 4401 n°3/1; n°13/1.

⁷⁵⁸ ASN/ME f. 4401 n°16/3.

⁷⁵⁹ ASN/ME f. 4402 n°13.

Questa clausola evidenzia con chiarezza il distanziamento consapevole dal modello livornese, in cui fin dal XVII secolo gli ebrei avevano avuto libero accesso alla proprietà immobiliare, contribuendo in modo significativo allo sviluppo urbanistico ed economico della città. A Napoli, al contrario, la preoccupazione per un eventuale accrescimento del potere economico ebraico attraverso il possesso immobiliare condusse a una politica di limitazione che, pur non imponendo un ghetto fisico, determinava una forma di reinsediamento profondamente condizionata, fondata sull'affitto e sulla precarietà giuridica della presenza ebraica nello spazio urbano.

Questa restrizione, tuttavia, non fu accompagnata dalla creazione di un ghetto murato sul modello di Roma o Venezia. Gli ebrei, pur privati del diritto alla proprietà, non furono concentrati in un quartiere separato, ma si insediarono in varie zone della città, spesso nelle principali arterie urbane, secondo una logica di integrazione commerciale e funzionale. Il caso del dottor Aron Uziel, che ottenne in affitto un appartamento da Angelo Carasale⁷⁶⁰ – uno dei pochi proprietari disposti ad affittare a un ebreo – dimostra come la ricerca dell'alloggio fosse ostacolata più dai pregiudizi della popolazione che da restrizioni giuridiche sulla collocazione geografica.

Il documento redatto da Pietro Contegna il 16 giugno 1740, rivolto al magistrato cittadino, evidenzia con chiarezza tali difficoltà: i proprietari di case erano riluttanti a concedere alloggio agli ebrei, spinti da pregiudizi religiosi e culturali. La proposta di Contegna di mediare tra le necessità abitative della comunità ebraica e i diritti dei proprietari, evitando forzature o espropri, richiama le soluzioni adottate in precedenza sotto altri viceré, e testimonia un tentativo – per quanto parziale – di favorire l'inclusione degli ebrei nella città senza crearne un isolamento spaziale⁷⁶¹.

Dunque, l'integrazione urbana degli ebrei a Napoli non si tradusse mai in un diritto alla cittadinanza piena attraverso il possesso fondiario, ma si espresse in forme ibride, fatte di tolleranza regolata, contratti d'affitto temporanei, e inserimenti funzionali lungo le principali vie commerciali. Napoli si mostrava così crocevia di contraddizioni: da un lato ispirata all'apertura livornese, dall'altro frenata da norme e mentalità che ne limitavano l'efficacia.

In questo quadro, la distribuzione degli ebrei nel tessuto urbano napoletano appare dispersa ma strategica, con insediamenti che privilegiavano la vicinanza ai luoghi di scambio e

⁷⁶⁰ Pietro Contegna 15 maggio 1740 ASN/ME f. 4401.

⁷⁶¹ Ibidem.

alle funzioni economiche, senza però consolidarsi in forme stabili di insediamento patrimoniale. Questo dato rende ancora più evidente la distanza rispetto alla parabola livornese, dove la proprietà immobiliare non solo fu concessa ma incentivata, diventando uno strumento decisivo per l'ascesa di famiglie ebraiche influenti come gli Attias, gli Ergas, i Franco e i Recanati⁷⁶².

In conclusione, la politica di reintegro degli ebrei nel Regno di Napoli, pur ispirata al modello labronico, si fermò a una soglia di integrazione incompleta, fondata su presenze utili ma non riconosciute pienamente come parte costitutiva della città. Il divieto di accesso alla proprietà immobiliare e la mancanza di una politica coerente di insediamento urbano fecero di quella napoletana una comunità ospitata, ma non radicata, presente nella città ma sempre sul margine giuridico del suo spazio.

3.2.1. Topografie della memoria ebraica: l'opera di Domenico Antonio Parrino tra presenza, assenza e reinvenzione urbana

L'opera *Napoli sacra e profana*, pubblicata nel 1700 da Domenico Antonio Parrino (1642–1730), rappresenta la prima vera guida storico-topografica della città. Stampata in un agile formato in dodicesimo, questa raccolta di itinerari, descrizioni di chiese, conventi, palazzi e “curiosità” urbane offre uno spaccato vivido della Napoli a cavallo tra Cinque e Settecento, quando la presenza ebraica era già ufficialmente soppressa da oltre 150 anni. Tuttavia, nelle pieghe del testo, affiora una memoria stratificata della comunità ebraica, attraverso toponimi, architetture e oggetti.

Parrino si fa inconsapevolmente cronista della persistenza di segni e nomi che — pur nella rimozione fisica della comunità — continuano a punteggiare lo spazio cittadino. È proprio in questi segni che possiamo leggere non solo le tracce della presenza ebraica prima dell'espulsione cinquecentesca, ma anche gli spazi simbolici entro cui si muoveranno — e verranno riconfigurati — gli ebrei reinsediatisi a Napoli dopo il bando di Carlo di Borbone del 1740.

⁷⁶² La storia dell'ebraismo L. Frattarelli Fischer sottolinea come molti ebrei livornesi acquistassero immobili anche in zone “cristiane”, segno dell'integrazione urbana e della volontà di radicarsi, vd. FISCHER Lucia Frattarelli, « Proprietà e insediamento ebraici a Livorno... », *op. cit.*, pp. 185-191.

Un caso emblematico è quello dell'antica sinagoga (fig. 9 – punto 1), la cui esistenza Parrino attesta nei pressi del monastero di San Marcellino: “Dalla parte d’oriente v’era l’antica sinagoga degli ebrei, che, distrutta, s’incorporò col monistero”⁷⁶³.

L’informazione, benché sintetica, è preziosa: colloca la sinagoga in una zona centrale e culturalmente rilevante della città, e ne segnala la distruzione e la conversione d’uso. Nonostante ciò, l’identificazione del luogo come ex sinagoga indica che la memoria ebraica non era stata del tutto cancellata, ma si era fissata nello spazio urbano, offrendo punti di riferimento che saranno noti ancora nel Settecento e forse riconoscibili dagli stessi ebrei reintegrati.

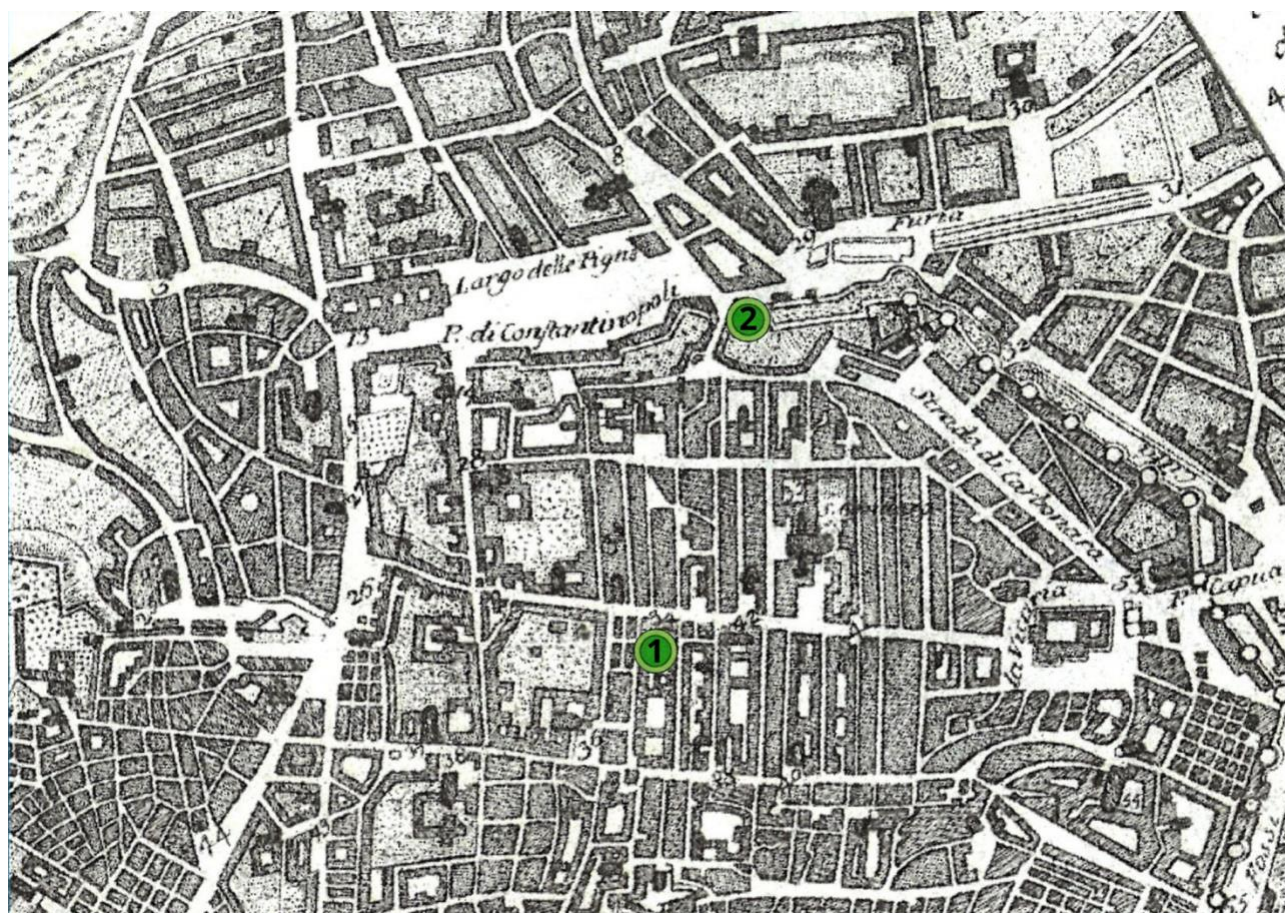


Figura 9 Topografia Napoli Settecento (Antica Sinagoga (1) e Vico del Limoncello(2))

⁷⁶³ PARRINO Domenico Antonio, *Napoli città nobilissima, antica e fedelissima esposta a gli occhi, & alla mente de' curiosi; divisa in due parti. Contenendo in questa prima le sue piu belle vedute intagliate in rame, chiese, castelli, fabbriche, magnificenze, notizie degli antichi dogi, regnanti, arcivescovi, vescovi, nobilta, popolo, tribunali, quadri, statue, sepolchri, librerie, e cio che piu di notabile, bello, o buono in essa si contiene. Epilogata da suoi autori impressi, e manoscritti, che ne hanno diffusamente trattato. Col catalogo de' vicere, luogotenenti, e capitani generali, che han governato fino al presente*, Vol. I, Napoli, nella nuova stampa del Parrino, 1725, p. 84.

Un secondo esempio è il vicolo degli ebrei (fig. 9 – punto 2), documentato con notevole precisione: “Qui sono diversi vicoli, uno di Spogliamorti, ora del Limoncello, ove abitavano i giudei e vi era il Seggio de’ Cannuti”⁷⁶⁴.

Siamo in prossimità della Porta di San Gennaro, un’area popolare e vivace. Il vicolo, noto un tempo come Spogliamorti e poi come del Limoncello, viene ricordato da Parrino come luogo d’abitazione degli ebrei e sede di un misterioso “Seggio de’ Cannuti”, forse una forma di rappresentanza locale o una confraternita. Ancora una volta, la toponomastica registra la stratificazione delle presenze. Dopo il reintegro del 1740, questa stessa zona — ormai nota ma parzialmente spogliata della sua identità ebraica originaria — poté fungere da riferimento pratico o simbolico per coloro che cercavano spazi d’insediamento urbano. La toponomastica funzionava come una mappa della memoria, attivabile anche in nuovi contesti storici.

Altri frammenti di ebraismo sopravvivevano negli oggetti, come nel caso della cosiddetta idria degli ebrei, collocata nella cappella dei Capua: « ...vi è un vaso d’alabastro a guisa di pila, e dicono fusse un’idria degli Ebrei... »⁷⁶⁵. L’hydria è un tipo di vaso greco a tre manici, tradizionalmente utilizzato per il trasporto e la raccolta dell’acqua. Nel contesto sinagogale o templare, la sua presenza può suggerire un uso culturale, connesso a riti di purificazione o libazione. La forma e la funzione dell’hydria, pur di origine pagana, potevano essere reinterpretate nell’ambito ebraico in senso funzionale e decorativo, senza implicare un’adesione al culto originario greco⁷⁶⁶.

L’attribuzione è più leggendaria che documentaria, ma segnala come la cultura materiale ebraica fosse riassorbita nel repertorio cristiano, mantenendo però un alone di alterità e curiosità. Oggetti simili, percepiti come “ebraici”, potevano contribuire a consolidare un’identità ebraica urbana, anche in assenza della comunità.

Infine, Parrino fa esplicito riferimento alla cacciata degli ebrei dal Regno di Napoli e al ruolo del Monte di Pietà come istituzione fondata per contrastare l’usura, nella narrazione cristiana: Siegue il Sacro Monte della Pietà, eretto per togliere l’usura degli ebrei, poi discacciati dal Regno⁷⁶⁷.

Il tono rispecchia i luoghi comuni antiggiudaici del tempo, che giustificano l’espulsione con l’idea dell’usura. Ma proprio questo tipo di narrazione, stereotipata e semplificata, dimostra

⁷⁶⁴ PARRINO Domenico Antonio, *Napoli città nobilissima, antica e fedelissima...*, op.cit., p. 127

⁷⁶⁵ Ibidem.

⁷⁶⁶ GOODENOUGH Erxin Ramsdell, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, (Abridged Edition) edited by NEUSNER Jacob, New Jersey, Princeton University Press, 2014, p. 226 – 227.

⁷⁶⁷ PARRINO Domenico Antonio, *Napoli città nobilissima, antica e fedelissima...*, op.cit., p. 86.

quanto fosse ancora viva e presente nella coscienza cittadina l'idea di un'economia ebraica. Con l'apertura borbonica del 1740, le stesse competenze economiche che un tempo avevano giustificato l'esclusione degli ebrei, diventano motivo di attrazione e reintegro, anche se il sospetto e l'ambivalenza restano.

L'opera di Domenico Antonio Parrino ci restituisce una Napoli in cui la presenza ebraica è assente ma ancora visibile, attraverso toponimi, edifici e racconti. Questi elementi costituiscono una geografia urbana della memoria, che sarà riattivata, riutilizzata o reinterpretata dagli ebrei reinsediati nel Settecento. Non si tratta solo di storia della comunità, ma di una storia della città che trattiene e rielabora le sue minoranze, anche quando queste sembrano scomparse.

Accanto all'opera di Parrino, si rivela prezioso anche il lavoro di Gérard Labrot, che da studioso di storia del restauro e dell'edilizia nobiliare, ha osservato con grande attenzione i rapporti tra architettura, potere e rappresentazione sociale nella Napoli moderna⁷⁶⁸. Le sue analisi evidenziano come, nel corso del Settecento, l'abitare nobiliare si organizzasse secondo una logica scenografica, più attenta alla visibilità e al rango che alla coerenza funzionale degli edifici. Questi spazi — proprietà di famiglie come i Trabucco, i Carafa, i Moles o i Pironti — divennero spesso, anche solo per affitto, sedi della nuova presenza ebraica, dando luogo a configurazioni abitative miste tra servitù, mercanti, forestieri e nobiltà.

Il ritorno degli ebrei a Napoli nel 1740, dunque, non si svolse nel vuoto. A sostenere questa ricostruzione vi sono due documenti d'archivio fondamentali, entrambi conservati presso l'Archivio di Stato di Napoli nel fascicolo 4401 e 4402. Il primo, una *Nota di tutti gli ebrei, i quali si ritrovano dimoranti in questa fedelissima città di Napoli, con la distinzione delle Famiglie, Nomi e Cognomi, loro servi e del luogo, e case dove abitano* (non databile); il secondo, una *Nota di tutti gli ebrei che hanno fissato il loro domicilio in questa fedelissima città con la distinzione delle giornate in cui sono giunti, e delli Nomi e Cognomi della Patria, della Famiglia della Servitù e delli loro mestieri, facoltà e Negoziazione* del 28 agosto 1741⁷⁶⁹.

Dall'incrocio di questi due documenti con le opere di Parrino e Labrot è stata elaborata una cartografia della presenza ebraica articolata in tre mappe. La prima restituisce la topografia ebraica premoderna e localizza i due luoghi simbolici citati da Parrino — la sinagoga presso San Marcellino e il vico del Limoncello — come punti cardinali di una memoria urbana

⁷⁶⁸ LABROT Gérard, *Palazzi napoletani. Storia di nobili e cortigiani 1520–1750*, Milano, Electa, 1993.

⁷⁶⁹ ASN/ME f. 4401 n° 7.1, f. 4402 n° 19.

sopravvissuta all'espulsione. Le altre due mappe sono basate rispettivamente sulla *Pianta Topografica della Città di Napoli in Campagna Felice* di Francesco Morghen e Nicola Carletti (1770), e sulla *Pianta della Città di Napoli* di G. Aloja e dei fratelli Terres (1788). Le famiglie presentate nel capitolo sono disposte secondo l'ordine in cui sono state identificate in queste mappe. Per alcune è stato possibile determinare con precisione la posizione delle abitazioni, segnalate in mappa con pallini verdi; per altre, la localizzazione è approssimativa e si limita al quartiere o alla strada, senza possibilità di collocazione puntuale. Tuttavia, anche queste ultime forniscono indizi preziosi per comprendere la geografia sociale della reintegrazione ebraica nel cuore della Napoli borbonica.

3.2.2. Presenze mappate: le famiglie ebraiche con residenza esattamente identificata nella Napoli del Settecento.

Questo paragrafo presenta una ricostruzione dettagliata delle presenze ebraiche a Napoli nel XVIII secolo, concentrandosi sui casi in cui è stato possibile individuare con precisione l'ubicazione dell'abitazione o del luogo d'attività di alcune famiglie sefardite. Tale mappatura si fonda su un lavoro di confronto tra due fondamentali rappresentazioni cartografiche dell'epoca: la *Pianta Topografica della Città di Napoli in Campagna Felice* di Francesco Morghen e Nicola Carletti (1770) e la *Pianta della Città di Napoli* di G. Aloja e dei fratelli Terres (1788). L'integrazione tra queste fonti visive e la documentazione archivistica (notarile, giudiziaria e catastale) ha consentito l'identificazione puntuale di nove insediamenti ebraici ben documentati.

I luoghi così individuati sono visualizzati nella mappa allegata mediante cerchi numerati da 1 a 9. Ciascun numero corrisponde a una famiglia o a un nucleo familiare per il quale è stata possibile una localizzazione urbana attendibile. L'ordine numerico della mappa costituisce anche il criterio seguito per la trattazione che segue.

Per ciascuna di queste presenze, si analizzeranno:

- la posizione dell'abitazione o del luogo d'attività all'interno della città;
- la distribuzione spaziale di queste presenze nel tessuto urbano settecentesco;
- gli elementi di contesto urbanistico e sociale del quartiere di riferimento;
- il ruolo svolto da figure napoletane — spesso cristiane — disposte ad affittare immobili oppure offrire ospitalità temporanea agli ebrei.

Questa prima ricostruzione si concentra dunque sulle presenze “tracciabili” con margine elevato di certezza, gettando le basi per un’analisi più ampia, che nel paragrafo successivo prenderà in considerazione anche le famiglie ebraiche di cui si conosce la presenza in città, ma per le quali la localizzazione urbana è più approssimativa o indiretta.



Figura 10 Mappatura residenze ebraiche con indicazione numerica (da 1 a 9) delle famiglie ebraiche per cui è stato possibile individuare con esattezza la residenza o il luogo d’attività.

Fratelli Asser

I fratelli Asser, Abram, Isac e Giacomo, originari di Costantinopoli, risultano nel 1740 reinsediati tra i quartieri spagnoli e la lunga via Toledo (fig. 10 - punto 1), dove gestiscono direttamente due caffetterie, una delle quali denominata Caffè Ottomano, segno evidente della loro provenienza levantina e del posizionamento strategico all’interno di uno degli assi più frequentati della capitale. La loro abitazione coincide con i locali delle rispettive attività commerciali: Abram e Isac vivono e lavorano in una bottega nelle case del dottor Don Michele

Ciavarella, mentre Giacomo occupa una bottega nelle case dell'illustre duca di Parete⁷⁷⁰. Con loro vive anche un servo, Mosè Eliachim, confermando la struttura familiare estesa del nucleo domestico⁷⁷¹.

Lo stabilimento che li collega con la via Toledo, principale arteria commerciale e sociale della Napoli borbonica, testimonia una strategia di insediamento che unisce visibilità economica, centralità topografica e relazioni sociali con il ceto dirigente. Il dottor Michele Ciavarella, padrone delle case di Abram e Isac, risulta attivo presso il banco del Santo Spirito, con una notevole movimentazione nel 1734, ed è espressione della borghesia urbana legata al credito pubblico e alla gestione patrimoniale⁷⁷².

L'altro proprietario, Giovanni Moles, duca di Parete, apparteneva a uno dei rami più prestigiosi della nobiltà napoletana. I Moles, originari di Girona, erano stati inseriti nel patriziato napoletano per il seggio di Portanuova fin dal 1512⁷⁷³. Giovanni era figlio di Francesco Moles (†1707), cavaliere di Calatrava e già gran cancelliere del Senato di Milano, oltre che figura eminente della carriera togata⁷⁷⁴. A Napoli, Francesco Moles fu reggente del Collaterale nel 1686, dando avvio a un'importante carriera diplomatica al servizio della monarchia spagnola, che lo portò a ricoprire incarichi a Venezia (1695), in Portogallo (1698) e in Austria (1699). Giovanni Moles proseguì la linea aristocratica di famiglia attraverso alleanze strategiche — come il matrimonio con Maddalena Trivulzio — e la trasmissione del titolo al figlio Carlo Francesco Moles, marchese e Grande di Spagna⁷⁷⁵.

I Moles, iscritti al Seggio di Portanova, possedevano un palazzo a San Giovanni a Carbonara, situato « fuori il ponte nuovo di San Giovanni a Carbonara nella regione fra il borgo di Sant'Antonio Abbate e dei Vergini »⁷⁷⁶. Questa zona, compresa tra l'ottavo e il nono quartiere di Napoli, era ancora nel XVIII secolo un luogo densamente frequentato, ricco di antiche chiese, conventi, molini, fondaci e ospedali, e rappresentava un territorio misto dove aristocrazia, borghesia e plebe si incrociavano nello spazio urbano⁷⁷⁷. Le piazze dei seggi —

⁷⁷⁰ ASN/ME f. 4401.

⁷⁷¹ Ibidem.

⁷⁷² CICCOLELLA Daniela, DE MATTEO Luigi, *Nei banchi pubblici napoletani...*, op. cit., p. 62.

⁷⁷³ COGNÉ Albane, « I togati dei domini italiani della Monarchia ispanica (1556-1700). Una mobilità differenziata e limitata », *Le élites italiennes et la Monarchie espagnole (siècles XVI-XVII)*, a cura di COGNÉ Albane et MARÉCHAUX Benoît, Roma, École Française de Rome, 2025, p. 98.

⁷⁷⁴ Per l'analisi della Famiglia Moles si rimanda al link dedicato su nobili-napoletani.it, 2007, <http://www.nobili-napoletani.it/Moles.htm>

⁷⁷⁵ COGNÉ Albane, « I togati dei domini italiani della Monarchia ispanica (1556-1700) », op. cit., pp. 109, 118.

⁷⁷⁶ LABROT Gérard, *Palazzi napoletani...*, op. cit., pp. 82, 231; PARRINO Domenico Antonio, *Napoli città nobilissima, antica e fedelissima...*, op. cit., p. 113.

⁷⁷⁷ PARRINO Domenico Antonio, *Napoli città nobilissima, antica e fedelissima...*, op. cit., pp. 110 - 113.

Portanova, Capuana, Montagna, Nido e Porto — costituivano i cinque centri di rappresentanza della nobiltà cittadina, intesi come:

« luoghi da sedere nelle più frequenti piazze della città ove stavano quei gentil'huomini a diporto, e ove poi nella divisione di nobiltà fatta al tempo di Carlo I edificarono quei theatri al modo ch'oggi si veggiono »⁷⁷⁸.

Il reinsediamento degli Asser va dunque letto non solo come una strategia commerciale, ma come un radicamento dentro i circuiti immobiliari e relazionali delle élite urbane. L'affitto di botteghe presso figure come Ciavarella e Moles evidenzia come la comunità ebraica reinsediata a partire dal 1740 si inserisse in una rete urbana già consolidata, riallacciandosi a forme di gerarchia sociale e patrimoniale proprie dell'antico regime.

In questo contesto, il Caffè Ottomano assume un valore emblematico: spazio pubblico e commerciale, ma anche luogo identitario e transnazionale, ponte tra Oriente e Occidente, tra mobilità diasporica e stabilità urbana, tra pratiche levantine e modelli napoletani, perfettamente in linea con la Napoli cosmopolita e mercantile del primo Settecento borbonico.

Il palazzo dei Moles sorgeva “fuori il ponte nuovo di San Giovanni a Carbonara”, tra il borgo di Sant'Antonio Abbate e quello dei Vergini, area compresa tra l'ottavo e il nono quartiere della città. Questi luoghi, ricchi di antiche chiese, conventi e fondaci, avevano nel Settecento una funzione ancora vitale sia per l'aristocrazia urbana sia per il popolo minuto. Le piazze dei seggi — tra cui Portanova, di cui i Moles erano parte — erano veri e propri centri di rappresentanza e potere, spazi in cui si esercitava la socialità nobiliare, e da cui si irradiava l'autorità politica e patrimoniale.

Il reinsediamento degli Asser va quindi letto non solo come strategia economica, ma come radicamento dentro i circuiti della proprietà urbana nobile e borghese, attraverso forme d'affitto che ripropongono, in scala minore, un'antica gerarchia. Il Caffè Ottomano, in particolare, si colloca perfettamente dentro la Napoli dei Borbone come spazio di contatto tra Oriente e Occidente, tra mobilità diasporica e stabilità urbana, tra imprenditorialità ebraica e il nuovo ordine post-1734.

⁷⁷⁸ PARRINO Domenico Antonio, *Napoli città nobilissima, antica e fedelissima...*, op.cit., p. 113.

Isac Alvares, con i figli Abram, Giacomo e Sara, e il nipote Abram de Isac de Abram Curiel, risulta residente nel 1740 nella zona della Galitta di Don Francesco, oggi identificabile con l'attuale via Santa Brigida, in un secondo appartamento delle case appartenenti al duca di Castiglione (fig. 10 - punto 2)⁷⁷⁹.

L'area, assieme ad altre arterie centrali quali Santa Lucia, Pizzofalcone, Chiaia, Toledo, Nardones, Mortelle e Sant'Agnese, faceva parte della ottina di Santo Spirito⁷⁸⁰, una delle suddivisioni amministrative del Primo quartiere di Napoli, che comprendeva anche le ottine di Castel dell'Ovo, San Giuseppe, Sant'Eremo, Vomero e il borgo di Chiaia⁷⁸¹.

La Galitta di Don Francesco era un punto strategico della città, vicina al Teatro di San Carlo e al Palazzo Reale, in una zona frequentata da funzionari, militari, aristocratici e mercanti. Abitare qui significava accedere a uno spazio urbano denso di relazioni, crocevia tra potere politico, rappresentanza nobiliare e attività commerciale.

Il proprietario dell'immobile, identificabile con buona probabilità nel duca di Castiglione, potrebbe essere Don Alessandro d'Aquino (1689–1753), sesto principe di Castiglione e settimo principe di Santo Mango, duca di Nicastro e conte di Martorano, Grande di Spagna di prima classe dal 1721 e patrizio napoletano. Nonostante fonti coeve ne attestino una certa fragilità mentale — che lo rese soggetto a tutela legale — Don Alessandro mantenne il controllo su un vasto patrimonio immobiliare, che includeva possedimenti sia rurali che urbani⁷⁸².

La famiglia Alvares, di probabile origine sefardita, appare dunque integrata in uno dei contesti più alti della rendita urbana napoletana. Il nipote Abram Curiel, portatore di un cognome fra i più illustri nella diaspora ebraica occidentale, testimonia la connessione transnazionale della famiglia, che si inserisce nel contesto napoletano forte di capitali familiari e relazioni commerciali mediterranee. L'abitazione presso le case del duca segnala una strategia di reinsediamento mirata a unire centralità, accesso ai circuiti mercantili e riconoscibilità sociale.

⁷⁷⁹ ASN/ME f. 4401 n°7.1

⁷⁸⁰ PARRINO Domenico Antonio, *Napoli città nobilissima, antica e fedelissima...*, op.cit., p. 40.

⁷⁸¹ *Ibid.*, p. 26.

⁷⁸² *Nota di tutti gli ebrei, i quali si ritrovano dimoranti in questa fedelissima città di Napoli*, ASN/ME 4401, f. 7.

Daniele Fernandez, la moglie Luna Sarabia, il figliastro Samuele Boccarra, e i servi David Tabuada e Allegra Rocches risiedevano nel terzo appartamento delle case del dottor Don Casimiro Galzerano, in un edificio adiacente alle carceri dette del Ponte di Tappia, nel cuore del centro occidentale della città (fig. 10 - punto 3)⁷⁸³. La struttura carceraria a cui si fa riferimento è quasi certamente quella del Montiero Maggiore, una delle numerose prigioni che punteggiavano la Napoli del XVII e XVIII secolo. Accanto a queste si contavano infatti — come ricordano Celano, Giraffi e varie cronache — anche le carceri ecclesiastiche (del nunzio, dell'arcivescovo, dei monasteri), quelle delle arti (lana, seta), dei castelli, dei visitatori del Regno, della Bagliva, della Zecca, e persino quelle per figli disobbedienti o gabellieri falliti⁷⁸⁴.

La via del Ponte di Tappia, oggi non più esistente nella sua forma originaria, prendeva nome dal giudice spagnolo Egidio Tappia, che nel 1566 vi aveva costruito due palazzi uniti da un ponte sospeso, su terreni appartenuti alla Certosa di San Martino⁷⁸⁵. Da questa zona si accedeva al secondo mercato coperto della città e a una fitta rete di vicoli, tra cui quelli dei Bei Fiori e delle Belle Donne, a dimostrazione di una densità urbana articolata e funzionalmente mista, caratterizzata da residenze nobiliari, alloggi da reddito, fondachi e strutture carcerarie. Secondo Parrino, le carceri del Montiero Maggiore erano localizzate proprio nei pressi del ponte costruito da Tappia, presso un'area complessa in cui si trovavano anche la Corte della Bagliva e la chiesa greca di San Nicola dei Greci, punto di riferimento per i profughi orientali giunti a Napoli dopo la presa di Coron⁷⁸⁶.

L'edificio dove abitavano i Fernandes si trovava in un'area contraddistinta da forte concentrazione edilizia e intensa stratificazione sociale, come documentato dalla Platea delle Celse, una fonte catastale conservata presso l'Archivio di Stato di Napoli e redatta per i Certosini di San Martino⁷⁸⁷. Questa dettagliata ricognizione topografica delle 9 “insule” che costeggiavano via Toledo a ovest, mostra un assetto misto: alcuni lotti erano divisi tra più piccoli proprietari, altri dominati da grandi palazzi unici, come quelli di Beatrice Capece

⁷⁸³ ASN/ME f. 4401 n. 7.1.

⁷⁸⁴ Celano Carlo, *Notizie del bello dell'antico e del curioso della città di Napoli*, a cura di G.B. Chiarini, Napoli, stamperia di Nicola Mencia, vol. IV, 1859, p. 404; Giraffi Alessandro, *Le rivoluzioni di Napoli descritte da Alessandro Giraffi*, Venezia, Filippo Alberto, 1647, p. 32.

⁷⁸⁵ LABROT Gérard, *Palazzi napoletani...*, op. cit., p. 43.

⁷⁸⁶ PARRINO Domenico Antonio, *Napoli città nobilissima, antica e fedelissima...*, op.cit., p. 50.

⁷⁸⁷ LABROT Gérard, *Palazzi napoletani...*, op. cit., pp. 85-86.

(vedova Valcarcel), Francesco Spinola, Marco Antonio Morra⁷⁸⁸. Lo spazio urbano che si sviluppava intorno al Ponte di Tappia era caratterizzato da un evidente disordine architettonico, espressione di una crescita rapida, spesso informale, segnata da espansioni aeree, logge, connessioni tra edifici e perfino ponti sospesi, come quelli descritti da Labrot sulla base della pianta del Baratta⁷⁸⁹.

In questo contesto urbano, il reinsediamento ebraico assume un significato particolare. L'abitazione della famiglia Fernandes — congiunta ai Sarabia e ai Boccarra — presso una struttura così prossima a un carcere e a un nodo mercantile e caritatevole, mostra come gli ebrei reintegrati occupassero spazi interstiziali, vicini al cuore economico e istituzionale della città, ma spesso in posizioni urbanisticamente “di margine”. Questo reinsediamento si inserisce nella logica di distribuzione discreta ma funzionale, favorita probabilmente anche da relazioni dirette con figure come Casimiro Galzerano⁷⁹⁰.

La scelta abitativa dei Fernandes evidenzia, in ultima analisi, come il reintegro ebraico non si sia svolto in spazi separati o rigidamente ghettizzati, bensì all'interno di una topografia urbana articolata, in cui edifici nobiliari, spazi carcerari, mercati e appartamenti in affitto coesistevano nella dinamica vitale della Napoli borbonica.

Benesdra

Maimone Benesdra risulta nel 1740 residente in una bottega affacciata su via medina, ospitata nelle case della lode Cappella della Madonna delle Grazie, all'interno di una struttura definita “casale di quindici”, probabilmente indicativa di un gruppo edilizio composto da quindici unità (fig. 10 – punto 4)⁷⁹¹. La bottega è situata dirimpetto al fondaco del tabacco, riferimento topografico essenziale per individuare l'area di insediamento.

La descrizione offerta da Parrino D. A. consente di localizzare con una certa precisione lo spazio in questione: ci troviamo nel secondo quartiere di Napoli, tra Rua Catalana, Porto, San Pietro Martire e Posillipo, ovvero in un'area densamente frequentata da artigiani, mercanti, marinai e stranieri, animata da fondaci, chiese, conservatori e ospedali⁷⁹².

⁷⁸⁸ LABROT Gérard, *Palazzi napoletani...*, op. cit., pp. 85-86.

⁷⁸⁹ *Ibid.* p. 91.

⁷⁹⁰ Identificabile con un funzionario attivo presso la Real Camera di Santa Chiara (ASN, Ministero degli Affari Ecclesiastici).

⁷⁹¹ ASN/ME f. 4401 n. 7.1; f. 4402 n. 19.

⁷⁹² PARRINO Domenico Antonio, *Napoli città nobilissima, antica e fedelissima...*, op.cit., p. 56.

Proprio accanto alla Regia Dogana, presso l'antico Arsenale, si trovava il Fondaco dell'Arrendamento del Tabacco, sormontato da archi e affacciato su un largo con fontana marmorea, tra la chiesa di San Nicolò della Carità (voluta da Carlo III) e l'ospedale per marinai e ragusei fondato da Giovanna II⁷⁹³. Questa zona — ben servita e strategica — rappresentava una cerniera tra attività portuali, doganali e mercantili, perfettamente compatibile con la presenza di una bottega affidata a un membro della comunità ebraica reinsediata.

Il riferimento alla Cappella della Madonna delle Grazie è anch'esso significativo: con ogni probabilità si tratta della piccola chiesa citata da Parrino presso la Pietra del Pesce, nei pressi della Loggia e Rua Francesca, spesso amministrata da confraternite di mestieri (in questo caso, forse quella dei venditori di pesce o dei caricatori di dogana). Questo tipo di cappelle gestiva frequentemente patrimoni immobiliari urbani a scopo redditizio, da cui il fitto della bottega a Benesdra⁷⁹⁴.

La collocazione della famiglia Benesdra in un'area come via Medina bassa, a ridosso di fondaci e dogane, segnala una strategia insediativa fortemente connessa alle dinamiche economiche e urbane del porto di Napoli, in linea con quanto rilevato per altri nuclei familiari ebraici reinsediati: spazi interstiziali ma centrali, dove si intrecciano mobilità mercantile, religiosità confraternale e topografia urbana in trasformazione. Si trattava, in effetti, di uno dei poli più vivaci e densamente popolati della città settecentesca, ricco di strutture produttive e commerciali, e dunque naturalmente predisposto ad accogliere attività artigiane o di piccolo commercio gestite da famiglie ebee.

Mendes da Costa, de Castro, Nogueira

Abram de Samuel Mendez da costa, Isac de Castro, Abram Nogueira, Salomone de Castro (servo) abitano nella calata dei fiorentini nel secondo appartamento delle case del Dr. Don Giovanni Batta de Campora (fig. 10 – punto 5)⁷⁹⁵. La calata dei fiorentini (oggi via dei fiorentini) che corrispondeva alla zona dove vi era la Chiesa di San Giovanni Battista de'

⁷⁹³ PARRINO Domenico Antonio, *Napoli città nobilissima, antica e fedelissima...*, op.cit., p. 56.

⁷⁹⁴ Ibidem, pp. 54, 57.

⁷⁹⁵ *Ebrei che hanno fissato a Napoli il proprio domicilio*, ASN/ME 4402. Con molta probabilità si riferisce a Don Giovanni Battista de Campora (22-06-1652 e + 22-03-1715), Cappellano del Tesoro di San Gennaro Vescovo di Nocera dal 21 giugno 1704 in *genmarenostrum.com*.

Fiorentini « architettata da un fiorentino ed [...] è parrocchia della nazione » rientra tra le strade principali dell'ottina di San Giuseppe « ove abitano i mercadanti »⁷⁹⁶.

L'insediamento in quest'area non fu casuale. La presenza di appartamenti nobiliari convertiti ad uso locativo, come quelli del Carafa di Campora, rispondeva alla logica di una città in trasformazione, in cui l'aristocrazia fondata su rendite immobiliari offriva spazi a una nuova classe di mercanti stranieri, tra cui gli ebrei sefarditi reinsediati dopo il bando del 1740. L'ottina di San Giuseppe, a ridosso dei quartieri del potere vicereale e delle piazze del commercio, forniva un contesto urbano strategico, al tempo stesso integrato e separato, idoneo per una comunità che si stava reinsediando sotto precise condizioni di tolleranza.

La scelta della Calata dei Fiorentini — strada ampia, ben collegata, a ridosso del porto e delle zone di scambio mercantile — riflette la volontà di inserirsi nelle reti commerciali internazionali ma anche in quelle infrastrutture urbane che assicuravano visibilità e protezione, come la prossimità a chiese nazionali o a residenze aristocratiche.

Nel caso specifico, l'alloggio di più nuclei familiari (tra cui un servo) in uno stesso appartamento suggerisce una modalità di reinsediamento collettivo e solidale, probabilmente facilitata da reti di origine comune (portoghese o olandese), e legata al ruolo che questi individui occupavano nel nascente circuito commerciale napoletano. Si trattava di una migrazione negoziata, più che imposta, in cui il contratto d'affitto nelle case del defunto vescovo Giovanni Battista Carafa — i cui beni continuavano a fruttare alla famiglia ducale — testimonia la mediazione costante tra nuova presenza e antica proprietà.

In questo senso, la Calata dei Fiorentini diventa un microcosmo della Napoli borbonica post-1740, dove le tracce del passato convivevano con le nuove geografie del commercio e della tolleranza condizionata, e in cui la topografia della città si arricchiva di nuove presenze, nomi e pratiche, lasciando intravedere la complessità della ricostruzione diasporica sefardita nel Sud Italia.

⁷⁹⁶ La chiesa di San Giovanni dei Fiorentini già detta di San Vincenzo Ferrerio de' padri predicatori, e poi ceduta a quei nazionali, a cui son presso le carceri ed il teatro delle commedie per li spagnuoli e per l'italiani, che prendono il nome dalla chiesa. I quadri della soffitta sono del Balducci, quello dell'altar maggiore di Marco da Siena; l'altari, tele tutte di valent'huomini fiorentini; le statue di marmo del Naccarini, in, PARRINO Domenico Antonio, *Napoli città nobilissima, antica e fedelissima...*, op.cit., pp. 48-50.

Giacobo Rosa e il suo servo Israele Gade abitavano nella Calata dei Fiorentini, precisamente nel primo appartamento delle case del dottor Don Tomaso Campanile (fig 10 – punto 6)⁷⁹⁷. Anche in questo caso, la localizzazione non è casuale: la Calata dei Fiorentini si configurava nel Settecento come una delle arterie centrali dell'ottina di San Giuseppe, quartiere di mercanti e professionisti, adiacente al porto e alla via Toledo, in una posizione strategica per chi esercitava traffici e commercio.

Secondo Domenico Antonio Parrino, nel tratto prossimo alla Calata dei Fiorentini si estendeva la contrada delle Celse, così descritta nella sua *Napoli città nobilissima, antica, e fedelissima*: « Dette Celse per alberi di mori che già vi erano ne' giardini, e vi si facevano diversi disordini, ed è il più bello luogo della città, ma abitato da gente per lo più poco decorose »⁷⁹⁸.

Questa descrizione restituisce un'immagine vivida di un quartiere affascinante ma ambiguo, pregno di bellezza urbana e memoria botanica, e al tempo stesso luogo di marginalità e di disordine. Le “Celse” erano anche un toponimo ricorrente nelle antiche carte topografiche, usato per indicare l'ampia zona popolarmente conosciuta come Quartieri Spagnoli, nella loro propaggine occidentale. L'insediamento degli ebrei reintegrati in questa zona sembra rispondere non solo a logiche economiche (vicinanza al porto, agli scambi, ai banchi pubblici), ma anche a una geografia sociale interstiziale, in cui la presenza ebraica poteva essere tollerata, osservata e regolata senza risultare eccessivamente visibile.

Il caso di Don Tomaso Campanile, proprietario dell'appartamento, apre interrogativi interessanti. La sua figura non è identificata con certezza: potrebbe trattarsi di un giurista — forse membro del Collegio dei Dottori, legato alla magistratura napoletana (v. Archivio di Stato di Napoli) — oppure di un prete, Don Ignazio Mancini, citato nelle carte del Ministero degli Affari Ecclesiastici, o ancora di Ignazio Mancini, intestatario di un conto attivo presso il Banco di San Salvatore nel 1734, come registrato nei fondi dei Processi antichi e nella Pandetta nuovissima⁷⁹⁹.

Queste fonti, pur divergenti, confermano il coinvolgimento di personalità ecclesiastiche, giuridiche o finanziarie nel tessuto immobiliare napoletano dell'epoca, evidenziando come il

⁷⁹⁷ ASN/ME f. 4401 n. 7.1.

⁷⁹⁸ PARRINO Domenico Antonio, *Napoli città nobilissima, antica e fedelissima...*, op.cit., p. 50.

⁷⁹⁹ CICCOLELLA Daniela, DE MATTEO Luigi, *Nei banchi pubblici napoletani...*, op. cit., p. 180.

reinsediamento ebraico del 1740–1742 si articolasse anche attraverso forme di affitto e sublocazione mediate da reti di clero, nobiltà e banca pubblica.

L’abitazione di Giacomo Rosa e del suo servo in questo contesto rivela non solo la fisionomia concreta del reinsediamento sefardita, ma anche l’ambivalenza degli spazi urbani occupati, sospesi tra prestigio e decadenza, centralità e marginalità. La Calata dei Fiorentini — come altre zone del centro — era un crocevia simbolico e materiale: luogo di memoria nazionale (fiorentina), di commistione sociale, di accesso al credito e alle reti mercantili, e insieme spazio di reinsediamento per una diaspora regolata, vigilata, eppure attiva⁸⁰⁰.

Sacerdote & Corcos

Moise Sacerdote, Beniamino Corcos e i loro servi Leone Segre e Rafaele Tedesco risultano domiciliati nella strada di San Francesco e Matteo (fig. 10 – punto 7), a ridosso della più nota strada di Toledo, nel quinto appartamento delle case del mercante Giuseppe Mordente⁸⁰¹. Questa zona — collocata tra i quartieri dell’ottina di Montecalvario e quella di San Giuseppe — rappresentava uno degli snodi cruciali della Napoli commerciale settecentesca, in prossimità del cuore pulsante delle attività mercantili e bancarie della città.

L’edilizia della zona, composta da palazzi affittati a più livelli a stranieri, commercianti e artigiani, rifletteva una configurazione urbana ad alta densità sociale, dove convivevano proprietà nobiliari e capitali privati investiti in immobili da reddito. In questo contesto si inserisce la figura del mercante Giuseppe Mordente, proprietario delle abitazioni locate agli ebrei. Grazie agli studi di Daniela Ciccolella e Luigi De Matteo sul sistema dei Banchi pubblici napoletani, è possibile ricostruire l’intensa attività di Mordente tra il 1734 e il 1754, anni in cui fu attivamente coinvolto in operazioni di credito, deposito e investimento immobiliare⁸⁰².

Nel Settecento il cuore urbano di Napoli si concentrava attorno a via dei Tribunali e via San Biagio dei Librai, fulcro delle attività mercantili e finanziarie. In questo contesto, la presenza ebraica nelle proprietà della parte occidentale della città mostra come il reinsediamento successivo al 1740 si articolasse attraverso rapporti con mercanti cristiani locali, pronti a concedere case in affitto per motivi di profitto. Il caso Mordente risulta emblematico: esso rivela che l’integrazione abitativa degli ebrei non si sviluppò in quartieri

⁸⁰⁰ *Ebrei che hanno fissato a Napoli il proprio domicilio*, ASN/ME f. 4402, n. 19.

⁸⁰¹ ASN/ME f. 4401 n. 7.1.

⁸⁰² CICCOLELLA Daniela, DE MATTEO Luigi, *Nei banchi pubblici napoletani, Repertorio dei titolari dei conti con maggiore movimentazione tra il 1734 e il 1804*, CNR edizioni 2021, p. 163.

marginali, ma in zone centrali e commercialmente dinamiche, spesso in immobili appartenenti a famiglie coinvolte anche nel sistema bancario.

San Francesco e Matteo, oggi area inglobata nel tessuto urbano dei Quartieri Spagnoli, diventa così un esempio emblematico di coabitazione tra economia e diaspora, e di come la geografia ebraica settecentesca napoletana fosse disegnata anche dalle strategie di investimento e rendita dei mercanti locali. Moise Sacerdote e Beniamino Corcos — portatori di una tradizione sefardita radicata nella finanza e nel commercio mediterraneo — si insediano in un appartamento che non è semplicemente uno spazio abitativo, ma una cellula della più ampia rete economica e fiduciaria che Napoli stava ricostruendo dopo il passaggio ai Borbone.

Famiglia Nagori

Samuele, insieme alla moglie Rosa Ricca e ai figli Naftali e Benvenuta, provenienti da Costantinopoli, risulta reinsediato a Napoli il 20 aprile 1741. La famiglia abita nella strada detta “delle carrozze”, all’interno delle case appartenenti al negoziante Nicola Neri (fig. 10 – punto 8)⁸⁰³. Samuele esercita la professione di interprete di lingue straniere, svolgendo un ruolo chiave nei traffici commerciali marittimi, tanto per conto degli ebrei quanto nelle relazioni portuali tra mercanti e capitani di nave. I servi Sabato Chimichi ed Elia Espinosa risiedono in un alloggio situato nel vicolo delle carrozze, detto anche “Aquila Nera”⁸⁰⁴.

Il cosiddetto vico delle carrozze è identificabile con l’attuale vico Scassacocchi a sud-est del duomo, rientrando nel sistema viario di strada Forcella, asse importante del quartiere Vicaria⁸⁰⁵. Il vico Scassacocchi, ancora oggi esistente, conserva testimonianze materiali di epoche stratificate: vi si nota un basamento in mattoni romani innestato su una struttura in grossi blocchi di piperno che, per la sua forma frammentaria, lascia ipotizzare la presenza originaria di una torre di difesa⁸⁰⁶.

⁸⁰³ ASN/ME f. 4401 n. 7.1.

⁸⁰⁴ *Ibidem*.

⁸⁰⁵ *Il muto per Napoli, op. cit.*, p. 62.

⁸⁰⁶ PANE Roberto, *Il centro antico di Napoli. Restauro urbanistico e piano di intervento*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1970, p. 272.

Il dottor fisico Aron Uziel, insieme a Giuseppe Pesach e al servo Angelo Pisa, abitavano — secondo un documento del 1742 — nel terzo appartamento delle case di Michele di Simone Avitabile, identificato come mastro fabbricatore e negoziante di seta grezza calabrese, attivo tra il 1742 e il 1792⁸⁰⁷. L'edificio si trovava nei pressi della chiesa di San Matteo, in una zona urbana nota come Lavinaro, riconducibile all'area orientale del centro antico di Napoli, nei pressi del Carmine e del Vico del Pero (fig. 10 – punto 9)⁸⁰⁸.

La chiesa di San Matteo, come ci riferisce D.A. Parrino, fu eretta da Francesco Antonio Lanzetta, Giovan Domenico d'Anfora e altri cittadini napoletani, con finalità assistenziali: « Danno la dote di docati 24 a diverse zitelle del Lavinaro, ed ha una confraternità di Bianchi \[...] è la strada più popolata di plebei e di donnicciuole »⁸⁰⁹.

La toponomastica del Lavinaro viene fatta risalire — secondo tradizione — sia alla discesa delle acque dalla Montagnola (successivamente incanalate verso la zona dell'Arenaccia e il Ponte della Maddalena), sia alla presenza dei lavatori di panni, che vi purgavano le stoffe⁸¹⁰. Si trattava dunque di un'area fortemente popolare, con una composizione sociale dominata da artigiani, lavandaie, donne del popolo e una topografia irregolare, attraversata da piccoli vicoli e fondaci.

L'abitazione di Uziel, e dei suoi conviventi ebrei, in questa zona popolare e periferica rispetto ai grandi assi mercantili, sembra a prima vista in contrasto con il suo profilo intellettuale e professionale (essendo un “fisico”, cioè medico). Il già citato documento di Pietro Contegna del giugno 1740 riferisce che Uziel avrebbe trovato casa grazie all'intermediazione di Angelo Carasale, figura chiave della ricostruzione urbanistica e teatrale napoletana del tempo. Non è escluso che Michele di Simone, in quanto costruttore attivo nel settore edilizio e commerciale, fosse legato proprio a Carasale da rapporti professionali o clientelari, facilitando così l'assegnazione dell'appartamento a Uziel e ai suoi familiari.

In alternativa, è possibile che, tra le opzioni disponibili, Uziel abbia scelto l'abitazione di Michele di Simone per la sua localizzazione strategica: il Lavinaro, pur marginale sul piano sociale, era ben connesso alle vie d'accesso all'area portuale e al quartiere del Carmine, zone di

⁸⁰⁷ ASN/ME f. 4401 n. 7.1.

⁸⁰⁸ PARRINO Domenico Antonio, *Napoli città nobilissima, antica e fedelissima...*, op.cit., p. 94.

⁸⁰⁹ *Ibidem*.

⁸¹⁰ *Ibidem*.

traffico commerciale e di presenza ebraica anche pre-espulsione. La scelta del sito potrebbe dunque rispondere a criteri di prossimità funzionale (al porto, al mercato) e accessibilità economica, piuttosto che a una preferenza per contesti socialmente più elevati.

Inoltre, va notato che Michele di Simone risulta attivo anche come investitore nei circuiti del credito pubblico, come attestato dalle ricerche di Daniela Ciccolella e Luigi De Matteo sul sistema dei banchi pubblici napoletani: « Fu negoziante di seta grezza calabrese tra il 1742 e il 1792, attivo nel credito e nelle reti di intermediazione economica »⁸¹¹. Questa doppia identità — costruttore e mercante-finanziere — rende verosimile un suo coinvolgimento nella locazione di appartamenti a stranieri o ebrei reintegrati, come parte di una strategia immobiliare orientata al profitto.

3.2.3. Presenze diffuse: le famiglie ebraiche con collocazione approssimativa nella topografia urbana settecentesca.

Accanto alle famiglie la cui residenza napoletana è stata individuata con precisione, esiste un secondo gruppo di presenze ebraiche per le quali le fonti restituiscono soltanto indicazioni parziali o indirette in merito alla localizzazione urbana. Anche queste famiglie risultano attestate con certezza nella Napoli del Settecento - attraverso atti notarili, procedimenti civili, registri fiscali o corrispondenze - ma non dispongono di riferimenti toponomastici sufficientemente dettagliati da permettere una mappatura puntuale.

In questi casi, la collocazione avviene su base approssimativa, ricostruita a partire da elementi come la menzione di quartieri generici, strade principali, botteghe o piazze note, oppure da legami con proprietari di immobili, affittuari, o intermediari napoletani. Talvolta, la presenza urbana è deducibile solo attraverso i percorsi commerciali, o per prossimità con altre famiglie ebraiche già localizzate con maggiore esattezza.

La mappa allegata visualizza questi casi con un diverso sistema di marcatura: i punti sono segnalati tramite simboli blu con una stella, numerati da 1 a 8, ciascuno corrispondente a una famiglia per la quale è possibile ipotizzare un'area d'insediamento con un buon grado di attendibilità, ma non un indirizzo preciso.

In questo paragrafo si cercherà dunque di:

⁸¹¹ CICCOLELLA Daniela, DE MATTEO Luigi, *Nei banchi pubblici napoletani...*, op. cit., p. 31.

- restituire una geografia urbana sfumata ma significativa delle presenze ebraiche diffuse nella città;
- analizzare le aree di concentrazione potenziale e la loro relazione con le dinamiche insediative più ampie;
- ricostruire i contesti sociali e spaziali nei quali queste famiglie operavano;
- valutare le strategie di accesso all'abitazione e le forme di intermediazione locale, anche in funzione delle disponibilità (o delle resistenze) espresse da famiglie cristiane o da soggetti napoletani coinvolti nella gestione di immobili.

Pur in assenza di un'esatta localizzazione cartografica, questa mappatura approssimativa consente di ampliare il quadro delle presenze ebraiche nella capitale borbonica, contribuendo a delineare una morfologia urbana articolata, in cui l'inserimento ebraico appare tutt'altro che marginale.



Figura 11 Mappatura approssimativa delle famiglie ebraiche indicata mediante simboli blu a forma di stella (1–8).

David Curiel, Giacomo Baruch Carvaglio, Samuele Faro e il servo Angelo Galligo risultano residenti, nel 1740, alla strada delle Celse, in prossimità della via Toledo, nel secondo appartamento delle case del Dottor Don Ignazio Mancini (fig. 11 – punto 1). L'identificazione precisa del proprietario non è del tutto chiara: le fonti archivistiche offrono almeno tre possibili candidati — un magistrato del Collegio dei Dottori (vedi collegio dei Dottori - ASN), un prete legato alla Segreteria degli Affari Ecclesiastici (vedi Ministero degli affari ecclesiastici - Segreteria di Stato degli affari ecclesiastici - Registri dei dispacci – ASN), oppure un titolare di un conto attivo presso il Banco di San Salvatore già nel 1734⁸¹².

Il toponimo “Celse” designa un'importante zona urbana che, già nel XVIII secolo, indicava una contrada prossima a via Toledo, attualmente riconducibile all'area dei Quartieri Spagnoli. Parrino, nella sua Napoli città nobilissima, la descrive così: « Dette Celse per alberi di mori che già vi erano ne' giardini, e vi si facevano diversi disordini, ed è il più bello luogo della città, ma abitato da gente per lo più poco decorose »⁸¹³.

Questa descrizione rivela una duplice identità urbanistica e sociale: le Celse appaiono come uno spazio ambivalente, al tempo stesso pregiato e problematico, segnato da bellezza, memoria aristocratica e disordine sociale.

Le fonti catastali e topografiche, come la Pianta delle Celse conservata presso l'Archivio di Stato di Napoli (fig. 12, 13 e 14), documentano con precisione la fisionomia urbanistica della contrada, parte integrante dell'espansione occidentale di Napoli tra la fine del Quattrocento e il Seicento. L'opera di Gérard Labrot ha ricostruito questo processo di espansione come il risultato di un intenso dialogo economico tra ordini religiosi e grandi famiglie aristocratiche, che tra il 1500 e il 1540 ottennero enfiteusi e concessioni di vasti terreni per la costruzione di palazzi, orti e giardini⁸¹⁴. Tra i principali acquirenti figurano i Carafa di Santa Severina, gli Spinelli di Cariati, i Pignatelli di Monteleone, i Carafa di Maddaloni, e i Gravina, la cui presenza ha lasciato tracce monumentali ancora riconoscibili nella topografia urbana⁸¹⁵. Come osserva Labrot:

⁸¹² Pandette dell'Archivio di Stato di Napoli e nella ricerca di CICCOLELLA Daniela, DE MATTEO Luigi, *Nei banchi pubblici napoletani...*, op. cit., p. 180.

⁸¹³ PARRINO Domenico Antonio, *Napoli città nobilissima, antica e fedelissima...*, op.cit., p. 50.

⁸¹⁴ LABROT Gérard, *Palazzi napoletani...*, op. cit., p. 88.

⁸¹⁵ *Ibidem*, pp. 41-42.

« Il forestiero, che ha deciso di prolungare il soggiorno, constata che un buon numero di questi nuovi proprietari conserva una parte dei territori ottenuti, in attesa di edificarvi \[...] Ancor oggi, un visitatore che fosse al corrente di queste vicende, potrebbe, percorrendo il settore occidentale della città, mentalmente situare le enfiteusi \[...] semplicemente osservando i palazzi »⁸¹⁶.

La strada delle Celse, all'interno di questo contesto, rappresenta quindi un esempio paradigmatico di trasformazione aristocratica e successiva popolarizzazione, in cui le proprietà nobiliari, come quelle del Dottor Mancini, diventano nel XVIII secolo spazi di affitto e reinsediamento per mercanti ebrei stranieri appena tollerati, come nel caso di Curiel, Caravaglio e Faro. Il processo si inserisce in una più ampia diluizione sociale della zona, già avviata dalla seconda metà del Seicento, quando le grandi famiglie aristocratiche avevano ceduto o lottizzato parte delle loro proprietà.

L'assetto edilizio delle Celse, con i suoi palazzi in muratura, logge multiple, fondaci e quartini, si prestava bene a un reinsediamento "di seconda generazione", non più organizzato secondo un modello comunitario o ghetto, ma distribuito nelle pieghe del tessuto urbano esistente, in appartamenti presi in affitto da locatori laici o ecclesiastici. La struttura a più piani delle case, la prossimità a via Toledo e la relativa accessibilità economica (rispetto ai quartieri nobiliari più esclusivi) spiegano la scelta insediativa degli ebrei nella zona, facilitata da reti di conoscenza, credito e intermediazione, come già suggerito nei casi di Giuseppe Mordente o Michele di Simone.

⁸¹⁶ LABROT Gérard, *Palazzi napoletani...*, op. cit., p. 88.

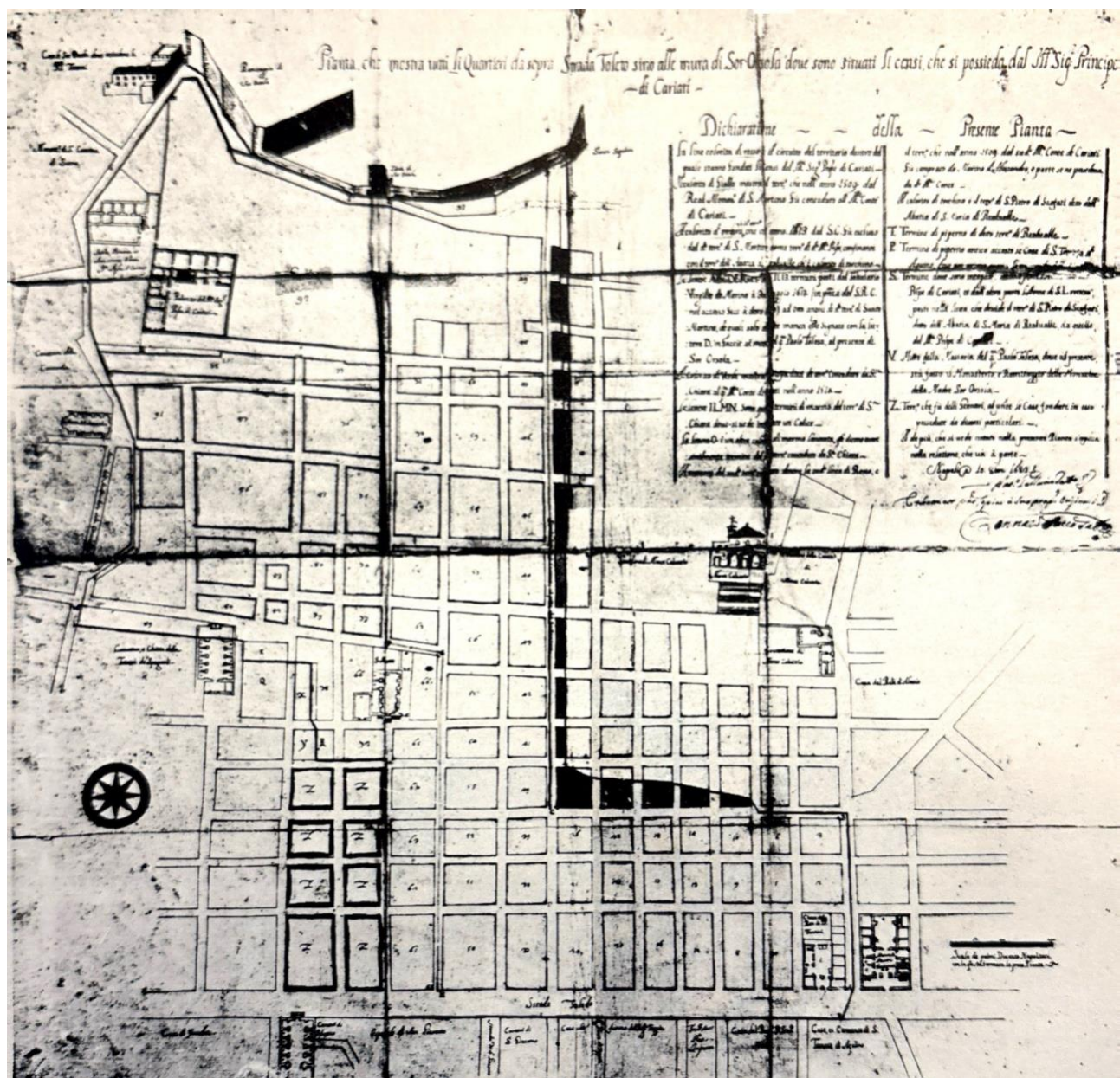


Figura 12 Pianta delle “Celse” Archivio di Stato Napoli.

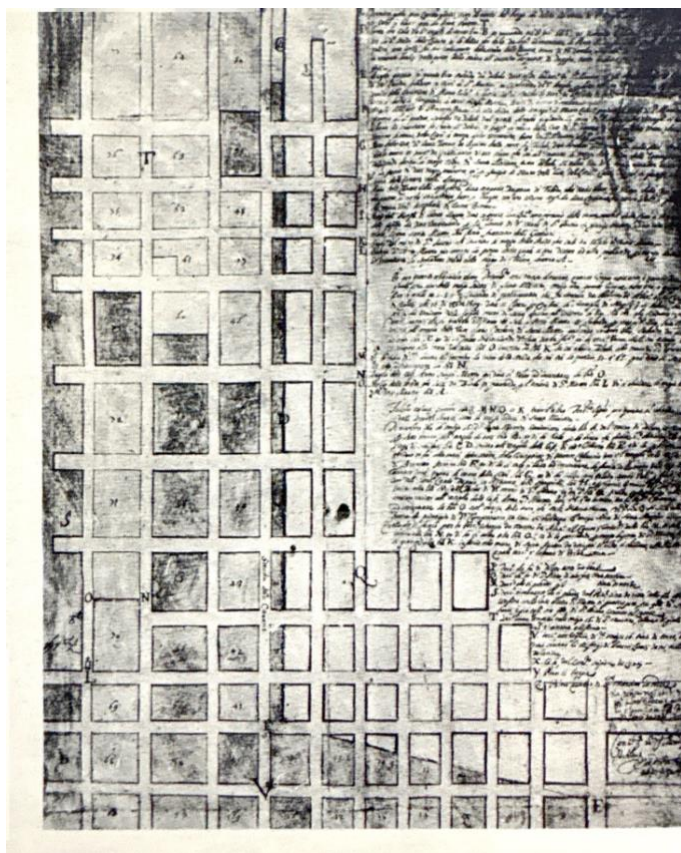
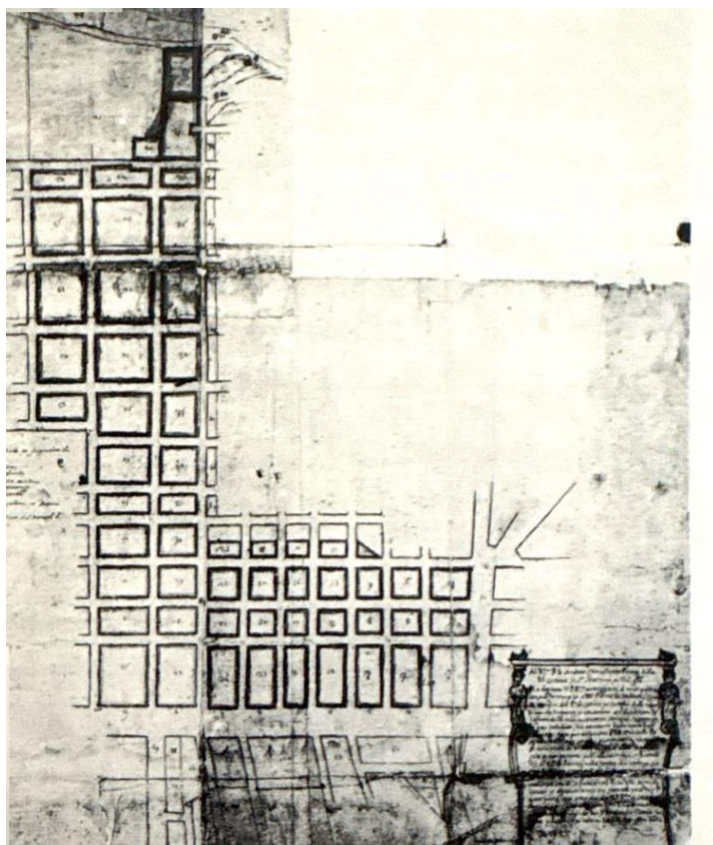


Figura 13 e 14 Pianta delle “Celse”, di San Martino, Archivio di Stato Napoli.

Isac de Leone, originario di Bayonne, giunge a Napoli nel 1740 insieme alla famiglia Lopez Pincheiro, con la quale condivide una società per il commercio di panni e tele forestiere. Tuttavia, non abita con loro, bensì si stabilisce con Giacomo Algubi e Aron Frois in un alloggiamento noto come “delli Tre Re”, situato nei pressi della strada di Toledo (fig. 11 – punto 2)⁸¹⁷.

L'alloggio trae il nome dall'antica osteria dei Tre Re, uno dei più rinomati alberghi napoletani alla fine del Seicento, tanto che vi pernottò nel 1686 persino il Duca di Mantova durante la sua visita in città. Il nome “Tre Re” era infatti tipico della nomenclatura europea per indicare strutture ricettive alberghiere o una locanda nell'Europa Moderna, sebbene in origine si trattasse di una semplice taverna con funzione di alloggio temporaneo (si riferisce più spesso ai Re Magi)⁸¹⁸.

Il vicolo dei Tre Re si collocava nell'area delle antiche “Celse”, oggi corrispondente ai Quartieri Spagnoli, proprio a ridosso di via Toledo, confermando la centralità dell'ubicazione scelta da questi mercanti ebrei. L'insediamento presso un luogo di ospitalità temporanea riflette non solo la condizione ancora fluida del loro reinsediamento, ma anche la volontà di posizionarsi in una zona nevralgica del commercio urbano napoletano.

Famiglia Wolf

Aron Wolf, insieme alla moglie Brunetta Lattes, risulta residente nel terzo appartamento delle case del dottor Tommaso Trabucco, situate nella strada denominata delle Celse, nel cuore del quartiere occidentale della città, oggi identificabile con l'area dei Quartieri Spagnoli (fig. 11 – punto 3). Si tratta di una zona già segnalata nel Seicento per la sua densità abitativa e sociale, come: « il più bello luogo della città, ma abitato da gente per lo più poco decorose »⁸¹⁹ e che nel Settecento conserva un ruolo di rilievo nella geografia urbana grazie anche a importanti interventi edilizi.

⁸¹⁷ ASN/ME f. 4401, n. 7.1.

⁸¹⁸ PORCARO Giuseppe, *Taverne e locande della vecchia Napoli*, vol. I, Milano, Benincasa, pp. 94–95.

⁸¹⁹ PORCARO Giuseppe, *Taverne e locande...*, op. cit., p. 50.

Il proprietario dell'immobile, Tommaso Trabucco, era tesoriere della Real Marina, figura chiave nell'amministrazione finanziaria borbonica⁸²⁰. Sebbene la famiglia Trabucco possedesse due distinti palazzi storici — tra cui quello ereditato nel 1732 dalla sorella Anna Maria, ubicato nell'attuale via San Liborio (che non coincide con la “strada delle Celse”) — è possibile stabilire un collegamento più diretto con il secondo edificio: il palazzo barocco progettato tra il 1734 e il 1735 da Nicola Tagliacozzi Canale, fatto costruire dallo stesso Tommaso Trabucco⁸²¹. Questo edificio, sviluppato su cinque piani e adiacente al palazzo del marchese Nicola Mastellone di Capograsso, si inserisce nel contesto della nuova stagione edilizia promossa dall'arrivo dei Borbone a Napoli, che vide una forte espansione e rinnovamento del tessuto urbano, soprattutto nei quartieri occidentali come quello delle Celse costruito da Tommaso stesso nell'ambito della nuova stagione edilizia promossa dall'arrivo dei Borbone a Napoli⁸²².

La scelta abitativa di Aron Wolf e della moglie testimonia una strategia insediativa di medio profilo sociale, inserita in immobili da reddito gestiti da professionisti e funzionari statali, in un quartiere intensamente popolato ma anche ricco di presenze aristocratiche, religiose e militari.

La strada delle Celse che come già detto, prende il nome dagli antichi giardini di gelsi che vi sorgevano, era compresa tra via Toledo e le pendici del colle di Pizzofalcone, ed era strettamente connessa ai Quartieri Spagnoli, destinati dal tardo Cinquecento a ospitare il presidio militare. La sua evoluzione urbanistica, come ricorda ancora Parrino, è legata agli interventi voluti dal viceré Don Pietro d'Aragona, che fece del colle di Echia un grande presidio militare, e ai tentativi di connessione con il Castel dell'Ovo tramite strutture viarie e architettoniche complesse⁸²³.

Il reinsediamento ebraico post-1740 si articola così anche nella zona delle Celse, all'interno di un'area mista, dove si affacciano case in affitto, palazzi patrizi, chiese e caserme, dimostrando ancora una volta come le famiglie ebraiche si distribuissero in modo diffuso e integrato nel tessuto urbano, evitando spazi marginali o rigidamente segregati.

⁸²⁰ MINIERI RICCIO Camillo, « La fabbrica della porcellana in Napoli e sue vicende », *Atti dell'Accademia Pontaniana*, Vol. XIII, Parte Seconda, Napoli, Stamperia della Regia Università, 1880, p. 237.

⁸²¹ LABROT Gérard, *Palazzi napoletani...*, *op. cit.*, p. 88.

⁸²² *Ibidem*.

⁸²³ PARRINO Domenico Antonio, *Napoli città nobilissima, antica e fedelissima...*, *op.cit.*, pp. 34–35.

Abram Racah, con i figli Chiara e Prospero, la nuora Venturina Levi (moglie di Prospero), il nipote Alessandro (figlio di Prospero), e i domestici Angelo Soria, Stella Gade e Allegra D'Amato, risiedeva nel 1740 in un appartamento situato « dirimpetto alla porta picciola della chiesa di San Giovanni dei Fiorentini, nel primo piano di una casa appartenente al reverendo sacerdote Don Carlo di Giorgio » (fig. 11 – punto 4)⁸²⁴. La localizzazione, nel cuore dell'ottina di San Giuseppe, conferma la centralità dell'insediamento ebraico nella Napoli borbonica, in una zona ricca di dimore nobiliari, palazzi patrizi e sedi mercantili.

La chiesa dei Fiorentini — « già detta di San Vincenzo Ferrerio de' padri predicatori e poi ceduta a quei nazionali » — sorgeva accanto alle carceri e al teatro delle commedie⁸²⁵. Era considerata la parrocchia della “nazione fiorentina”, segno della vitalità delle comunità regionali e forestiere nella topografia napoletana d'età moderna. Architetata da un fiorentino e decorata da artisti come Balducci, Marco da Siena e Naccarini, la chiesa rappresentava un importante centro identitario e sociale. La vicinanza a questo edificio simbolico suggerisce che anche la famiglia Racah si inserisse in un contesto urbano fortemente connotato da presenze mercantili, professionali e cosmopolite.

L'edificio in cui abitavano, intestato a Don Carlo Giorgi, potrebbe appartenere a un sacerdote attivo nel monastero di San Salvatore nella diocesi di Rieti già nel 1721, figura attestata anche in altri contesti ecclesiastici al di fuori dell'area partenopea⁸²⁶. Non si può escludere che si trattasse di un beneficiato titolare di rendite fondiarie urbane a Napoli, come spesso avveniva in età borbonica. Sotto il regno di Carlo di Borbone, infatti, si intensificò il legame tra Chiesa e monarchia attraverso un uso sistematico dei benefici ecclesiastici, che consentiva a membri del clero — anche non residenti — di detenere proprietà e introiti nel capoluogo e nelle città del Regno⁸²⁷.

La strada dei Fiorentini, all'interno dell'ottina di San Giuseppe, viene indicata da Parrino come una delle più frequentate dai mercanti, accanto a vie prestigiose come Toledo,

⁸²⁴ ASN/ME f. 4401 n. 7.1.

⁸²⁵ PARRINO Domenico Antonio, *Napoli città nobilissima, antica e fedelissima...*, op.cit., p. 48.

⁸²⁶ GUIDETTI Armando, *Le missioni popolari: i grandi gesuiti italiani : disegno storico-biografico delle missioni popolari dei gesuiti d'Italia dalle origini al Concilio Vaticano II*, Milano, Rusconi, 1988, p. 140.

⁸²⁷ MINECCIA Francesco, *La dissoluzione del patrimonio ecclesiastico nell'Italia Meridionale (secoli XVIII – XIX), Vita quotidiana coscienza religiosa e sensibilità civile nel Mezzogiorno continentale tra Sette e Ottocento*, a cura di GAUDIOSO Francesco, Galatina, Congedo, 2006, pp. 239 – 268.

Monteoliveto e i Guantai⁸²⁸. In questo contesto, l'insediamento della famiglia Racah assume un significato duplice: da un lato, segnala l'accesso a un'area economicamente viva e commercialmente strategica; dall'altro, ribadisce l'integrazione degli ebrei reinsediati nelle trame sociali e materiali della città borbonica, in prossimità delle sedi del potere e delle reti mercantili, ma anche di luoghi simbolici e religiosi non ebraici, in un intreccio di coabitazione e contiguità tipico del modello post-ghettizzante promosso da Carlo di Borbone.

Famiglia Sarfatti

Benedetto Vita Sarfatti, la moglie Smeralda, i figli Rachele e Prospero, la nuora Diamante Camarino (moglie di Prospero), i nipoti Leone e Consuelo, e Samuele Levi, convivente o familiare, risultano domiciliati nel primo appartamento delle case del dottor Giovanni Antonio de Blasio, situate fuori Porta Medina, nella strada dell'Olivella (fig. 11 – punto 5). La composizione di questo nucleo — articolato su più generazioni e comprendente membri acquisiti — indica una configurazione familiare estesa, tipica di molte famiglie ebraiche reinsediate a Napoli nel primo decennio borbonico.

La strada dell'Olivella prende il nome dalla presenza dell'antica chiesa di Monte Santo e conduceva verso la collina di San Martino, ospitando anche la chiesa di Santa Maria de' Monti, descritta come « picciola chiesa con conventino poco comodo ed ombroso, per esser situato in mezzo di due monti »⁸²⁹. Si trattava dunque di un'area periferica ma accessibile, inserita nella maglia urbana in espansione lungo i declivi occidentali della città, immediatamente oltre le mura ma ben collegata a via Toledo e alla zona dei Quartieri Spagnoli.

Il proprietario dell'immobile, Giovanni Antonio de Blasio, è documentato come attivo tra il 1744 e il 1764 nei circuiti del credito pubblico napoletano, con operazioni presso i banchi di Sant'Eligio, San Giacomo, Vittoria e dello Spirito Santo⁸³⁰. La sua figura si inserisce in quel ceto di professionisti e investitori borghesi che, durante il primo Settecento, convertivano in rendita immobiliare parte dei capitali maturati nei settori finanziari.

Il contesto urbanistico del fuori Porta Medina si presenta particolarmente complesso: frutto di successive enfiteusi e concessioni da parte di enti ecclesiastici (Monteoliveto, Santa Chiara), è stato — come ricostruisce Gérard Labrot — un laboratorio di trasformazione edilizia,

⁸²⁸ PARRINO Domenico Antonio, *Napoli città nobilissima, antica e fedelissima...*, op.cit., p. 50.

⁸²⁹ Ibidem, p. 150.

⁸³⁰ CICCOLELLA Daniela, DE MATTEO Luigi, *Nei banchi pubblici napoletani...*, op. cit., p. 62.

dove giardini e orti aristocratici vennero progressivamente inglobati in nuove strutture residenziali⁸³¹. Già nel 1521 Ettore Pignatelli aveva acquisito, in questa zona, il territorio del cosiddetto “Biancomangiare”, mentre tra Sei e Settecento numerosi giardini vennero parzialmente sacrificati all’edificazione di nuovi corpi abitativi⁸³².

Nel 1743, durante il periodo della presenza ebraica a Napoli, ad esempio, un certo Sebastiano Iannucci, piccolo borghese, possedeva un palazzetto dotato di un ampio giardino fuori Porta Medina, minacciato dalla costruzione di un ulteriore appartamento. E nel Palazzo de Tassis, nel 1699, si intravedeva già una costruzione destinata a diventare un “terzo appartamento principale”, fondata su un giardino privato⁸³³. L’espansione edilizia — spesso disordinata e contrastata — conferma che la zona era oggetto di pressioni abitative crescenti e vedeva il progressivo inserimento di appartamenti da reddito, destinati anche a famiglie reinsediate come i Sarfatti.

La residenza della famiglia Sarfatti nell’Olivella rappresenta quindi un ulteriore esempio della strategia insediativa ebraica fondata non sulla marginalità spaziale, ma su criteri di accessibilità economica, relazioni con proprietari e prossimità alle vie di comunicazione e agli spazi produttivi. Lo spazio scelto non è periferia nel senso moderno, ma una zona di soglia, un’interfaccia tra centro urbano e collina, dove si mescolavano tradizione rurale (giardini, orti, cortili) e crescente urbanizzazione.

Famiglia Mari

Abram vive con la moglie Rachele Fiorentino e i figli Samuele e Reinester nel primo appartamento delle case appartenenti al “monte de’ Pironti”, situate in un vicolo denominato strada della Madonna di Tirone (fig. 11 – punto 6)⁸³⁴. Questo toponimo settecentesco corrisponderebbe all’attuale vico Madonna dei Tironi, collocato nel Rione Carità, oggi compreso tra via San Tommaso d’Aquino e via dei Guantai Nuovi. Il termine “Tirone” potrebbe derivare dal latino *tirones*, ovvero novizi o apprendisti, o ancora fare riferimento a un’antica confraternita o famiglia religiosa attiva nella zona.

⁸³¹ LABROT Gérard, *Palazzi napoletani...*, op. cit., p. 41.

⁸³² *Ibidem*.

⁸³³ *Ibidem*, p. 161.

⁸³⁴ ASN/ME f. 4401 n. 7.1

La strada si inserisce all'interno del tessuto viario dei Guantai Nuovi, area adiacente a via Toledo e parte integrante dell'ottina di San Giuseppe, comprendente vicoli come quello dei Mori, Ferrante, Schizzitiello, vicoltetto di San Giorgio e vico dei Greci⁸³⁵. Quest'ultimo ospitava anche una chiesa parrocchiale per il rito greco, secondo la descrizione seicentesca di Domenico Antonio Parrino: « ov'è una chiesa di greci, parrocchiale per quelli di tal rito, così officiandovisi »⁸³⁶

Questa zona apparteneva al terzo quartiere di Napoli, comprendente le ottine di Donna Alvina, San Giovanni Maggiore, Strada di Nido, San Gennarello all'Olmo e Vicaria Vecchia (Parrino, p. 157), e rappresentava un'area intensamente abitata e stratificata, crocevia tra comunità artigiane, religiose e forestiere.

Quanto al riferimento al "monte de' Pironti", non si conosce con certezza l'identità dell'ente, ma si può ipotizzare un legame con la famiglia Pironti, nobile stirpe originaria di Ravello, documentata a Napoli sin dal tardo Medioevo. I Pironti, ascritti al patriziato di Ravello e fuori Seggio napoletano, possedevano numerosi beni immobiliari e potrebbero aver gestito case a rendita sotto forma di monte o patrimonio amministrato⁸³⁷. Tale gestione era frequente tra le famiglie nobili che investivano in immobili affittati a mercanti, artigiani e stranieri stabilitisi a Napoli.

Famiglia Lopez Pincheiro

Giacobo e Rachele Pincheiro, con i figli Daniele e Isac, quest'ultimo accompagnato dalla moglie Rachele, il negoziante Baron Abram Lopez Dies, e i servi Samuele Latino e Desiata Abina, risultano domiciliati nella strada detta dell'Olmo (corrisponde oggi grosso modo a Via dell'Olmo, una piccola traversa nel quartiere Pendino, nei pressi di Via Duomo e Via Tribunali, nella zona del centro storico) nel secondo appartamento delle case del Conte Don Francesco Vuturale, identificato nei documenti come Commissario di Campagna (fig. 11 – punto 7)⁸³⁸. La loro presenza in un appartamento condiviso, all'interno di una proprietà nobiliare, testimonia una tipologia abitativa diffusa tra gli ebrei reinsediati a Napoli dopo il

⁸³⁵ *Il muto per Napoli, ossia le mille e quattrocento strade, vichi ecc. reperibili da tutti, con designazione dei quartieri rispettivi, opera compilata da Francesco D. V.*, Napoli, Stamperia Francesco Gammella, 1834, pp. 11-12.

⁸³⁶ PARRINO Domenico Antonio, *Napoli città nobilissima, antica e fedelissima...*, op.cit., p. 50.

⁸³⁷ Cfr. nobili-napoletani.it (<https://www.nobili-napoletani.it/Pironti.htm>).

⁸³⁸ ASN/ME f. 4401 n. 7.1.

1740: residenza collettiva in immobili appartenenti alla nobiltà urbana o a funzionari regnicoli, locati a uso redditizio.

La figura del Commissario di Campagna, rivestita dallo stesso Vuturale, era di notevole rilievo istituzionale: incaricato di sovrintendere l'amministrazione giudiziaria e territoriale nelle zone rurali del Regno, egli aveva anche il compito di trasmettere alla Camera di Santa Chiara — creata l'8 giugno 1735 in seguito alla soppressione del Collaterale e di altri organi della giustizia vicereale — le cause civili e penali in appello, nullità o reclamo provenienti dalle province. Tale funzione è documentata negli atti degli Organi centrali del Regno di Napoli del periodo borbonico (1734–1799 e 1800–1806), conservati presso l'Archivio di Stato di Napoli (ASN). Ciò rafforza l'ipotesi secondo cui la gestione degli immobili urbani da parte di funzionari attivi nel Regno fosse una pratica diffusa e integrata nelle dinamiche socio-economiche della città borbonica.

La strada dell'Olmo, dove era situata l'abitazione, prendeva il nome — secondo la tradizione riportata da Domenico Antonio Parrino — da un grande olmo collocato un tempo nella zona, presso cui si esponevano i premi dei vincitori nei giochi pubblici o le mercanzie; oppure, in alternativa, dalla parola greca ormos, che significa porto, a indicare un possibile riferimento alla vocazione commerciale del luogo⁸³⁹

Questa via, che nel Settecento corrispondeva all'area compresa tra il quartiere Porto e l'imbocco della via Pignasecca, parte dall'attuale Piazza della Carità, indicato sulla mappa settecentesca con il numero 44, ospitava anche la Chiesa di Santa Maria di Visita Poveri, vicina all'attuale via Agostino Depretis, fondata dal dottor Decio Bernalli e sorta attorno alla devozione per una Vergine dipinta su un muro, successivamente trasformata in conservatorio per “povere donzelle disperse” e donne del popolo. Parrino sottolinea la presenza di fondachi e strutture caritative, segno della mescolanza sociale e funzionale che caratterizzava questa zona:

«...ove sono diversi fondachi di donne della plebe, e vi si dice Visita Poveri Vecchia; vi stanno nel conservatorio le povere donzelle disperse \[...] convertito il collegio di studenti \[...] in questa opera più pia, col consenso pontificio »⁸⁴⁰.

La scelta della strada dell'Olmo come residenza ebraica rivela così un aspetto cruciale del reinsediamento: la coabitazione in aree urbane dalla forte valenza commerciale e

⁸³⁹ PARRINO Domenico Antonio, *Napoli città nobilissima, antica e fedelissima...*, op.cit., p. 57.

⁸⁴⁰ *Ibidem*.

assistenziale, dove si intrecciavano reti caritative, mercantili e residenziali. La presenza del mercante Baron Abram Lopez Dies⁸⁴¹, insieme ad altri membri della stessa famiglia e a due domestici, indica una tipologia insediativa familiare estesa, sostenuta da attività economiche, e radicata in un tessuto urbano che offriva spazi accessibili ma strategici, in stretta prossimità con il cuore finanziario e commerciale della città.

Famiglia Marini

Asdrubale Marini, con la moglie Consulo Desegni, i figli Giacomo e Abramo, e il cognato Abram Desegni, risiedeva nel quarto appartamento di una casa situata nella zona di San Matteo al Lavinaro, all'estremo della città, proprietà della signora Domenica Coccozza (fig. 11 – punto 8)⁸⁴². Di lei non possediamo ulteriori notizie, ma una possibile connessione emerge con Gioacchino Coccozza, documentato nei registri dei banchi pubblici napoletani tra il 1744 (Banco di Pietà) e il 1754 (Banco dei Poveri)⁸⁴³. È plausibile che la casa abitata dai Marini rientrasse in un patrimonio immobiliare gestito da questa stessa famiglia.

A rafforzare questa ipotesi contribuisce la presenza di Gioacchino Coccozza in atti giudiziari e catastali del primo Settecento, coinvolto in controversie edilizie con grandi casate aristocratiche. Un processo del 1724, conservato nell'Archivio di Stato di Napoli⁸⁴⁴ lo vede opporsi al principe di Bisignano per la costruzione di nuovi fabbricati nel Borgo di Chiaia, accusati di ostruire la vista sul mare e invadere la privacy del palazzo nobiliare. L'atto documenta non solo la sua attività edilizia, ma anche il livello di conflittualità che il piccolo patriziato o la borghesia attiva potevano suscitare nel ridefinire l'assetto urbanistico napoletano⁸⁴⁵.

In parallelo, la famiglia Coccozza è legata alla realizzazione del celebre Palazzo Coccozza, edificato nel 1751 su progetto dell'ingegnere Ignazio Cuomo, lo stesso autore della Villa Landriani a Portici e del rifacimento di numerose residenze gentilizie. Il palazzo, affacciato su piazza dei Martiri, presentava una corte interna angusta, contrastata da una scala monumentale

⁸⁴¹ ASN/ME f. 4401 n. 7.1.

⁸⁴² Ibidem.

⁸⁴³ CICCOLELLA Daniela, DE MATTEO Luigi, *Nei banchi pubblici napoletani...*, op. cit., p. 198.

⁸⁴⁴ Processi antichi, Pandetta Corrente, fascicoli 1469, 2536.

⁸⁴⁵ LABROT Gérard, *Palazzi napoletani...*, op. cit., p. 233.

sostenuta da otto pilastri in fabbrica, mentre la loggia superiore si apriva su un "erbario" con fontana ellittica, testimonianza della stratificazione e del gusto scenografico dell'epoca⁸⁴⁶.

Le numerose controversie tra don Gioacchino Cocozza e il duca di Padula, così come il coinvolgimento del cardinale Coscia, documentano il ruolo attivo della famiglia Cocozza nella ridefinizione della geografia edilizia e sociale della Napoli del Settecento⁸⁴⁷. In questo quadro, la signora Domenica Cocozza potrebbe essere stata parte di una rete patrimoniale familiare più ampia, impegnata nella gestione di immobili da reddito destinati all'affitto, anche a stranieri come gli ebrei reinsediati dopo il 1740.

L'insediamento dei Marini nel Lavinaro si colloca dunque non solo in una zona di popolare densità abitativa⁸⁴⁸, ma anche in un paesaggio urbano attraversato da tensioni tra antiche famiglie nobiliari e nuovi attori della speculazione edilizia, tra cui è lecito includere i Cocozza. La presenza ebraica in questi spazi, apparentemente marginali, diventa così testimonianza concreta di una città in trasformazione, dove il reinsediamento sefardita si intreccia con le dinamiche patrimoniali e architettoniche della Napoli borbonica.

3.2.4. Una geografia senza ghetto. Dislocazione urbana degli ebrei a Napoli dopo il reintegro del 1740

L'insediamento ebraico nella Napoli del Settecento rappresenta un caso finora poco valorizzato dalla storiografia sulla morfologia urbana delle minoranze religiose, ancora dominata dai modelli di segregazione veneziano e romano⁸⁴⁹ o, in alternativa, dal paradigma liberale e commerciale livornese⁸⁵⁰. Eppure, il caso napoletano offre un esempio paradigmatico di reinsediamento privo di ghetto, frutto di precise scelte politiche — come il bando di reintegro del 1740 voluto da Carlo di Borbone — e di una configurazione socio-economica urbana favorevole a forme di coabitazione pluralistica⁸⁵¹. A differenza dei modelli di segregazione

⁸⁴⁶ GAMBARDELLA Alfonso, *Napoli-Spagna: architettura e città nel XVIII secolo*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2003, pp. 392–394.

⁸⁴⁷ GAMBARDELLA Alfonso, *Napoli-Spagna: architettura e città nel XVIII secolo...*, op. cit., pp. 392–394.

⁸⁴⁸ come già evidenziato in PARRINO Domenico Antonio, *Napoli città nobilissima, antica e fedelissima...*, op.cit., p. 94.

⁸⁴⁹ CALABI Donatella, *Le case dei ghetti. Ebrei a Venezia e in Europa*, Venezia, Marsilio, 1991; STOW Kenneth, *The Jews in Rome*, voll. 3, Leiden, Brill, 1995–2001.

⁸⁵⁰ CALAFAT Guillaume, « Topographies de “minorités”. Notes sur Livourne, Marseille et Tunis au XVIIe siècle », *Liame*, 24 | 2012.

⁸⁵¹ Su Carlo di Borbone e il reintegro degli ebrei nel Regno di Napoli, si veda TRIVELLATO Francesca, *The Familiarity of Strangers. The Sephardic Diaspora, Livorno and Cross-Cultural Trade in the Early Modern Period*, New Haven, Yale University Press, 2009, pp. 71–92.

coatta riscontrabili in molte città italiane, la Napoli borbonica adottò, un paradigma d'insediamento più vicino a quello livornese: aperto, inclusivo e privo di chiusura fisica o simbolica. Si tratta di un modello urbano in cui — come ha sottolineato Guillaume Calafat nel caso di Livorno — le “minoranze” si territorializzano non per segregazione ma per densità funzionale, economica e relazionale⁸⁵².

L'analisi prosopografica delle famiglie reinsediate mostra una netta preferenza per gli assi centrali e strategici della città — via Toledo, San Giuseppe, Porto, Vicaria, Montecalvario — tutti caratterizzati da un'elevata densità di attività mercantili e vicinanza ai centri decisionali. Come a Livorno, dove la territorializzazione delle minoranze si organizza attorno a poli funzionali (fondaci, sinagoghe, botteghe, chiese “nazionali”)⁸⁵³, anche a Napoli l'insediamento ebraico segue criteri di utilità e prossimità ai luoghi della transazione commerciale e della mobilità urbana.

Famiglie come gli Asser, Curiel, Boccarra, Fernandes-Sarabia, Luzena, Pincheiro, Uziel — molte delle quali provenienti da altre città della diaspora sefardita — si aggregano in palazzi affittati da aristocratici (come i Moles, i Carafa, i Trabucco) o da mercanti legati ai banchi pubblici (Ciavarella, De Blasio, Mordente). Le case sono spesso al tempo stesso abitazioni e sedi di bottega, come nel caso del Caffè Ottomano degli Asser, del negozio tessile di Isac de Castro o del magazzino dei Mendez da Costa⁸⁵⁴.

La logica insediativa rispondeva dunque non a criteri etnici o religiosi, ma a criteri patrimoniali, giuridici e di inserimento nei circuiti dell'economia urbana, come accadeva per i francesi o greci a Livorno, i quali si distribuivano in base alla vicinanza ai porti, alle chiese di riferimento o agli edifici pubblici, e non in quanto “nazione” formalmente separata⁸⁵⁵.

Non si tratta, dunque, di un “quartiere ebraico” in senso tradizionale, bensì di una diaspora urbana diffusa, fondata su una capillarità commerciale e familiare. Come ha osservato Guillaume Calafat per Livorno, anche a Napoli l'assenza di un quartiere chiuso non equivale all'assenza di coesione: la prossimità tra famiglie e attività, la pluralità dei ruoli interni alla casa (commercianti, interpreti, servi, caffettieri), e la condivisione degli spazi con non-ebrei rivelano una modalità di presenza urbana fluida ma strutturata⁸⁵⁶.

⁸⁵² CALAFAT Guillaume, « Topographies de minorités... », *op. cit.*, pp. 6-8.

⁸⁵³ *Ibid.*, pp. 9 - 11.

⁸⁵⁴ ASN/ME f. 4402 n. 19.

⁸⁵⁵ CALAFAT Guillaume, « Topographies de “minorités”... », *op. cit.*, pp. 19 - 20.

⁸⁵⁶ *Ibid.*, pp. 20-22.

Il confronto con Livorno suggerisce infine che, pur senza recinti né segregazione visibile, anche l'insediamento napoletano rifletteva una certa stratificazione interna: famiglie abbienti capaci di affittare spazi centrali o presso la nobiltà convivevano con famiglie più modeste relegate in case-bottega o in locali presi in subaffitto⁸⁵⁷. La logica dell'accesso immobiliare, quindi, resta selettiva, sebbene priva di vincoli giuridici confessionali.

La mappa urbana ricostruita da fonti notarili, catastali e giudiziarie mostra una presenza ebraica disseminata ma coerente, pienamente inserita nella morfologia commerciale della Napoli borbonica. Si configura così un raro esempio di pluralismo urbano nel Mezzogiorno moderno: un caso in cui l'integrazione degli ebrei non passa attraverso il controllo spaziale, ma attraverso l'inclusione funzionale e contrattuale all'interno della città-mercato.

⁸⁵⁷ FRATTARELLI FISCHER Lucia, « Lo sviluppo di una città portuale: Livorno 1585–1720 », *Sistole/Diastole*, a cura di FOLIN Marco, Venezia, Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, 2006, pp. 271–333.

4. Vie comparate alla tolleranza: comunità ebraiche francesi e italiane nel confronto con il Regno di Napoli (1740–1747)

Questo capitolo nasce dall'esigenza di collocare la parabola della comunità ebraica reintegrata a Napoli (1740–1747) in un orizzonte che travalica i confini locali, restituendole un significato europeo. Per farlo, si è adottato un approccio comparativo, che intreccia sei casi-studio — tre francesi (Bordeaux, Metz e Carpentras) e tre italiani (Livorno, Senigallia e Roma) — scelti perché rappresentano modelli distinti di convivenza, esclusione e tolleranza ebraica nella prima metà del XVIII secolo. Lo scopo di questo capitolo è valutare la singolarità della politica seguita a Napoli negli anni Quaranta del Settecento.

Prendiamo come esempi francesi due comunità ebraiche che risiedevano in una città situata nel regno di Francia (Bordeaux e Metz) e la comunità di Carpentras stabilita in un territorio che formava un'enclave straniera alla Francia, la Contea Venassina. Le tre comunità studiate hanno storie diverse. Gli ebrei di Carpentras vivevano nella Contea Venassina che fece parte dello Stato Pontificio dal 1274 al 1791⁸⁵⁸. Questi "ebrei del Papa" erano integrati nella società provenzale da secoli⁸⁵⁹. Gli ebrei di Bordeaux erano sefarditi provenienti dalla penisola iberica che si stabilirono lì a partire dalla fine del XV secolo. La loro storia è inscindibile dalla politica perseguita contro gli ebrei dai sovrani spagnoli e portoghesi a partire dal 1492 e dal 1496. Gli ebrei di Metz erano ashkenaziti, per lo più provenienti dalla Germania, autorizzati dal re di Francia a stabilirsi per motivi economici dalla seconda metà del XVI secolo.

Anche la consistenza numerica di queste comunità variava. La più piccola era quella di Carpentras : nel 1760 contava 1.200 abitanti, ma rappresentavano quasi un terzo del numero totale degli Israeliti che allora vivevano ad Avignone e nella Contea Venassina, poiché il numero degli "Ebrei del Papa" a metà del XVIII secolo è stimato intorno alle 2.500, 3.000 persone al massimo⁸⁶⁰. Carpentras era allora una cittadina di circa 9.500 abitanti. La comunità ebraica rappresentava quindi il 12,6% della sua popolazione. A Bordeaux, secondo il censimento del 1751, gli ebrei erano 1.349. Il numero doveva salire a 1.500 con gli ebrei di Avignone e gli ebrei ashkenaziti, che non erano stati inclusi nel censimento⁸⁶¹. Così gli ebrei

⁸⁵⁸ Avignone, amministrativamente separata dal Contado, fu annessa allo Stato Pontificio nel 1348.

⁸⁵⁹ MOULINAS René, *Les Juifs du pape en France. Les communautés d'Avignon et du Comtat Venaissin aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Toulouse, Privat, 1981 ; MOULINAS René, *Les Juifs du pape*, Paris, Éd. Albin Michel, 1992.

⁸⁶⁰ *Ibid.*

⁸⁶¹ OLIEL-GRAUZ Évelyne, « La « Nation juive » de Bordeaux ». *Histoire juive de la France*, GOLDBERG Sylvie Anne, Paris, Albin Michel, 2023, p. 289.

rappresentavano circa il 2,2 % della popolazione ma 1/5 dei commercianti e quasi tutti gli agenti di cambio. Nel 1759 la comunità ebraica di Metz era composta da 562 famiglie, corrispondenti esattamente a 2.213 persone⁸⁶², ovvero il 7 % della popolazione totale che ammontava a 32 000 abitanti nel 1750. Nel XVIII secolo era la più grande comunità ebraica in Francia.

Questa sezione non si limita a confrontare le comunità ebraiche francesi e italiane con quella napoletana, ma mette in luce il lavoro di traduzione e adattamento che ha permesso di integrare le diverse fonti. Il valore aggiunto risiede non solo nella comparazione, ma nell'opera di mediazione linguistica e metodologica che l'ha resa possibile. Non si tratta di una semplice trasposizione, bensì di un processo che ha richiesto scelte interpretative e una ricontestualizzazione storica complessa e articolata, resa possibile grazie al lavoro di confronto con i documenti d'archivio – come i regi decreti dell'Archivio di Stato di Napoli o i fascicoli dei concistori francesi, dal sistema corporativo borghese ai regolamenti urbani di Metz, fino ai decreti inquisitoriali del Contado Venassino – che hanno consentito di far emergere sfumature e tensioni sociali non visibili nelle sintesi tradizionali

Per la prima volta, le fonti francesi — spesso conservate in registri giuridici e fiscali di difficile consultazione — sono state tradotte integralmente dal francese all'italiano e rilette alla luce del contesto napoletano, consentendo di restituire al pubblico italiano documenti raramente utilizzati nella storiografia nazionale. Un'operazione che ha permesso un dialogo tra la storiografia italiana e quella francese del XVIII secolo, in cui raramente si erano confrontate in modo sistematico sulla condizione ebraica. Il confronto tra i due universi evidenzia come i modelli di tolleranza fossero sempre frutto di logiche statali condizionate dall'utilità economica, dal controllo sociale e da equilibri religiosi, e come questi fattori si combinassero in configurazioni diverse: dalla “tolleranza utilitaria” di Bordeaux e Livorno, fondata sull'apporto mercantile sefardita, alle forme di segregazione istituzionalizzata di Metz e Carpentras, fino ai modelli intermedi e mobili rappresentati da Senigallia e Roma.

Sul piano interpretativo, questo lavoro mette in risalto alcune idee centrali:

- A) La pluralità delle vie europee alla tolleranza ebraica, che non può essere ridotta al dualismo emancipazione/esclusione, ma si articola in una gamma di esperienze ibride (convivenze condizionate, autonomie parziali, segregazioni con protezione).

⁸⁶² MEYER Pierre-André, « Démographie des Juifs de Metz (1740-1789) », *Annales de Démographie Historique*, 1993, p. 130.

- B) La funzione di mediazione delle reti sefardite come elemento comune ai contesti analizzati, capace di superare confini statali e confessionali grazie a legami commerciali, matrimoniali e culturali.
- C) La natura ibrida e instabile della comunità napoletana, che emerge non come un episodio isolato, ma come un esperimento che, pur breve, riflette tensioni e possibilità presenti in altre parti d'Europa, e la cui fine nel 1747 può essere compresa solo se rapportata a questi modelli paralleli.

Dal punto di vista documentario, la stesura di questo capitolo si fonda su una rete integrata di archivi italiani e francesi. Per le realtà transalpine, sono stati consultati in primo luogo i fondi delle Archives départementales de la Gironde (AG). In particolare, la serie C:

- Corrispondenza degli intendenti di Bordeaux (De Courson, Boucher, Tourny, Polisy⁸⁶³) con diversi ministri della corona (i segretari di stato della casa reale Jérôme Phélypeaux, comte de Pontchartrain (1693-1715) e Louis Phélypeaux, comte de Saint-Florentin (1749-1775); il Controllore Generale delle Finanze Philibert Orry (1730-1745) e Jean Jacques Amelot de Chaillou che fu intendente delle finanze⁸⁶⁴ dal 1726 al 1737, ecc.), con riferimenti specifici agli ebrei convertiti, alla presenza degli ebrei avignonesi a Bordeaux e alle politiche locali di regolamentazione (1714-1778);
- Juifs portugais et avignonnais – Nation juive de Bordeaux (1744–1786): documenti relativi all'organizzazione della comunità sefardita di Bordeaux e alla presenza degli Avignonesi all'interno della municipalità;
- Intendence du commerce: fascicoli concernenti concessioni e restrizioni commerciali applicate alle comunità ebraiche portoghese e avignonese (1749–1751);
- Part Général: materiali vari riguardanti la vita comunitaria, tra cui deliberazioni della “Nazione ebrea”, preghiere e documenti sulla sinagoga di Bordeaux (1750-1789).

⁸⁶³ Indichiamo le date in cui gli intendenti di Bordeaux furono in carica: Guillaume-Urbain de Lamoignon de Courson (1709-1720), Claude Boucher (1720-1743), Louis-Urbain Aubert de Tourny (1743-1757), François Fargès de Polisy (1766-1770).

⁸⁶⁴ L'ufficio dell'Intendente delle Finanze fu creato nel 1552. Inizialmente, gli Intendenti delle Finanze erano responsabili della revisione dei conti pubblici e della stesura di relazioni da presentare al Consiglio del Re. Da Colbert in poi divennero collaboratori del Controllore Generale delle Finanze (BELY Lucien (dir.), *Dictionnaire de l'Ancien Régime*, Paris, PUF, 1996; BOURQUIN Laurent et alii, *Dictionnaire historique de la France moderne*, Paris, Belin, 2005, p. 239-240).

Per la comunità ashkenazita di Metz, le fonti principali provengono dalle Archives départementales de la Moselle (AD) e dalle Archives municipales di Metz (AM) relativi ai secoli XVII-XVIII:

- Serie 17J (AD): documentazione della comunità antica ebraica di Metz, comprendente atti di amministrazione generale, imposte e finanze (sottoserie C) e giustizia (sottoserie D);
- Serie D, G, H, I (AM): fonti relative alla distribuzione territoriale della popolazione ebraica, all'assetto urbanistico del quartiere e alle statistiche demografiche della comunità.

Per le comunità della Contea Venassina (Carpentras), sono stati utilizzati i dossier dell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede di Roma (ACDF), in particolare i fascicoli nn. 803–811, che contengono corrispondenza, rapporti inquisitoriali e documentazione sulla sorveglianza delle pratiche rituali e dell'organizzazione comunitaria sotto il dominio pontificio.

Sul versante italiano, l'analisi si è concentrata soprattutto sui fascicoli del fondo "Nazione Ebraica" dell'Archivio di Stato di Napoli (Ministero degli Affari Esteri, ff. 4400–4403, anni 1739–1758), integrati con:

- La documentazione dell'Archivio di Stato di Livorno (ASL) e dell'Archivio della Comunità Israelita di Livorno (ACIL);
- I materiali del Fondo Senigallia (FS) conservati a Roma presso l'Archivio della Biblioteca dell'Ebraismo Italiano "Tullia Zevi" (BEI), che includono corrispondenze, atti legali, documenti sulla Fiera di Senigallia e informazioni sulle istituzioni comunitarie locali (come la confraternita Ghemiluth Chasadim e la Jeshivah Shalom);
- I fascicoli dell'Archivio di Stato di Roma (ASR) relativi a procedimenti civili, suppliche e concessioni concernenti la famiglia Corcos, figura centrale per i rapporti tra il ghetto romano e la comunità napoletana.

Questa articolata base documentaria, distribuita su più archivi e contesti linguistici, ha permesso di ricostruire con coerenza la varietà dei regimi giuridici, delle forme di tolleranza e delle dinamiche sociali che caratterizzarono le comunità ebraiche analizzate, fornendo il

supporto necessario al confronto comparativo sviluppato in questo capitolo. Il risultato è un quadro corale, in cui il caso napoletano non appare come un'anomalia isolata, ma come un punto di intersezione tra le traiettorie della diaspora sefardita e ashkenazita in Italia e in Francia, e come un laboratorio utile a interrogarsi su quali condizioni — economiche, culturali e istituzionali — rendessero possibile, o al contrario effimero, il radicamento ebraico nell'Europa moderna del XVIII secolo.

4.1. Vie francesi: tolleranze imperfette e modelli di integrazione nelle realtà ebraiche francesi

Alla fine del Medioevo e proprio all'inizio dell'era moderna, gli ebrei furono espulsi dal regno di Francia (nel 1306 poi nel 1394), ma anche dalla Lorena (nel 1477), dal Rossiglione (nel 1493) e dalla Provenza (nel 1501), tanti territori che furono poi annessi alla Francia⁸⁶⁵. Ufficialmente la Francia non avrebbe più dovuto accogliere gli ebrei dal 1394. L'assenza degli ebrei in Francia fu quindi effimera. Infatti, quando i confini della Francia si ritiravano, il paese recuperava comunità ebraiche. Quando il Delfinato fu annesso alla Francia nel 1349, ad esempio, gli ebrei non furono né espulsi nel 1394 né banditi successivamente dai delfini⁸⁶⁶.

Tuttavia, nel 1615 Maria de' Medici fece reiterare l'editto di espulsione, il che prova che a quella data in Francia vivevano degli ebrei. Le lettere patenti del 1615 rinnovavano i precedenti editti di espulsione degli ebrei dal regno, ma hanno riconosciuto una presenza ebraica in Francia. Maria de Medici non intraprese alcuna azione per far rispettare questo editto, che rimase lettera morta. Il principio dell'esclusione permanente degli ebrei fu comunque mantenuto fino alla Rivoluzione⁸⁶⁷.

Nelle regioni annesse al dominio reale, come la Provenza, le comunità ebraiche ivi stabilite potevano convertirsi al cattolicesimo e assimilarsi completamente, oppure integrarsi nella società cristiana pur rimanendo membri di una rete di «neofiti» di status intermedio, essendo i «neofiti» equivalente dei conversos spagnoli. In Provenza, gli ebrei convertiti erano soggetti a tasse specifiche riscosse da Luigi XII⁸⁶⁸.

Durante il periodo moderno, nuove comunità ebraiche si stabilirono in Francia: sefarditi e ashkenaziti. Ebrei e conversos sefarditi si stabilirono temporaneamente o permanentemente in Francia a partire dal 1492. Questi esuli vivevano soprattutto nei porti del Sud-Ovest (Saint-Jean-de-Luz, Bayonne, Bordeaux), ma anche nei porti come Nantes, Rouen e Marsiglia, e nelle grandi città all'interno (Parigi, Lione). Gli ultimi Valois hanno dimostrato un “filosemitismo mercantilista” (Jonathan Israel) che unisce ragion di Stato e utilità economica. Con lettere patenti dell'agosto 1550, Enrico II concesse ai “Nuovi Cristiani” tutti i diritti e privilegi degli

⁸⁶⁵ Il Rossiglione fu annesso alla Francia nel 1648, la Lorena nel 1766. La Provenza fu annessa nel 1481, prima dell'espulsione degli ebrei nel 1501.

⁸⁶⁶ BEDOS-REZAK Brigitte Miriam « Le Juifs et la France de 1394 à 1615. Une présence en abyme », GOLDBERG Sylvie Anne (dir.), *Histoire juive de la France*, Paris, Albin Michel, 2023, pp. 233-235.

⁸⁶⁷ *Ibid.*, p. 242.

⁸⁶⁸ *Ibid.*, p. 238.

abitanti delle città in cui vivevano. Nel 1574, suo figlio Enrico III ne rinnovò e ne accrebbe il contenuto naturalizzando gli spagnoli e i portoghesi come sudditi (“régnicoles”) del regno. Erano ebrei sefarditi che avevano abbandonato la penisola iberica a partire dagli anni 1490. La monarchia sosteneva le origini ebraiche degli immigrati e li proteggeva.

Anche qualche comunità ashkenazita divenne francese. L'occupazione dei tre vescovadi di Metz, Toul e Verdun dal 1552 permise l'insediamento degli ebrei a Verdun. Nel 1567 ebrei renani furono invitati dall'amministrazione reale a stabilirsi a Metz per servire come fornitori degli eserciti. Questa misura contribuì allo sviluppo della comunità ebraica di Metz che fu ufficialmente riconosciuta nel 1603 con lettere patenti. Sotto Enrico IV e la reggenza di Maria de Medici, l'ebraismo fu praticato apertamente a Parigi. Il medico di Maria de Medici, Elie Montalto (1567-1616), era ebreo dal Portogallo⁸⁶⁹.

Nel XVIII secolo esistevano in Francia tre grandi comunità ebraiche: gli ebrei del Sud-Ovest (Bayonne, Bordeaux) i cui antenati erano nuovi cristiani in fuga dalle inquisizioni spagnola e portoghese; gli ebrei ashkenaziti dell'Est, cioè le comunità di Metz, e quelle dell'Alsazia e di Lorena i cui membri divennero sudditi del re di Francia rispettivamente nel 1648 e nel 1766; gli ebrei “del Papa” nella Contea Venassina. Queste popolazioni ebraiche di origini e culture diverse offrono un elemento di confronto con la comunità ebraica di Napoli.

Nel corso del XVIII secolo, le comunità ebraiche presenti nel Regno di Francia sperimentarono infatti percorsi assai differenti di tolleranza, integrazione e marginalizzazione, offrendo un confronto stimolante con l'esperienza — più effimera e drammatica — della comunità reintegrata a Napoli tra il 1740 e il 1747. Questa sezione non intende fornire una storia esaustiva delle realtà di Bordeaux, Metz e Carpentras, ma piuttosto mettere in luce la varietà dei regimi giuridici e delle esperienze vissute dagli ebrei in queste tre città emblematiche, evidenziando somiglianze e divergenze con il caso napoletano. Il confronto mostra come le “vie francesi” alla tolleranza ebraica abbiano assunto forme molteplici e spesso contraddittorie: convivenze tollerate e integrate, inclusioni condizionate, spazi autonomi ma escludenti.

⁸⁶⁹ DEUTSCH Gotthard, BROYDE Isaac, « Montalto, Filotheo Eliau (Elijah) » , *Jewish Encyclopedia*, vol. 8, pp. 662-663.

a) Bordeaux: privilegi, corporazioni e contraddizioni

A Bordeaux, la comunità sefardita portoghese godette nel XVIII secolo di una certa stabilità giuridica garantita dalle *lettres patentes* del 1723. Era organizzata in una gerarchia interna ben strutturata, dotata di un consiglio degli anziani, e si comportava come una vera e propria “nazione” mercantile, attiva nei traffici con i Caraibi e l’Atlantico. Tuttavia, questa forma di tolleranza era marcatamente economica e corporativa, e non si traduceva in una piena inclusione sociale. Gli ebrei erano esclusi da corporazioni, università, cariche municipali e persino dalla franc-maçonnerie.

La coesione interna della comunità sefardita si accompagnava a una forte distinzione — talvolta esclusione — verso gli ebrei aschenaziti e avignonesi, come dimostrano le espulsioni di famiglie “tedesche (“tudesques” nel testo francese), avignonesi, italiane” nel 1734, ma anche nel 1761 e nel 1774⁸⁷⁰. Nonostante ciò, alcuni avignonesi rimasero in città, operando sotto i nomi di ebrei portoghesi. Questo creò tensioni con i mercanti locali, documentate nelle lamentele conservate negli Archivi dipartimentali della Gironda, in particolare nella corrispondenza tra il controllore generale Philibert Orry e l’intendente Claude Boucher (AD Gironde, Amministrazione Generale).

Un episodio particolarmente significativo è quello di Bernard Mendes, ebreo portoghese convertito, che nel 1776 chiese una pensione per la propria sussistenza al consiglio del Parlamento di Bordeaux. La concessione di una somma annua da parte dell’autorità locale rappresenta un raro esempio di riconoscimento della vulnerabilità sociale di un marrano in Francia, anche se non senza ambivalenze. Nulla di simile sarebbe stato possibile a Napoli, dove l’esperimento di reintegrazione ebraica non superò i sette anni e rimase limitato a motivazioni commerciali legate all’interesse diretto del sovrano. (AG/ Part General, Juif, C. 4699, n°1)

b) Metz: regolazioni urbane e religione di Stato

A Metz, sede di una comunità aschenazita ben distinta da quella sefardita di Bordeaux, gli ebrei erano tollerati ma sottoposti a un sistema giuridico rigidamente regolato. La consultazione degli Archives départementales de la Moselle e degli (AD) e degli Archives

⁸⁷⁰ GIRARD Patrick, *Les Juifs de France de 1789 à 1860. De l’émancipation à l’égalité*, Paris, Calmann-Lévy, 1796, p. 26.

municipales de Metz (AM) ha permesso di analizzare la configurazione urbana della giudecca, le disposizioni abitative, le autorizzazioni di residenza e le attività economiche. L'integrazione era strettamente controllata, e le restrizioni sui mestieri, sull'acquisto di immobili e sull'accesso all'educazione superiore limitavano fortemente la mobilità sociale.

Il confronto con Napoli, anche in questo caso, mostra una simile logica di esclusione giuridica, ma con una fondamentale differenza: mentre a Metz l'esclusione era normata e consolidata, nel Regno di Napoli le norme erano incerte, frammentarie e suscettibili di cambiamenti improvvisi, come dimostra il caso del macello affidato inizialmente agli ebrei Corcos e poi sottratto loro in seguito all'intervento del giustiziere Vincenzo Caracciolo.

c) Carpentras: segregazione e rituali sotto sorveglianza

Infine, la situazione degli ebrei nella Contea Venassina, in particolare a Carpentras, è documentata grazie alle fonti dell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede (ACDF, Roma). Queste testimonianze — relazioni degli inquisitori, documenti vescovili e rapporti romani — mostrano una realtà di segregazione fisica e rituale in conformità alla legislazione papale. La bolla "Cum nimis absurdum" (1555) imponeva agli ebrei di vivere in quartieri separati, che venivano chiamati "carrières"⁸⁷¹, di portare segni distintivi come l'uso di un cappello giallo per gli uomini, e la loro libertà di culto era sorvegliata. La bolla di Clemente VIII, "Caeca et obdurata" (1593), aveva decretato l'espulsione di tutti gli ebrei dallo Stato Pontificio, fatta eccezione per le tre città di Roma, Ancona e Avignone, dove era consentito loro di vivere. Tuttavia, l'applicazione di questa misura fu rinviata per la Contea Venassina e gli ebrei rimasero in un ghetto (una "carrière"). Infine, le autorità della Contea ottennero tra il 1624 e il 1626 che gli ebrei fossero obbligati a raggrupparsi nelle quattro città dove esistevano già "carrières" chiuse: Carpentras, Avignone, Cavaillon e L'Isle-sur-la-Sorgue⁸⁷². Tuttavia, rispetto a Napoli, si nota una maggiore istituzionalizzazione della minoranza ebraica, con margini di continuità culturale e protezione — seppur minima — garantiti dalle autorità pontificie locali.

Nel Regno di Napoli, al contrario, le forme di controllo religioso assunsero spesso un carattere repressivo e diretto, come testimoniano i documenti dell'Archivio della Nunziatura di

⁸⁷¹ La parola "carrière" deriva dall'occitano "carriera", che significa "strada".

⁸⁷² MANO David, « L'enclave pontificale d'Avignon et du Comtat Venaissin », GOLDBERG Sylvie Anne (dir), *Histoire juive de la France* Paris, Albin Michel, 2023, p. 316-317.

Napoli e i fascicoli della Congregazione dell'Indice e del Sant'Uffizio, dove si lamentano “pericolose cerimonie ebraiche” e atti “contro la religione dominante”.

d) Tolleranze ineguali e logiche statali divergenti

Dalle “vie francesi” della tolleranza emergono modelli differenziati, ma accomunati da una stessa logica: tolleranza in cambio di utilità. A Bordeaux, gli ebrei erano tollerati per la loro funzione economica; a Metz, per un equilibrio giuridico fragile; a Carpentras, per antichi diritti e consuetudini sopravvissuti al tempo. Napoli, invece, rappresenta un caso di tolleranza radicalmente instabile, interrotta bruscamente nel 1747 a causa dell'ostilità popolare, della pressione ecclesiastica e della fine dell'interesse diretto della corona. In nessuna delle città francesi considerate gli ebrei godevano della piena uguaglianza civile; ma solo a Napoli l'intera esperienza si concluse con una nuova espulsione. Se le comunità ebraiche di Bordeaux, Metz e Carpentras (che vedremo nel capitolo 4.2) mostrano le diverse vie francesi alla tolleranza, il caso napoletano del 1740–1747 si comprende appieno solo se rapportato anche alle realtà italiane che alimentarono il progetto di reinsediamento. Livorno, Senigallia e Roma, pur condividendo una matrice sefardita o comunque diasporica, si presentavano con storie, assetti e interessi divergenti: dal porto franco toscano, simbolo di libertà economica, al polo commerciale adriatico di Senigallia, fino alla comunità romana oppressa dal ghetto pontificio. Le loro esperienze, incrociate a Napoli, contribuirono a creare una comunità composita e instabile, la cui parabola riflette tanto il dinamismo quanto la fragilità della diaspora ebraica italiana nel XVIII secolo.

4.1.1. Storia degli ebrei a Bordeaux

La storia degli ebrei di Bordeaux, e più in generale del Sud-Ovest francese, presenta una duplice originalità rispetto alla storia degli ebrei in Francia e in Europa, poiché si inserisce nel contesto della «riedizione» degli ebrei in Europa occidentale, dopo secoli di espulsioni e persecuzioni. A partire dalla fine del Medioevo e nei primi anni della Riforma, la presenza ebraica in Europa occidentale era stata drammaticamente ridotta, limitandosi a poche enclaves del Sacro Romano Impero, della penisola italiana e delle terre pontificie⁸⁷³.

Fin dall'inizio del XVI secolo, si assiste in Europa alla formazione di insediamenti «sefarditi», frutto della diaspora degli ebrei espulsi dalla penisola iberica, che iniziarono a stabilirsi in spazi precedentemente difficile da accedere, come la penisola italiana, i Paesi Bassi, le rive dell'Elba ad Amburgo e, infine, in Inghilterra e nei territori coloniali oltreoceano. Il fenomeno degli insediamenti ebraici in porti in espansione, come Venezia, Livorno, Amsterdam, Amburgo, Londra e Bordeaux, è spesso legato alla percezione della loro utilità economica. Queste comunità di «Port Jews»⁸⁷⁴ guadagnarono importanza grazie alle loro attività commerciali e ai privilegi legali concessi, che facilitavano il commercio e l'interscambio culturale⁸⁷⁵.

La storia degli ebrei di Bordeaux è segnata da due fattori principali: la vicinanza geografica alla Spagna e le leggi francesi. Già dalla fine del XV secolo, Bordeaux divenne un rifugio per i mercanti stranieri, inclusi i Nuovi Cristiani, attraverso privilegi commerciali e l'esenzione dal diritto «d'aubaine». Sotto l'Ancien Régime, un «aubain» era uno straniero non naturalizzato. Era quindi privato del diritto di testare ed ereditare. Il diritto «d'aubaine» prevedeva che il signore raccogliesse i beni di un estraneo alla signoria, o «aubain», dopo la sua morte, come se vi visse in condizioni servili. Questo diritto limitava le possibilità per gli stranieri di legare la propria eredità ai propri familiari, favorendo l'insediamento di gruppi mercantili ebraici⁸⁷⁶.

⁸⁷³ OLIEL-GRAUZ Évelyne, « La « Nation juive » de Bordeaux..., op. cit., p. 281 ; MALINO Frances, *Les Juifs sépharades de Bordeaux*, Bordeaux, Cahiers de l'IAES, n° 5, 1984.

⁸⁷⁴ Il concetto di ebrei portuali è stato formulato da Lois C. Dubin (*The Port Jews of Habsburg Trieste. Absolutist Politics and Enlightenment Culture*, Stanford University Press, 1999) e David Sorkin alla fine degli anni '90 come tipo sociale che descrive gli ebrei coinvolti nell'economia marittima e marittima dell'Europa, in particolare nei secoli XVII e XVIII.

⁸⁷⁵ OLIEL-GRAUZ Évelyne, « La « Nation juive » de Bordeaux..., op. cit., p. 281.

⁸⁷⁶ *Ibidem* p. 282. Sul diritto «d'aubaine»: Charlotte Catherine Wells, *The Language of citizenship in early modern France : Implications of the droit d'aubaine*, Ph. D. diss, Indiana University, 1992; Jean-Pierre Dubost, « Étrangers

Tuttavia, a differenza di altre città portuali europee, le prime lettere patenti del 1550 furono concesse non agli ebrei come tali, ma a un gruppo denominato «Nuovi Cristiani» o «mercanti portoghesi», evidenziando un sottile confine tra accettazione e giuridica negazione della loro identità ebraica. Questo rifugio offre la prima opportunità di stabilirsi per i Nuovi Cristiani in fuga dalle persecuzioni religiose e dalle inquisizioni⁸⁷⁷.

Durante la fase storica nota come "marranica", si verifica un importante processo di rejudaizzazione che coinvolge i Nuovi Cristiani, ovvero gli ebrei convertiti al cristianesimo ma che mantennero segretamente pratiche e credenze ebraiche. Questi individui, pur vivendo nel contesto di una società cristiana, fungono da significativo fermento intellettuale e teologico, influenzando diverse sfere del pensiero.

In particolare, il pensiero di Michel de Montaigne, filosofo e scrittore francese del XVI secolo, è stato considerato influenzato da questo ambiente. Bisogna sottolineare che la madre di Montaigne, Antoinette de Louppes⁸⁷⁸, proveniva da una famiglia di Nuovi Cristiani, il che ha portato gli studiosi a suggerire che il suo scetticismo e la sua visione del peccato originale potrebbero derivare dalle tradizioni ebraiche.

Nei suoi “Saggi” Montaigne si interrogava sulle ragioni di queste ingiustizie, sul modo in cui il potere spesso schiaccia le singole vite, lasciando le famiglie in balia della disperazione. Quando i genitori furono costretti a separarsi dai loro bambini, il dolore e l’affetto naturale emersero con tutta la loro forza. Molti, incapaci di sopportare la perdita, trovarono la morte o si privarono della vita dei propri figli piuttosto che vederli costretti a rinunciare alla loro identità:

« cioè ordinò che si strappassero dalle braccia dei padri e delle madri tutti i fanciulli al di sotto dei quattordici anni, per trasportarli lontano dalla loro vista e dal loro contatto, in un luogo dove fossero istruiti nella nostra religione [...] Si videro molti padri e madri darsi la morte, ed esempio ancora più crudele, gettare per amore e compassione i loro figlioletti nei pozzi per sottrarli a quella legge »⁸⁷⁹.

en France », in Lucien Bély (dir.), *Dictionnaire de l'Ancien Régime*, Paris, PUF, 1996; Simona Cerutti, *Étrangers. Étude d'une condition d'incertitude dans une société d'Ancien Régime*, Paris, Bayard, 2012.

⁸⁷⁷ OLIEL-GRAUZ Évelyne, « La "Nation juive" de Bordeaux ... », op. cit., pp. 283-284.

⁸⁷⁸ TRINQUET Roger, « La jeunesse de Montaigne. Ses origines familiales, son enfance et ses études », *Journal des Savants*, 1972, 4, p. 302-309.

⁸⁷⁹ MONTAIGNE Michel de, *Saggi*, Libro I, capitolo XIV. Texte original dans *Essais*, Paris, Abel l'Angelier, 1595 : « Ce fut qu'il ordonna qu'on arrachast d'entre les mains des peres et des meres tous les enfans au dessous de quatorze ans, pour les transporter hors de leur veue et conversation, en lieu où ils fussent instruits à nostre religion.

Questa tragica situazione illumina la riflessione di Montaigne su quanto possono essere difficili le decisioni umane quando si tratta di fede e appartenenza. Egli avrebbe osservato come la vera fede non possa essere imposta; deve sorgere liberamente dal cuore umano. Anche se alcuni ebrei optarono per la conversione, per Montaigne la loro fede era stata scossa dalle circostanze e dal terrore, e che la coesione culturale e l'attaccamento all'identità spesso resistono anche alle più dure pressioni.

Questo sguardo compassionevole e critico di Montaigne verso le persecuzioni religiose, e la sua insistenza sulla libertà interiore della fede, si inserisce in un più ampio clima culturale e intellettuale generato dalla condizione marranica. La figura del Nuovo Cristiano, costretto a vivere tra due mondi e due verità, non fu solo un motore di riflessione filosofica sull'identità e sulla coscienza, ma anche un attore fondamentale nella trasformazione dei sistemi economici e giuridici della prima modernità.

È in questo stesso contesto che si inserisce la riflessione di Étienne Cleirac (1583-1657), giurista francese di Bordeaux del XVII secolo, che attribuiva agli ebrei⁸⁸⁰ — e in particolare ai marrani — l'invenzione di strumenti finanziari come le lettere di cambio. Questa affermazione, pur intrisa di pregiudizio, rivela come la figura del marrano non solo turbasse l'ordine teologico e sociale, ma fosse anche percepita come un agente di innovazione e sospetto nei meccanismi dell'economia moderna. Le stesse pratiche di dissimulazione e mobilità che caratterizzavano la condizione marranica si riflettevano, agli occhi degli osservatori dell'epoca, nell'astrazione e nell'immaterialità delle nuove forme di credito.

Francesca Trivellato, studiosa contemporanea, ha approfondito il contributo di Étienne Cleirac, un giurista di Bordeaux, noto per aver contribuito alla leggenda che attribuisce l'invenzione delle lettere di cambio agli ebrei, il che dimostra l'importanza del contesto marrano.

« Le polizze di assicurazione, e lettere di cambio, furono sconosciute all'antico diritto romano e sono un'invenzione postuma degli ebrei secondo l'osservazione di Giovan(ni) Villani nella sua storia universale »⁸⁸¹.

[...] Il y fut veu communement des peres et meres se deffaisant eux mesmes : et, d'un plus rude exemple encore, precipitant par amour et compassion leurs jeunes enfans dans des puits pour fuir à la loy ».

⁸⁸⁰ TRIVELLATO Francesca, « La naissance d'une légende : Juifs et finance dans l'imaginaire bordelais du XVIIe siècle », *Archives Juives*, no 47, 2014, p. 47-76.

⁸⁸¹ Come sottolinea Francesca Trivellato definirla "invenzione postuma" è probabilmente illogico, poiché in realtà avrebbe voluto intenderne la longevità di tale invenzione. TRIVELLATO Francesca, *Ebrei e capitalismo, storia di una leggenda dimenticata*, Roma, Laterza, pp. 14, 254.

Le paure e le sfide legate alla dissimulazione delle proprie origini e convinzioni, così come la natura immateriale degli strumenti di credito, pongono in evidenza come il marranismo abbia influenzato non solo la filosofia, ma anche aspetti letterari, giuridici ed economici della modernità.

Il marrano rappresenta l'antitesi del vuoto identitario incarnando la complessa coesistenza di due identità che si incontrano, si scontrano e si fondono nuovamente. Da questo processo di fusione emerge una nuova sintesi che sfida la sua definizione predeterminata (né completamente ebreo né del tutto non ebreo), rendendola sempre in evoluzione. Secondo Donatella Di Cesare, il marrano sfida le teorie di Sartre presentate nelle sue "Riflessioni sulla questione ebraica"⁸⁸². Se da una parte Sartre sostiene che l'esistenza dell'ebreo è definita dalla percezione dell'altro, « se l'ebreo non esistesse, l'antisemita lo inventerebbe », ossia del non ebreo che distingue tra giudei e gentili, il marrano, dall'altra, va oltre queste categorizzazioni⁸⁸³. In sostanza, il periodo marranico rappresenta un crocevia che arricchisce la cultura e la religione europee attraverso l'eredità e l'impatto dei Nuovi Cristiani.

Bordeaux, come Bayonne e La Bastide-Clarence, fu tra le città del Ovest di Francia in cui si svilupparono comunità di Nuovi cristiani tra la fine del XVI secolo e la prima metà del XVII secolo. A Nantes, La Rochelle e Saint-Jean-de-Luz, invece, queste comunità ebbero vita breve. Nel sud-ovest di Francia, durante il XVII secolo, coloro che giudaizzavano erano nascosti, ma non tutti i Nuovi cristiani erano giudaizzanti. Nella seconda metà del secolo, osserviamo una graduale adozione di una pratica visibile dell'ebraismo, segnata, in particolare, dallo sviluppo dell'uso di nomi propri biblici come Abramo, Beniamino, Davide, Sara o Ester. A Bordeaux, ad esempio, la comunità ebraica era sempre più visibile⁸⁸⁴.

La situazione giuridica complessa portò a un paradosso: sebbene Bordeaux ospitasse alcune delle prime comunità proto-ebraiche di tutta l'Europa occidentale, l'ufficializzazione del giudaismo si sviluppò più tardi rispetto ad altre regioni. Le comunità ebraiche cominciarono a emergere da una fase di clandestinità, spesso caratterizzata da paure e repressioni, a una maggiore visibilità durante il XVIII secolo, periodo in cui le idee illuministe promuovevano una crescente tolleranza.

⁸⁸² DI CESARE Donatella, *Marrani. L'altro dell'altro*, Torino, Einaudi, 2018, pp. 113.

⁸⁸³ SARTRE Jean Paul, *L'antisemitismo, Riflessioni sulla questione ebraica*, Milano, SE, 2015, p. 13.

⁸⁸⁴ Oriel-Grausz E., « La "Nation juive" de Bordeaux », dans GOLDBERG S. A., *Histoire juive de la France*, Paris, Albin Michel, 2023, p. 281-284.

a. La comunità ebraica di Bordeaux nel XVIII secolo

Nel XVIII secolo, la vita quotidiana degli ebrei a Bordeaux è segnata da un clima sociale in evoluzione, caratterizzato da un crescente riconoscimento e integrazione come testimoniano le lettere patenti firmate da Luigi XV nel 1723 dove è scritto: "[...] gli ebrei delle suddette generalità [di Bordeaux e Auch] conosciuti e stabiliti nel nostro regno sotto il titolo di portoghesi, altrimenti nuovi cristiani [...]"⁸⁸⁵. Questo passaggio non è insignificante. Per la prima volta, i "portoghesi", ovvero i marrani, vengono riconosciuti come ebrei. Così Luigi XV conferma ufficialmente i privilegi dei "marchands portugais", riconoscendo così la giudeità della comunità e permettendo che le unioni celebrate dai rabbini vengano registrate dai curati su registri separati. Questo rappresenta un passo significativo verso una maggiore accettazione e integrazione nella società francese⁸⁸⁶.

La comunità ebraica, in particolare i giudei portoghesi, si sente sempre più parte integrante della vita cittadina. Il loro quartiere, *rue-juif*, si estende dalle parrocchie di Sainte-Eulalie e Saint-Michel fino ai fossati della città, riflettendo un'urbanizzazione della comunità e un'interazione con i residenti non ebrei. La comunità esprime il proprio lealismo nei confronti della monarchia, partecipando attivamente alla vita pubblica, come dimostrano le preghiere in ebraico per la salute di Luigi XV durante la sua malattia a Metz nel 1744.

Nel cuore della Bordeaux del XVIII secolo, città simbolo della prosperità coloniale francese, la famiglia Gradis emerge come esempio paradigmatico dell'élite mercantile sefardita diasporica. La loro ascesa fu il frutto di una strategia familiare fondata sulla memoria marrana, la costruzione di reti economiche transnazionali, l'accumulazione di capitale mobile e una sofisticata capacità di navigare tra appartenenza comunitaria e acculturazione borghese.

La storia dei Gradis comincia con Diego Rodrigues Gradis, un converso portoghese giunto a Bordeaux intorno al 1665. Diego visse inizialmente sotto identità cristiana, come altri *nouveaux chrétiens* che cercavano riparo dal sospetto di giudaizzazione e dalle sanzioni dell'Inquisizione. Stabilitosi in Francia, scelse di rientrare apertamente nella fede ebraica solo in un secondo momento, integrandosi nella nascente comunità sefardita della città. Suo figlio

⁸⁸⁵ GIRARD P., *Les Juifs de France de 1789 à 1860*, op. cit., p. 23 ; CIROT Georges, *Les Juifs de Bordeaux. Leur situation morale et sociale de 1550 à la Révolution*, Bordeaux, Féret et fils, 1920, p. 6.

⁸⁸⁶ MANTHAN Anne de « Israélites dans nos temples, Français au milieu de nos concitoyens : les Juifs de Bordeaux, entre émancipation et intégration (1787-1806) », P. Bourdin (éd.), *Aux marges de la cité: l'exclusion sociale et professionnelle en France (xvie-xixe siècle)*, édité par Philippe Bourdin, Éditions du Comité des travaux historiques et scientifiques, 2023.

David (ca. 1665–1751), soprannominato il “re ebreo di Bordeaux”, ne ereditò lo spirito imprenditoriale e seppe sviluppare un’impresa mercantile solida e ramificata, la *David Gradis et Fils*, specializzata nel commercio coloniale, nella tratta di schiavi e nella finanza atlantica⁸⁸⁷.

La casa Gradis prosperò grazie a una rete commerciale che legava Bordeaux a Saint-Domingue, Amsterdam, Londra, Bayonne e Nantes, ma anche per l’intraprendenza gestionale e familiare. David istruì il figlio Abraham fin da giovanissimo, inviandolo in viaggio di formazione presso le grandi piazze mercantili d’Europa, affinché appren-desse le logiche del credito e del commercio internazionale. Il cuore dell’attività rimaneva a Bordeaux, nel *counting-room*, dove si teneva la contabilità quotidiana dell’azienda, costruita più sulla fiducia che sulla formalità contabile⁸⁸⁸.

La gestione del capitale era improntata alla trasparenza familiare, ma anche alla coesione interna. David e Abraham mantennero saldamente il controllo dell’impresa grazie a un uso strategico dei matrimoni. Le unioni con famiglie sefardite (Mendes Moreno, Peixotto, Alexandre) non solo garantivano la trasmissione del patrimonio, ma rafforzavano anche i legami commerciali e la coesione sociale. Moïse Gradis, nipote e cognato di Abraham, divenne partner fondamentale nella gestione dell’azienda e, alla morte di David, l’erede designato della linea familiare⁸⁸⁹. L’equilibrio tra i rami fu mantenuto tramite testamenti, donazioni, pensioni e l’assegnazione condivisa del capitale, anche a scapito del frazionamento patrimoniale⁸⁹⁰.

Parallelamente, i Gradis investirono molto nella propria immagine pubblica. Pur non potendo accedere alla nobiltà per via della loro origine ebraica, adottarono uno stile di vita signorile: acquistarono residenze urbane e campagne, raccolsero piante esotiche e ricevettero intellettuali, rabbini e funzionari nei loro giardini. Abraham, in particolare, fu percepito come un *patricien* ebreo, elegante e cosmopolita, che incarnava l’ideale del mercante colto⁸⁹¹. La *noblesse commerciale* dei Gradis fu così una forma alternativa di legittimazione sociale, che rifuggiva l’anoblissement formale, ma ne riproduceva le pratiche e l’autorità.

Questa strategia di distinzione non si limitò al piano materiale: Abraham e Moïse furono attivi nella filantropia ebraica, lasciando ingenti somme alla comunità sefardita di Bordeaux e

⁸⁸⁷ MENKIS Richard, « Patriarchs and Patricians: the Gradis Family of Eighteenth-Century Bordeaux », in F. Malino, D. Sorkin (a cura di), *From East and West: Jews in a Changing Europe, 1750–1870*, Oxford, Basil Blackwell, 1990, pp. 11–45.

⁸⁸⁸ GERVAIS Pierre, « A Merchant or a French Atlantic? Eighteenth-century account books as narratives of a transnational merchant political economy », *French History*, vol. 25, n. 1, 2011, pp. 30–36.

⁸⁸⁹ MENKIS Richard, « Patriarchs and Patricians: the Gradis Family... », op. cit., pp. 21–31.

⁸⁹⁰ Ibid., pp. 28–32.

⁸⁹¹ Ibid., pp. 33–35.

alle istituzioni benefiche di Gerusalemme. Estesero il loro mecenatismo anche ai non ebrei, sostenendo scuole e parrocchie locali, e furono tra i pochi membri della comunità ebraica a ricevere sepoltura in spazi destinati ai notabili cittadini⁸⁹². Abraham si impegnò anche in ambito educativo: partecipò alla riforma della scuola ebraica locale, promuovendo un programma che includeva l'insegnamento del francese e l'aritmetica, in un contesto di progressiva secolarizzazione borghese⁸⁹³.

Tuttavia, questo processo di acculturazione fu accompagnato da una tensione costante con la memoria religiosa. Abraham mantenne legami simbolici con l'ebraismo sefardita, ma nei suoi ultimi anni abbandonò molte pratiche rituali: nei testamenti, le formule religiose si fanno rare; il suo interesse si spostò verso il prestigio familiare, la gestione dell'impresa e la funzione sociale del sapere⁸⁹⁴. Eppure, la sua figura rimase centrale nella vita comunitaria: fu *gabbai*, rappresentante presso la corona e *de facto* intercessore degli ebrei di Bordeaux nei momenti di crisi politica e fiscale. Quando la comunità fu chiamata a riscattare la propria *maison commune*, fu proprio Abraham ad agire da mediatore con le autorità reali⁸⁹⁵.

Alla morte di Moïse nel 1788, si chiuse simbolicamente un'epoca: quella di una generazione sefardita che, pur profondamente acculturata, seppe conservare memoria della propria origine marrana e tradurla in una forma di leadership comunitaria, sociale ed economica. La famiglia Gradis si impose così non solo come uno dei pilastri del commercio coloniale francese, ma anche come modello di élite diasporica capace di trasformare l'ambiguità delle origini in uno strumento di legittimazione e di influenza.

b. Tra ebrei bordolesi ed ebrei avignonesi

Se da una parte l'amministrazione bordolese mostrava un atteggiamento relativamente aperto nei confronti degli ebrei portoghesi, grazie anche alla protezione garantita dalle lettere patenti, ben diversa fu la condizione degli ebrei avignonesi, che furono ufficialmente espulsi da Bordeaux nel 1734⁸⁹⁶. e difficoltà incontrate da questi ultimi non furono soltanto di natura

⁸⁹² MENKIS Richard, « Patriarchs and Patricians: the Gradis Family... », op. cit., pp. 42-44.

⁸⁹³ Ibid., pp. 38-41.

⁸⁹⁴ Ibid., p. 36-39.

⁸⁹⁵ Ibid., pp. 40-43.

⁸⁹⁶ Il 22 gennaio 1734, il Consiglio del Re ordinò l'espulsione dei mercanti avignonesi e di quelli tedeschi, ovvero di origine tedesca, alsaziana e polacca. Successivamente, il 7 settembre 1761, il maresciallo di Richelieu, governatore della Guienna, emanò un ordine di espulsione per « tous les Juifs non patentés ».

giuridica, ma anche interna alla stessa comunità ebraica locale: gli avignonesi, infatti, vennero esclusi dall'organizzazione della Nazione portoghese, segno di una profonda frattura tra gruppi ebraici di diversa origine⁸⁹⁷. La loro marginalizzazione ricorda dinamiche osservate in altre realtà europee, come Roma nel primo Cinquecento, dove convivevano comunità ebraiche distinte — romani, francesi, tedeschi, giudeo-iberici — ciascuna con proprie istituzioni, e dove non mancarono rivalità e mancanza di solidarietà⁸⁹⁸. A Bordeaux, alla fine del XVIII secolo, gli ebrei portoghesi apparivano complessivamente più integrati rispetto alle poche centinaia di avignonesi e agli ashkenaziti provenienti dall'Europa centrale⁸⁹⁹.

Nonostante il decreto di espulsione, diversi commercianti avignonesi rimasero in città continuando a operare, seppure in modo meno visibile. Secondo le denunce dei mercanti locali, essi avrebbero proseguito le loro attività commerciali tramite prestanome, appoggiandosi ad alcuni ebrei portoghesi che, assumendo formalmente il controllo di quelle attività, ne avrebbero in realtà solo mascherato la continuità. In particolare, nel settore tessile, questa pratica suscitò tensioni: i prodotti venivano venduti a prezzi inferiori rispetto alla concorrenza, alimentando il malcontento tra i commercianti bordellesi⁹⁰⁰.

In questo contesto si colloca l'azione dello Stato francese, che tra il 1749 e il 1751 intervenne con una serie di misure volte a regolamentare il commercio cittadino. Tra queste, particolare rilievo ebbero le disposizioni sull'uniformazione delle misure nel settore tessile, con l'introduzione di nuovi campioni calibrati per garantire correttezza e trasparenza nelle transazioni. Parallelamente, venne promossa una moderazione dei diritti doganali su alcune merci, come la gomma del Senegal e le lavorazioni di orologeria, al fine di incentivare la produzione interna e facilitare le esportazioni verso i mercati coloniali⁹⁰¹.

Una significativa attenzione fu dedicata anche all'informazione dei commercianti circa le nuove normative fiscali, comprese le estensioni sui rimborsi doganali per le merci importate

⁸⁹⁷ CIROT Georges, « Les Juifs de Bordeaux: leur situation morale et sociale, de 1550 à la Révolution », III, « Portugais et Avignonnais », in *Revue historique de Bordeaux et du département de la Gironde*, 1914, p. 353-370.

⁸⁹⁸ CAFFIERO Marina, *Storia degli ebrei nell'Italia moderna. Dal Rinascimento alla Restaurazione*, Rome, Carocci editore, 2014, pp. 85-86. A Genova, all'inizio del XVI secolo, gli ebrei mostrarono poca solidarietà con gli ebrei iberici recentemente arrivati. A Roma, dove viveva la più antica e numerosa comunità ebraica d'Italia, i sefarditi furono mal accolti dai loro correligionari. Nel 1493, secondo il cronista Salomon Ibn Verga, gli ebrei di Roma chiesero ad Alessandro VI di respingere i circa 400 profughi sefarditi che volevano entrare in città. Cercarono invano di impedire loro l'ingresso, arrivando addirittura a fare al Papa una cospicua donazione in denaro affinché non cedesse alle richieste dei sefarditi (CAFFIERO Marina, *Storia degli ebrei nell'Italia moderna...*, op. cit., p. 82-83).

⁸⁹⁹ Lettre de Moyse Gradis à Dupré de Saint-Maur, le 8 avril 1788, citée par T. Malvesin, *Histoire des Juifs à Bordeaux*, p. 247.

⁹⁰⁰ CIROT Georges, « Les Juifs de Bordeaux: leur situation morale et sociale... », op. cit., pp. 169-185.

⁹⁰¹ AG/Intendance de Bordeaux, C1635, n°8, doc. 380.

e la regolamentazione dei dazi su candele e articoli di cera⁹⁰². Le lamentele dei mercanti locali sono documentate nella corrispondenza tra il controllore generale delle finanze, Philibert Orry⁹⁰³, e l'intendente Claude Boucher⁹⁰⁴. Mentre Orry riportava le preoccupazioni dei negozianti bordolesi riguardo all'evasione delle restrizioni da parte degli avignonesi, Boucher tendeva a minimizzare il fenomeno e ribadiva la legittimità della presenza commerciale degli ebrei portoghesi, regolarmente autorizzati dalle lettere patenti⁹⁰⁵.

Un caso emblematico di resistenza avignonese all'espulsione fu quello della famiglia Dalpuget. Originari di Avignone, i Dalpuget si rifiutarono di obbedire al decreto del 1734 e continuarono ad agire come commercianti e banchieri, specializzandosi nell'esportazione di biancheria. Malgrado le difficoltà, riuscirono a consolidare un'impresa di rilievo, dimostrando la capacità di alcuni gruppi esclusi di ritagliarsi comunque spazi operativi all'interno dell'economia bordolese, anche in condizioni di marginalità amministrativa e comunitaria.

Nonostante inizialmente Boucher avesse una predisposizione favorevole verso i Dalpuget, viste le loro richieste e giustificazioni in cui sottolineavano la loro volontà di mantenere una certa posizione commerciale e il loro impegno a rispettare le leggi per quasi un secolo, il consiglio di Boucher, dopo aver consultato i membri della Camera di commercio, decise di rigettare la loro domanda. Questa decisione confermava una linea dura nei confronti di chiunque potesse minacciare l'ordine stabilito⁹⁰⁶.

Con il tempo però i membri di questa famiglia arrivarono ad essere considerati come i leader degli ebrei avignonesi a Bordeaux. Il 22 aprile 1749, un'importante missiva giunge alla corte di Versailles. Gli autori dell'appello, Jacob ed Emanuel Dalpuget, desiderano convincere il Re della loro lealtà e del valore che portano alla comunità di Bordeaux⁹⁰⁷.

I Dalpuget si propongono come pionieri del commercio a Bordeaux, dove si stabilirono un secolo prima (XVII). Descrivevano come, attraverso il loro operato, abbiano contribuito florealmente alla vita economica della città, evidenziando che quasi 9.000 persone, sotto la loro influenza, hanno avviato attività commerciali, stabilendo un mercato competitivo e rispettabile. I commercianti misero in risalto il loro impegno per la qualità delle merci e l'adeguatezza dei

⁹⁰² AG/Intendance de Bordeaux, C1635, n°8, doc. 372, 375.

⁹⁰³ Philibert Orry fu controllore generale delle finanze dal 1730 al 1745.

⁹⁰⁴ Claude Boucher (1673-1752) fu intendente della generalità di Bordeaux dal 1720 al 1743.

⁹⁰⁵ AG/Intendance de Bordeaux, C1635, n°8, doc. 358, 369, 372, 375.

⁹⁰⁶ CIROT Georges, « Les Juifs de Bordeaux: leur situation morale et sociale... », op. cit., p. 173.

⁹⁰⁷ AG/Intendance de Bordeaux, C. 1635, 1749 – 1751, n. 10.

prezzi, contrapposto alla cattiva reputazione che alcuni membri della comunità ebraica di Avignone avevano accumulato⁹⁰⁸.

Il documento allude, per l'appunto, alle precedenti tensioni con le autorità, ricordando il decreto di espulsione degli ebrei avignonesi da Bordeaux del 21 gennaio 1734, a causa di pratiche commerciali illecite. Nonostante queste difficoltà e le accuse di comportamenti scorretti rivolte ad alcuni della loro comunità, Jacob ed Emanuel sostennero la loro innocenza e la loro dedizione alla città, affermando di non aver mai contravvenuto a tali norme.

I Dalpuget chiesero al re di rinnovare la loro autorizzazione a risiedere e commerciare nella città, analogamente a quanto era stato concesso agli ebrei portoghesi. Questa richiesta non si limitava a una mera richiesta di permesso, ma si configurava come un appello alla giustizia e alla comprensione, esprimendo il desiderio di essere visti non solo come immigrati, ma come membri attivi e produttivi della comunità. Per una maggiore leva fecero riferimento anche al loro coinvolgimento nel commercio marittimo, un settore di grande importanza economica, e alla loro disponibilità a seguire le normative in vigore. Jacob ed Emanuel promisero di limitarsi a determinate attività commerciali, dimostrando la loro volontà di conformarsi alle leggi del regno per evitare ulteriori pregiudizi o malintesi⁹⁰⁹.

Gli sforzi dei Dalpuget hanno dato i loro frutti. Nel 1750, Jacob ed Emanuel Dalpuget furono tacitamente riconosciuti come cittadini di Bordeaux, anche se continuarono a lavorare con alcune restrizioni. Per porre rimedio a queste limitazioni, insieme ai membri delle famiglie Astruc e Lange, presentarono una petizione al re nel 1757. La loro determinazione portò a un risultato positivo, e il 14 luglio 1759 ottennero lettere patenti di registrazione completa, che sancirono ufficialmente il loro status di cittadini a pieno titolo⁹¹⁰.

Le informazioni riportate si basano sull'analisi di documentazione amministrativa conservata presso gli Archives départementales de la Gironde (Bordeaux), in particolare sui fascicoli riguardanti l'attività dell'Intendente di Bordeaux e la corrispondenza intercorsa tra l'intendente Claude Boucher e il controllore generale Philibert Orry tra il 1730 e il 1743. I documenti offrono uno spaccato diretto e prezioso sulle dinamiche commerciali, fiscali e comunitarie della città. Essi permettono di cogliere tanto le tensioni tra i diversi gruppi mercantili — portoghesi, avignonesi e locali — quanto l'intervento dello Stato nella regolazione del mercato e nella gestione delle minoranze religiose e culturali.

⁹⁰⁸ Ibidem.

⁹⁰⁹ AG/Intendance de Bordeaux, C. 1635, 1749 – 1751, n°10.

⁹¹⁰ Deutsch G., Friedenberg A. M., Jewish Encyclopedia “Dalpuget”.

c. Privilegi degli ebrei avignonesi a Bordeaux

In considerazione del loro storico passato, gli ebrei avignonesi chiedevano non solo la conferma dei privilegi già concessi, ma anche di essere equiparati nei diritti agli ebrei portoghesi. Questa richiesta non era semplicemente un desiderio di maggiore integrazione, ma un'espressione della necessità di riconoscimento e legittimità all'interno di un contesto sociale ed economico in rapida evoluzione. Nicolas Duprè de Saint Maur, intendente della generalità di Bordeaux dal 1776 al 1785, il 20 aprile 1779 sottolineò l'importanza della buona condotta e della probità degli ebrei avignonesi, sollecitando un'attenta verifica della loro situazione⁹¹¹.

Henri-Léonard-Jean-Baptiste Bertin, ministro e segretario di Stato, in un parere ministeriale del 1779 relativo alla posizione giuridica degli ebrei avignonesi a Bordeaux, offrì una riflessione più ampia sull'integrazione degli ebrei nel tessuto sociale francese⁹¹². Riconobbe gli ebrei avignonesi come una risorsa per la città e sottolineò che la loro condotta meritevole avrebbe dovuto costituire una base solida per la concessione di diritti simili a quelli dei portoghesi. Tale dichiarazione, contenuta in un *memoire* indirizzato al Conseil du Roi, suggerisce un'apertura significativa verso una maggiore inclusione, pur nel perdurare di pregiudizi diffusi⁹¹³.

Bertin, noto per il suo coinvolgimento nelle questioni economiche del paese e per la sua partecipazione alla modernizzazione dell'agricoltura e del sistema fiscale francese, fu incaricato di garantire che i regolamenti imposti dal re fossero eseguiti e di ascoltare le lamentele della comunità ebraica di Bordeaux per determinare se fossero necessarie modifiche per assicurare

⁹¹¹ AG/Privileges des Juifs, 1779, C. 4699, n°11. Nicolas Duprè de Saint-Maur fu incaricato di comprendere le aspirazioni della comunità ebraica, consultandosi con Moïse Gradis. Gradis rispose con una lunga lettera l'8 aprile 1788, descrivendo i diritti e le pratiche ebraiche e suggerendo che la comunità potesse rappresentarsi meglio nello Stato. Propose anche una procedura consultiva, suggerendo agli anziani della comunità di inviare due rappresentanti a Parigi. Il ministero accolse la proposta di Moïse Gradis, e questo portò a una migliore comprensione delle prospettive future e delle aspettative della comunità ebraica. NAHON Gérard, *Juifs et judaïsme à Bordeaux*, Bordeaux, Mollat, 2003, p. 161.

⁹¹² Henri Bertin (1720-1792) era un parlamentare che ricoprì il ruolo di amministratore in diverse province, tenente generale di polizia a Parigi, poi controllore generale delle finanze dal 1759 al 1763. Dal dicembre 1763 al maggio 1780 fu posto a capo di una quinta segreteria di stato responsabile delle questioni economiche e commerciali appositamente creata per lui che era vicino agli ambienti fisiocratici. Da lui, infatti, dipendevano fabbriche di cotone e di tele dipinte, miniere, aziende agricole, la Compagnia delle Indie Orientali, scuole veterinarie, navigazione interna, canali (VIGUERIE Jean de, *Histoire et dictionnaire du temps des Lumières, 1715-1789*, Paris, Robert Laffont, 1995, p. 759).

⁹¹³ Archives départementales de la Gironde, Privileges des Juifs, 1779, C. 4699, n°12.

giustizia ed equità. La sua azione si pone a testimonianza di apertura al confronto oltre che una volontà di assicurare una gestione equa delle imposizioni fiscali⁹¹⁴.

Tuttavia, la resistenza da parte delle autorità a concedere diritti simili a quelli degli ebrei portoghesi, tra cui il richiamo al fatto che questi ultimi erano stati riconosciuti come "nuovi cristiani", evidenzia le complessità del sistema giuridico e delle pregiudiziali sociali del tempo, mettendo in luce una battaglia più ampia per l'integrazione e l'uguaglianza in un periodo in cui i diritti civili erano in fase di riconsiderazione. La riflessione di Bertin sul contributo degli ebrei avignonesi stabiliti a Bordeaux all'economia francese rappresenta un passo significativo verso un riconoscimento più inclusivo, ma le limitazioni imposte chiariscono le resistenze radicate che devono essere affrontate per raggiungere una vera assimilazione e integrazione⁹¹⁵.

d. Due modelli di tolleranza nell'ancien régime: Bordeaux e Napoli a confronto

Sebbene il reintegro degli ebrei nel Regno di Napoli e di Sicilia negli anni Quaranta del Settecento e la richiesta degli ebrei avignonesi a Bordeaux negli anni Settanta di essere equiparati agli ebrei portoghesi si collochino in contesti politico-culturali differenti, le reazioni suscitate da entrambe le situazioni mettono in luce alcuni elementi comuni — e, al contempo, profonde divergenze concettuali. In entrambe le realtà si registra una forte opposizione da parte di élite mercantili, corpi cittadini e autorità ecclesiastiche, preoccupate per le conseguenze economiche, giurisdizionali e religiose derivanti da una maggiore inclusione degli ebrei⁹¹⁶. Tuttavia, mentre nel contesto francese le resistenze si articolano anche attorno a una distinzione giuridica e teologica tra *nouveaux chrétiens* (gli ebrei di origine portoghese, convertiti al cristianesimo e successivamente tornati alla fede mosaica) ed ebrei "antichi" o "tradizionali" (come gli avignonesi), nel Regno di Napoli questa opposizione interna alla categoria "ebrea" non trova riscontro nella documentazione coeva⁹¹⁷.

A Bordeaux, il privilegio riconosciuto agli ebrei portoghesi — tollerati perché discendenti da cristiani battezzati — costituiva un elemento di differenziazione giuridica su cui si fondava la loro legittimità: il loro statuto derivava non tanto dalla piena accettazione della loro identità ebraica, quanto dalla loro precedente appartenenza, almeno formale, alla

⁹¹⁴ NAHON Gérard, *Juifs et judaïsme à Bordeaux...*, op. cit., p. 73.

⁹¹⁵ AG/ Privileges des Juifs, 1779, C. 4699, n°15-20.

⁹¹⁶ NAHON Gérard, *Juifs et judaïsme à Bordeaux...*, op. cit., p. 82-83. ASN/ME f. 4401 n° 6/11, 6/28.

⁹¹⁷ Si rimanda alle osservazioni del ministro Dupré de Sanit-Maur in NAHON Gérard, *Juifs et judaïsme à Bordeaux...*, op. cit., p. 89.

cristianità⁹¹⁸. Gli avignonesi, in quanto ebrei sempre rimasti tali, non potevano vantare questa “zona grigia” che li ponesse in una posizione ambivalente e, in tal senso, più facilmente accettabile. Henri Bertin, nella sua riflessione amministrativa, pur riconoscendo il valore economico e morale degli avignonesi, non riuscì a superare del tutto le barriere giuridiche che separavano i due gruppi: la loro mancata assimilazione religiosa li rendeva, agli occhi dello Stato, meno integrabili⁹¹⁹.

Nel Regno di Napoli, invece, non si ravvisa una simile distinzione tra categorie di ebrei. Le opposizioni napoletane e palermitane trattano la Nazione Ebraica come un'entità omogenea, stigmatizzata sulla base della sua estraneità religiosa e culturale piuttosto che in relazione alla sua storia individuale o collettiva di conversioni. La documentazione coeva — comprese le risposte difensive elaborate da Pietro Contegna e i rapporti del conte di Prades — non menziona mai un'eventuale distinzione tra ebrei battezzati o già integrati nel mondo cristiano e ebrei apertamente praticanti⁹²⁰. Al contrario, le paure espresse ruotano attorno a concetti collettivi: la concorrenza economica, la contaminazione religiosa, il timore di disordine sociale e la perdita di privilegi da parte delle autorità locali e delle corporazioni cristiane⁹²¹. In questo senso, l'antigiudaismo napoletano appare più “monolitico” e meno sofisticato dal punto di vista giuridico: ciò che spaventa non è la gradazione dell'identità ebraica, ma la sua semplice esistenza all'interno del corpo politico e commerciale del Regno.

A Bordeaux, invece, la *nation juive portugaise* si affermò come corpo intermedio formalmente tollerato e strutturato. Fondata giuridicamente sulle lettere patenti del 1723, la comunità si dotò di una propria organizzazione interna — il *Mahamad* — capace di esercitare poteri fiscali, disciplinari e rappresentativi⁹²². Si trattava di un modello di governo oligarchico ispirato alla Comunità Talmud Torah di Amsterdam. Questo consiglio era composto da tre amministratori (*parnassim*) nominati annualmente dagli Anziani o dagli amministratori che avevano lasciato l'incarico⁹²³. La *nation* operava secondo logiche corporative, amministrava la beneficenza, controllava gli ingressi, escludeva chi risultasse “inadatto”, e negoziava direttamente con le autorità cittadine e centrali. Proprio in virtù di questo riconoscimento, il modello bordolese rappresenta un caso di tolleranza selettiva e regolata, fondato su una strategia

⁹¹⁸ NAHON Gérard, *Juifs et judaïsme à Bordeaux...*, op. cit., p. pp. 65 – 67.

⁹¹⁹ Ibidem, pp. 88 - 90.

⁹²⁰ Risposta difensiva di Pietro Contegna e relazione del Conte Prades in ASN/ME f. 4401 n. 6/27.

⁹²¹ Ibidem.

⁹²² NAHON Gérard, *Juifs et judaïsme à Bordeaux...*, op. cit., pp. 82 – 83, 87 – 88.

⁹²³ OLIEL-GRAUZ Évelyne, « La « Nation juive » de Bordeaux, *Histoire juive de la France...*, op. cit., p. 287.

di autorappresentazione e distinzione interna: venivano accolti solo ebrei “idonei”, cioè commercianti rispettabili, ben inseriti e capaci di aderire al codice borghese dominante⁹²⁴.

L'esempio del Mahamad con i suoi regolamenti interni (1760, 1763), mostra un grado di autogoverno completamente assente a Napoli. Gli ebrei reintegrati nel 1740 non ricevettero né strumenti di rappresentanza interna né spazi di giurisdizione propria. Non fu mai costituito un consiglio di anziani, né un tribunale comunitario. I massari restarono una figura ipotetica e mai nominata ufficialmente. Le dispute interne — documentate tra mercanti come Corcos, Mesquita, , Luzena — furono gestite direttamente dalla corte o dai tribunali ordinari, senza mediazione ebraica.

A Bordeaux, inoltre, si registrò una vivace dinamica interna, fatta anche di conflitti tra i sefarditi “storici” e gli ashkenaziti o gli avignonesi. Le espulsioni del 1773 e del 1776 riguardarono vagabondi, poveri e stranieri considerati “indesiderabili” dalla nation⁹²⁵. La gerarchia interna era netta, e si fondava su criteri di onorabilità e di accesso al credito, non soltanto sulla fede o l'etnia.

Emblematico è il caso di Bernard Mendes, un “nouveau converti” portoghese, che nel 1776 ricevette una pensione di sussistenza da parte del consiglio del Parlamento di Bordeaux⁹²⁶. Pur nella sua marginalità, Mendes riuscì a ottenere un piccolo sostegno pubblico — 150 livres per un anno — come riconoscimento della sua condizione precaria e della sua appartenenza incerta⁹²⁷. La sua supplica rappresenta un esempio raro, ma significativo, di riconoscimento individuale da parte dello Stato francese⁹²⁸. A Napoli, al contrario, non si registra alcun caso simile di assistenza individuale per motivi religiosi o di integrazione: la presenza ebraica fu costantemente concepita in termini collettivi e funzionali al disegno economico della monarchia borbonica.

Come osserva Anne de Mathan, alla fine dell'Ancien Régime la comunità ebraica di Bordeaux, composta soprattutto da sefarditi portoghesi inseritisi grazie alle patenti reali del 1723, era una delle meno marginalizzate di Francia: si presentavano come « Israëlites dans nos temples, Français au milieu de nos concitoyens »⁹²⁹. Nonostante ciò, i sefarditi mantennero una

⁹²⁴ Strutturale piramidale interna, regolamenti del Mahamad, selezione dei membri, vd. NAHON Gérard, *Juifs et judaïsme à Bordeaux...*, op. cit., pp. 84 - 86.

⁹²⁵ NAHON Gérard, *Juifs et judaïsme à Bordeaux...*, op. cit., pp. 83, 87.

⁹²⁶ AG/ Part General, Juif, C. 4699, n°1.

⁹²⁷ NAHON Gérard, *Juifs et judaïsme à Bordeaux...*, op. cit., pp. 90 - 91.

⁹²⁸ AG/ Affaire des six familles de Juifs avignonnais de Bordeaux, C. 4699, n°6.

⁹²⁹ MATHAN Anne de « Israëlites dans nos temples, Français au milieu de nos concitoyens... », op. cit., p. 4.

condizione di tolleranza ambivalente, trovandosi in bilico fra maggiore integrazione e persistenti esclusioni.

Anche laddove esistevano concessioni, esse erano precarie e revocabili. Il caso napoletano del macello affidato inizialmente alla famiglia Corcos e poi sottratto a seguito di conflitti con il giustiziere Vincenzo Caracciolo mostra la debolezza strutturale della posizione ebraica, facilmente smantellabile in presenza di pressioni politiche o religiose⁹³⁰.

Il contrasto si fa ancora più netto se si considera la figura di Jacob Rodrigues Pereire (1715-1780). Nacque a Berlanga, in Spagna, da una famiglia marrana originaria di Chacim, in Portogallo. Chacim, vicino a Bragança, era uno dei centri del cripto-ebraismo. Pereire fu comunque battezzato. Dopo aver vissuto per alcuni anni in Spagna, si trasferì in Francia con la famiglia per praticare l'ebraismo. Dal 1741 al 1746 visse a Bordeaux dove fu membro della comunità sefardita prima di stabilirsi brevemente nei pressi di Caen e poi di vivere a Parigi, dove si prese cura di bambini sordomuti. Pereire fu pedagogista, inventore, interprete del re e precettore dei sordi⁹³¹. Ottenne riconoscimenti accademici, pubblici e religiosi, diventando un simbolo dell'ebreo illuminista e integrato⁹³². A Napoli non si affermò alcuna figura analoga. Non vi fu il tempo, lo spazio né l'interesse per coltivare una forma di ebraismo visibile e socialmente accettato.

e. Fedeltà, preghiera pubblica e cittadinanza condizionata tra Bordeaux e Napoli

Nel cuore del Settecento europeo, le comunità ebraiche affrontarono forme diverse di tolleranza e integrazione, spesso condizionate dall'utile economico, dalle convenienze diplomatiche o dalla precarietà giuridica. I casi di Bordeaux e Napoli, pur profondamente diversi per durata, intensità e contesto politico, offrono uno specchio prezioso per analizzare i modi in cui gli ebrei cercarono di articolare la propria presenza pubblica entro cornici politiche cristiane.

A Bordeaux, la comunità ebraica portoghese, composta in gran parte da discendenti di marrani, godette nel XVIII secolo di un riconoscimento relativamente stabile, garantito dalle

⁹³⁰ ASN/ME f. 4402 n. 33.

⁹³¹ BRAUNER A., « E. Seguin 1812-1880, J.-R. Pereire 1715 1780 », *Rééducation Orthophonique*, 18, 1980 ; NEHER-BERNHEIM Renée, « Un pionnier dans l'art de faire parler les sourds-muets : Jacob Rodrigue Pereire, Juifs et judaïsme », *Dix-Huitième Siècle*, 1981, 13, pp. 47-61 ; NEHER-BERNHEIM Renée, « Un savant juif engagé : Jacob Rodrigue Pereire (1715-1780) », *Revue des études juives*, CXLII, 1983, 3-4, pp. 373-451.

⁹³² NAHON Gérard, *Juifs et judaïsme à Bordeaux...*, op. cit., pp. 84 - 86.

lettres patentes del 1723. Questo statuto tollerante — che li definiva “marchands portugais” più che “juifs” — li poneva in una zona giuridica ambigua, ma efficace, che consentiva loro di operare nel commercio coloniale, di costruire strutture comunitarie e, soprattutto, di esprimere pubblicamente la propria lealtà alla monarchia.

L'attentato perpetrato il 5 gennaio 1757 dal servitore Robert-François Damiens contro Luigi XV divenne così l'occasione per una manifestazione collettiva di fedeltà e preghiera pubblica da parte degli ebrei di Bordeaux. La comunità, guidata dal rabbino Athias, compose due preghiere solenni: una per implorare la guarigione del Re, l'altra come ringraziamento per la sua convalescenza. Questi testi — letti in sinagoga, tradotti in francese, e recitati con il digiuno e la chiusura delle botteghe — rappresentano un documento eccezionale della religiosità pubblica ebraica nell'ancien régime. La lingua liturgica e l'evocazione biblica si intrecciano a una retorica monarchica e nazionale: il Re è descritto come “nostra vita”, la sua sopravvivenza come “più preziosa della nostra stessa esistenza”. L'invocazione a Dio si fa invocazione politica: “prolunga i suoi giorni... ispira i suoi ministri... confondi i suoi nemici...”. Il Dio di Israele è chiamato a proteggere il sovrano cristiano, come se la fedeltà al trono fosse una condizione della tolleranza stessa⁹³³.

Queste preghiere — pronunciate anche a Bayonne — mostrano la forma più compiuta di una cittadinanza ebraica condizionata: gli ebrei portoghesi non erano pienamente francesi, ma sapevano mettere in scena una forma di patriotisme diasporique che rafforzava la loro posizione nella città e nell'immaginario monarchico.

Tale uso liturgico della fedeltà è assente nel caso napoletano. Quando, tra il 1740 e il 1747, Carlo di Borbone tentò di reinsediare una comunità ebraica nel Regno, non esistette mai il tempo — né lo spazio giuridico — per sviluppare un simile livello di integrazione cerimoniale. Gli ebrei reintegrati, provenienti da Livorno, Senigallia e da vari centri della diaspora sefardita, vissero sempre sotto la minaccia dell'espulsione. Pur godendo di alcune franchigie fiscali e della protezione reale, non ottennero mai lo status di soggetti del Regno: le loro attività furono tollerate, ma circondate da diffidenza. Gli atti comunitari pervenuti non contengono alcuna preghiera pubblica rivolta alla monarchia, né si segnalano occasioni cerimoniali in cui la lealtà ebraica sia stata rappresentata in forma liturgica.

⁹³³ AG/Part General, Prière faite par les juifs portugais de Bordeaux, à l'occasion de l'attentat commis sue la personne sacrée du Roi, doc. 2.

Questo silenzio non è casuale. Se a Bordeaux la monarchia poteva tollerare — e persino valorizzare — la fedeltà pubblica di una comunità già ben integrata nel tessuto mercantile e urbano, a Napoli la presenza ebraica rimaneva un'anomalia. Le suppliche rivolte alla corte borbonica, come attestano i documenti conservati all'Archivio di Stato di Napoli, erano tutte orientate a rivendicare protezioni economiche e difese giuridiche: l'accento era sul commercio, non sulla cittadinanza; sulla fiscalità, non sulla preghiera.

Nel contesto napoletano, la fede ebraica non poteva essere esibita pubblicamente come segno di lealtà: era anzi proprio l'identità religiosa a rappresentare il principale ostacolo all'integrazione. Le pressioni per la conversione, le accuse di circoncisione e di concorrenza sleale, il divieto di aprire sinagoghe in assenza di almeno quaranta famiglie in città, segnalano un regime di tolleranza coercitiva e instabile. A differenza dei sefarditi di Bordeaux, gli ebrei del Regno non potevano iscrivere la loro presenza entro un linguaggio comune di devozione monarchica. I documenti consultati non spiegano perché le autorità napoletane fissarono a 40 il numero minimo di famiglie ebreiche per aprire una sinagoga. Questo dato dimostra la grande cautela del governo napoletano, che non voleva scandalizzare i cattolici. Tuttavia, questa cifra può essere confrontata con quella di Senigallia. Intorno al 1740, la comunità ebraica di questa piccola cittadina marchigiana contava 49 famiglie (veda sotto). Supponendo che una famiglia fosse composta da 4 o 5 membri, 40 famiglie rappresentavano da 160 a 200 individui. Si tratta di numeri molto modesti per una città come Napoli che nel 1742 contava 294.241 abitanti⁹³⁴. Il numero di quaranta famiglie non era insignificante per motivi religiosi. Infatti, nell'ebraismo, una preghiera comunitaria richiede una congregazione di almeno dieci uomini, il minyan. I rabbini sottolineano l'importanza di questa assemblea di preghiera⁹³⁵.

Il confronto tra Bordeaux e Napoli restituisce dunque due modelli differenti di negoziazione ebraica dell'appartenenza: uno fondato sulla cerimonia, sull'affermazione pubblica e ritualizzata di una fedeltà utile alla monarchia (come nelle preghiere del 1757); l'altro segnato dalla marginalità, dalla necessità di agire in silenzio e di affidarsi a trattative private e suppliche formali. In entrambi i casi, la tolleranza non significava uguaglianza: ma solo a Bordeaux gli ebrei poterono trasformare la preghiera pubblica in uno strumento di cittadinanza condizionata.

⁹³⁴ SALZA Luca, *Naples entre baroque et Lumières*, Paris, Les Belles Lettres, 2013, p. 62.

⁹³⁵ WIGODER G., *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, Paris, Cerf/Robert Laffont, coll. Bouquins, 1996, p. 678-679.

In sintesi, Bordeaux rappresenta un modello di tolleranza strutturata ma condizionata, fondata su criteri di utilità economica e di ambiguità identitaria. Napoli offre invece l'immagine di una tolleranza precaria, interamente subordinata a fini fiscali e repressa alla prima occasione. In entrambi i casi, l'ebreo rimane un soggetto tollerato ma mai pienamente incluso, né sul piano religioso né su quello politico. Ma se a Bordeaux poteva esistere un Bernard Mendes, a Napoli non fu possibile nemmeno concepire una simile figura.

4.1.2. Storia degli ebrei a Metz

A differenza della comunità ebraica di Napoli, composta prevalentemente da ebrei sefarditi originari della Penisola iberica e giunti nel Regno borbonico attraverso Livorno, Venezia, Tunisi o Amsterdam, gli ebrei di Metz appartenevano alla tradizione ashkenazita. Provenienti principalmente dalla Renania, essi parlavano yiddish, seguivano costumi religiosi distinti e avevano un'organizzazione comunitaria influenzata dalla struttura dell'Impero asburgico e del Sacro Romano Impero. Questo diverso retroterra culturale rende particolarmente significativo il confronto fra le due comunità, soprattutto per valutare in che misura abbiano affrontato sfide comuni nel processo di integrazione nella società francese e napoletana del XVIII secolo.

La presenza ebraica a Metz è documentata fin dal IX secolo⁹³⁶, quando la città faceva parte della regione carolingia della Lotaringia. Figura eminente del primo ebraismo europeo fu Rabbi Gershom ben Yehuda, soprannominato "luminare dell'esilio", attivo intorno all'anno 960⁹³⁷. Tuttavia, persecuzioni, pressioni economiche e roghi come quello del 1365, che distrusse 21 case nella rue des Juifs, provocarono espulsioni e interruzioni nella continuità comunitaria⁹³⁸. Nonostante ciò, documenti del 1423 attestano il ritorno di alcune famiglie, attive soprattutto nel credito. Mentre l'editto del 1394, che sanciva l'espulsione degli ebrei dal Regno di Francia, fu applicato altrove, Metz ne fu esente poiché ricadeva ancora sotto la giurisdizione del Sacro Romano Impero⁹³⁹.

Con l'occupazione dei Tre Vescovadi nel 1552 e la successiva annessione definitiva alla Francia nel 1648, Metz divenne un importante centro di insediamento per gli ebrei nella regione. Inizialmente, le autorità francesi furono prudenti nel permettere agli ebrei di stabilirsi nella città. L'ordinanza del 1567 stabiliva che solamente quattro famiglie ebraiche potessero vivere a Metz e fossero soggette a diverse restrizioni, come l'ascolto mensile di un sermone in chiesa, il pagamento di una tassa per i poveri e un limite del 21% sui prestiti.

⁹³⁶ Per la storia medievale nel contesto carolingio cfr. HEIL Johannes, « La condition culturelle et social des Juifs au temps des Carolingiens », Goldberg Sylvie Anne (dir.), *Histoire juive de la France*, Paris, Albin Michel, 2023, pp. 62-65. Nel contesto carolingio, la questione dello statuto giuridico degli ebrei era complessa. Il corpus normativo, formato da una cinquantina di documenti (capitolari, lettere di protezione, atti sinodali e pontifici), mostra una regolamentazione frammentaria e disomogenea. Vd. SAGASSER Amélie, « Le statut juridique des juifs », Goldberg Sylvie Anne (dir.), *Histoire juive de la France*, Paris, Albin Michel, 2023, pp. 66-67.

⁹³⁷ DECOMPS Claire, « Le reconstitution de communautés juives en Lorraine », Goldberg Sylvie Anne (dir.), *Histoire juive de la France*, Paris, Albin Michel, 2023, p. 298.

⁹³⁸ Ibidem.

⁹³⁹ Ibidem.

L'occupazione francese del 1552 e la definitiva annessione nel 1648 segnarono una svolta: Metz divenne un centro ebraico di riferimento. L'ordinanza reale del 1567 permise inizialmente la residenza di sole quattro famiglie e impose limitazioni come l'ascolto di sermoni cristiani, tasse speciali e limiti all'attività creditizia⁹⁴⁰. Nonostante ciò, la comunità crebbe: da 120 ebrei nel 1625 a 373 nel 1637, con una struttura guidata da sindacati e rabbini. Il sostegno reale fu fondamentale: Enrico IV e Luigi XIII agevolarono la stabilizzazione della comunità e autorizzarono la costruzione di una sinagoga nel 1618⁹⁴¹. Tuttavia, non mancavano episodi di tensione religiosa, come testimoniato da agiografie cristiane medievali che descrivevano (spesso con intento polemico) episodi di presunta profanazione da parte di ebrei⁹⁴².

Nel 1657 Luigi XIV visitò la sinagoga di Metz e, pur tra resistenze del Parlamento locale, autorizzò un ampliamento delle famiglie ebraiche autorizzate e allentò alcuni vincoli alle attività economiche. Alla fine del suo regno, la comunità contava circa 400 famiglie, attive nei commerci, nella logistica militare e nella finanza. Jean-Baptiste Colbert riconobbe il valore economico della presenza ebraica nella regione⁹⁴³. Tuttavia, l'antisemitismo persisteva: nel 1670, il commerciante Raphaël Lévy fu ingiustamente accusato di omicidio rituale e bruciato vivo, nonostante l'intervento postumo del re a favore della comunità⁹⁴⁴.

⁹⁴⁰ DECOMPS Claire, « Le reconstitution de communautés juives en Lorraine... », op. cit., p. 299.

⁹⁴¹ Ibid.

⁹⁴² Ibid.

⁹⁴³ Ibid.

⁹⁴⁴ Ibid. Il caso di Raphaël Lévy costituisce uno degli episodi più drammatici di antiggiudaismo nella storia europea moderna. Commerciante ebreo di bestiame originario della regione della Mosella, Lévy fu arrestato nel 1669 con l'accusa infondata di aver rapito e ucciso un bambino cristiano per scopi rituali. A queste imputazioni si aggiunsero le classiche accuse medievali di omicidio rituale e profanazione delle ostie, spesso strumentalizzate per giustificare persecuzioni contro le comunità ebraiche. Nonostante l'assenza di prove concrete e il fatto che il bambino fosse stato visto vivo dopo la partenza di Lévy, il pregiudizio prevalente e le pressioni ambientali portarono a un processo viziato. Lévy fu bruciato vivo il 17 gennaio 1670 a Glatigny, mentre altri membri della comunità ebraica furono arrestati, imprigionati e sottoposti a torture. Subito dopo, il Parlamento di Metz impose un ulteriore divieto: agli ebrei fu proibito pregare al di fuori delle sinagoghe, misura che intendeva limitarne la visibilità religiosa e sociale. (REINACH Joseph, *Raphaël Lévy : une erreur judiciaire sous Louis XIV*, Paris, Ch. Delagrave, 1898). Accuse di rapimento rituale e omicidio di bambini contro gli ebrei furono ricorrenti in Europa tra Medioevo ed età moderna. Un caso emblematico è quello del 1475 a Trento, quando, durante la Pasqua ebraica, il ritrovamento del corpo del piccolo Simone di Trento spinse il principe-vescovo Johannes Hinderbach ad avviare un processo. Sotto tortura, alcuni ebrei si autoaccusarono; quattordici furono giustiziati e l'intera comunità ebraica della città venne espulsa. (PO-CHIA HSIA Ronnie., *Trent 1475, A Ritual Murder: Jews and Magic in Reformation Germany*, Yale University press, 1992).

a. La comunità ebraica di Metz nel XVIII secolo

Nel XVIII secolo la comunità di Metz conobbe una crescita demografica significativa: da 480 famiglie nel 1717 a oltre 550 nel 1789, per un totale di circa 2.200 persone⁹⁴⁵. Le memorie di Glückel von Hameln documentano l'intensità delle reti commerciali ebraiche che da Metz si estendevano in tutta Europa⁹⁴⁶. Tuttavia, la tassa Brancas, imposta dal 1715 al fine di ottenere "protezione" dai funzionari locali, rappresentò un grave fardello economico, spingendo molti ebrei all'indebitamento o alla migrazione⁹⁴⁷. Ma per le famiglie ebee non originarie di Metz che si stabilirono a Metz, il pagamento di questa tassa consentiva loro di legalizzare la propria presenza in città⁹⁴⁸. Solo con la Rivoluzione francese la tassa fu abolita, tra la notte del 4 agosto 1789 e il luglio 1790⁹⁴⁹.

Anche in Lorena (che rimase uno stato sovrano fino alla sua annessione al Regno di Francia nel 1766) dove molti ebrei di Metz avevano legami, la situazione rimase ambivalente: pur riconosciuti e autorizzati a esercitare commercio e culto (come nel caso di Samuel Lévy nominato ricevitore generale nel 1715), gli ebrei furono espulsi da diverse località nel 1721, salvo che in 24 sedi formalizzate⁹⁵⁰. Il regno dell'ultimo duca Stanisław Leszczyński (1737–1766) portò a una maggiore stabilità e a un'espansione della comunità, anche grazie a una definizione estensiva del concetto di "famiglia" e alla protezione del sovrano⁹⁵¹.

Le comunità ebraiche di Metz e della Lorena, pur sottoposte a gravosi obblighi fiscali e a pregiudizi radicati, godevano di una relativa autonomia interna. Gestivano sinagoghe, scuole (tra cui la yeshivah di Metz) e istituzioni comunitarie amministrate da sindacati e rabbini⁹⁵². Le tensioni tra discriminazione e tolleranza esplosero negli anni 1787–1791, con il concorso dell'Accademia delle Scienze di Metz e l'impegno dell'abate Grégoire, il quale promosse l'emancipazione civile degli ebrei in nome dell'Illuminismo e dell'uguaglianza dei diritti⁹⁵³.

⁹⁴⁵ DECOMPS Claire, « Le reconstitution de communautés juives en Lorraine... », *op. cit.*, p. 300.

⁹⁴⁶ MEYER Pierre-André, « Démographie des Juifs de Metz (1740-1789) », *Annales de démographie historique*, 1993, pp. 127-160.

⁹⁴⁷ DECOMPS Claire, « Le reconstitution de communautés juives en Lorraine... », *op. cit.*, p. 302.

⁹⁴⁸ MEYER Pierre-André, *La communauté juive de Metz au XVIIIe siècle*, Nancy, Presses universitaires de Nancy, 1993.

⁹⁴⁹ DECOMPS Claire, « Le reconstitution de communautés juives en Lorraine... », *op. cit.*, p. 302.

⁹⁵⁰ Ibid., p. 304.

⁹⁵¹ Ibid.

⁹⁵² Ibid.

⁹⁵³ Ibid., p. 305.

La Rivoluzione francese segnò un cambiamento epocale per gli ebrei : dal 1790, con una prima apertura ai sefarditi naturalizzati, e il 27 settembre del 1791, data del voto sull'emancipazione degli ebrei da parte dell'Assemblea Costituente⁹⁵⁴, gli ebrei di Metz, come quelli di altre città in Francia, ottennero la piena cittadinanza⁹⁵⁵. Tuttavia, nel regno, questa conquista fu ostacolata da resistenze regionali, soprattutto in Alsazia, e non si tradusse immediatamente in una piena accettazione sociale. Ciò offre un parallelo interessante con quanto accadde a Napoli: qui, invece di una graduale integrazione, si scelse l'espulsione nel 1747, a causa di tensioni religiose, conflitti locali, e un clima culturale non ancora permeato dall'universalismo dei Lumi.

b. Fiscalità, spazio urbano e identità religiosa: un confronto tra Metz e Napoli

Nonostante la sua crescita demografica e il dinamismo economico, la comunità ebraica di Metz fu sottoposta nel XVIII secolo a forti pressioni fiscali, in particolare attraverso l'imposizione della cosiddetta tassa *Brancas*. Introdotta nel 1715, questa tassa prendeva il nome dal marchese de Brancas, genero del presidente del Parlamento di Metz, e prevedeva un esborso inizialmente fissato a 40 livres tournois per famiglia, poi trasformato in un pagamento forfettario annuale di 20.000 livres⁹⁵⁶. Ufficialmente giustificata come contributo per la protezione accordata agli ebrei dalla nobiltà locale, la tassa gravava in realtà pesantemente sulle risorse comunitarie, generando indebitamento cronico e ostacolando l'autonomia della comunità, che dovette ricorrere a prestiti e anticipazioni da parte di singoli membri facoltosi. Questo carico fiscale favorì anche fenomeni migratori, soprattutto verso aree più tolleranti o fiscalmente meno oppressive, come il Ducato di Lorena o alcune città renane⁹⁵⁷.

Un parallelo significativo può essere tracciato con la comunità ebraica di Napoli, reinsediatasi nel Regno di Napoli a partire dal 1740 grazie a un bando di tolleranza emanato da Carlo di Borbone. Anche in questo caso, la presenza ebraica fu subordinata a specifici obblighi fiscali e a un sistema di concessioni che, sebbene non formalmente feudale come quello

⁹⁵⁴ BADINTER Robert, *Libres et égaux... l'émancipation des Juifs 1789-1791*, Paris, Fayard, 1989.

⁹⁵⁵ DECOMPS Claire, « Le reconstitution de communautés juives en Lorraine... », op. cit., p. 306 ; Lang J.-B., « L'émancipation des juifs à Metz, ombres et lumières », s.d., <https://core.ac.uk/download/pdf/15522774.pdf>

⁹⁵⁶ CAHEN Gilbert, « La région lorraine », *Histoire des Juifs en France*, sous la direction de Bernard Blumenkranz, Toulouse, Privat, 1972, pp. 210-220.

⁹⁵⁷ AM/ Série CC, dossier sur la taxe Brancas; DECOMPS Claire, « Le reconstitution de communautés juives en Lorraine... », op. cit., p. 299.

lorenese, attribuiva alla monarchia borbonica la facoltà esclusiva di determinare le condizioni di permanenza. Gli ebrei erano tenuti a versare un donativo annuale alla corte⁹⁵⁸, accompagnato da una serie di imposte indirette e da obblighi economici e relazionali verso intermediari cristiani, necessari per l'affitto di botteghe, abitazioni e locali commerciali. A differenza della tassa Brancas, il sistema napoletano non si basava su un'unica imposizione simbolica e collettiva, ma su un insieme articolato di tributi, dazi e vincoli contrattuali che – pur in assenza di uno status giuridico chiaro e protetto – vincolavano pesantemente l'autonomia e la stabilità economica degli ebrei. Tale precarietà contribuì, anche a livello politico, a delegittimare la loro presenza, facilitando il ritorno dell'antica politica espulsiva nel 1747.

La vicenda della tassa Brancas trova così un'eco nel contesto napoletano: in entrambi i casi, la pressione fiscale, l'assenza di garanzie giuridiche stabili e la mancanza di protezioni durature misero a rischio la sopravvivenza delle comunità ebraiche.

c. Organizzazione urbana e visibilità ebraica

Tuttavia, mentre a Metz la soppressione dei privilegi feudali e l'avvento della Rivoluzione francese portarono nel 1789 all'abolizione della tassa⁹⁵⁹ e aprirono progressivamente la strada all'emancipazione civile, a Napoli le speranze di integrazione si infransero già alla fine degli anni Quaranta del Settecento, con l'espulsione decretata nel 1747. Le due vicende, in prospettiva comparata, mettono in luce come l'appartenenza ebraica al corpo politico fosse ancora fragile, marginale e fortemente condizionata da equilibri locali, fiscali e ideologici.

Dal punto di vista urbanistico, la distribuzione degli ebrei a Metz e a Napoli rifletteva fedelmente le rispettive strutture giuridiche e sociali. A Metz si sviluppò, in particolare nel quartiere di Outre-Seille (situato al di là del fiume Seille), una concentrazione abitativa ebraica favorita da obblighi residenziali imposti dalle autorità, anche se non si trattava di un ghetto formalmente istituito. Le abitazioni, spesso disposte attorno alla sinagoga e ad altre istituzioni comunitarie, costituivano un tessuto urbano coeso, funzionale alla vita religiosa, educativa e assistenziale⁹⁶⁰.

⁹⁵⁸ ASN/ME fasc. 6, doc. 27.

⁹⁵⁹ Archives Parlementaires, Assemblée Nationale Constituyente, Décret du 10 juillet 1790, , vol. XVIII, p. 213.

⁹⁶⁰ Vedi le mappe urbanistiche riprodotte in KASPI André, *Les Juifs de Metz au XVIIIe siècle*, Paris, 1975, pp. 123–130.

Tra le vie più significative, la rue de Rimport si impose come nucleo simbolico e centrale della presenza ebraica: secondo i dati del 1740 vi risiedevano circa 2.500 ebrei distribuiti in 161 case, pari all'8,5% della popolazione cittadina ma concentrati nello 0,7% della superficie urbana. Una statistica successiva del 1742 conferma la centralità e la densità demografica del *quartier des Juifs*, che contava 1.961 individui, una cifra nettamente superiore a quella di altri quartieri cittadini: 410 abitanti in 96 case a Saint-Jean e Saint-Victor, 1.847 abitanti in 178 case a Saint-Marcel, 672 abitanti in 41 case a Saint-Simon⁹⁶¹. La comunità ebraica, dunque, si distingueva per un'alta densità abitativa e per la presenza compatta in un'area relativamente limitata.

Il quartier des Juifs comprendeva, oltre alla rue du Rimport, anche la Grand-Rue (dove si trovava la sinagoga), la rue des Récollets, la prima, la seconda e la terza piccola stradina che scendono verso il fiume, il corpo di guardia de la Boucherie, ed infine una piccola concentrazione tra l'Hôpital des Malades e l'Hôpital des Passants. Anche se privo di mura, il quartiere era delimitato da catene che venivano chiuse di notte e comunicava con il resto della città attraverso una sola via stretta, riproducendo in forma attenuata alcune logiche di controllo e di separazione spaziale⁹⁶².

A Napoli, al contrario, non fu mai autorizzato un insediamento ebraico unitario né fu consentita la creazione di un quartiere formalmente riconosciuto. Gli ebrei risiedevano in maniera dispersa, spesso in abitazioni temporanee o condivise con cristiani, con particolare concentrazione nei quartieri Spagnoli, di Porto e di Pendino (cfr. cap. 3.2). Questa dispersione abitativa rifletteva l'assenza di uno status giuridico stabile e costituiva un fattore strutturale di debolezza comunitaria. Le difficoltà nel praticare una vita religiosa condivisa, le tensioni con la popolazione locale e le frequenti aggressioni — come quelle verificatesi durante la festa di Sukkot⁹⁶³ — alimentarono un clima di instabilità che aggravò la marginalizzazione sociale.

Sukkot, o festa delle Capanne, è una delle principali ricorrenze ebraiche, celebrata in autunno per ricordare i quarant'anni trascorsi dagli Israeliti nel deserto dopo l'uscita dall'Egitto. Durante questa festività, le famiglie ebraiche costruiscono capanne rituali all'aperto (sukkot), dove si riuniscono per pregare e mangiare⁹⁶⁴. Proprio questa dimensione visibile e pubblica

⁹⁶¹ AM/Statistique Population 1742, HH. 186.

⁹⁶² Ibidem.

⁹⁶³ Ebreo attaccato durante la festa delle capanne "sukkot" da Girolamo Fernandez, ASN/ME f. 4402 n. 30.

⁹⁶⁴ Sukkot (in ebraico: סוכות, "capanne") è una delle tre feste di pellegrinaggio (shalosh regalim) del calendario ebraico, celebrata nel mese di tishri (settembre–ottobre). Ha origine biblica ed è prescritta nel Levitico 23:33–43, dove si ordina agli Israeliti di dimorare in capanne per sette giorni, in ricordo della permanenza nel deserto dopo

della pratica religiosa espose la comunità napoletana a nuove forme di ostilità. Nel corso di Sukkot dell'ottobre del 1741, un certo Girolamo Fernandez, cittadino cristiano, lanciò pietre sul tetto di una capanna costruita da alcuni ebrei per la celebrazione, cercando di disturbare deliberatamente il rito e provocando il panico tra i presenti⁹⁶⁵. Una volta arrestato, Fernandez non solo si dichiarò innocente, ma ebbe l'ardire di chiedere risarcimento per il danno da lui stesso presumibilmente subito. Il suo atteggiamento suscitò lo sdegno del giureconsulto Pietro Contegna, che nel valutare la vicenda affermò che l'imputato «aveva avuto ciò che si meritava»⁹⁶⁶. Eppure, nonostante il riconoscimento della sua responsabilità, Fernandez fu scarcerato, con evidente frustrazione della parte ebraica, che vide così disattese le minime garanzie giuridiche a tutela della propria sicurezza⁹⁶⁷.

Questo episodio napoletano trova un riscontro significativo anche in altri contesti europei del tempo. A Metz, ad esempio, un'ordinanza municipale emanata in occasione della festa di Sukkot nel 1729 vietava l'ingresso in città agli ebrei stranieri provenienti da province “où règnent des maladies dangereuses”, con il pretesto del rischio epidemico⁹⁶⁸. Non solo: anche agli ebrei locali fu fatto divieto di ospitare correligionari non residenti, pena gravi sanzioni economiche. La paura sanitaria celava una volontà di controllo sociale e separazione, analoga a quella vissuta a Napoli, dove la visibilità del culto ebraico veniva percepita come elemento di disturbo, meritevole di repressione più che di tutela. In entrambi i casi, la celebrazione di Sukkot diventava un momento critico, in cui la vulnerabilità giuridica e spaziale della comunità ebraica si rendeva drammaticamente visibile.

Emblematica, in tal senso, fu la proposta avanzata nel 1742, a seguito di una serie di manifestazioni ostili nei confronti degli ebrei a Napoli. La Chiesa romana, preoccupata per l'inasprimento del clima locale, suggerì di modificare alcuni punti del bando di tolleranza del 1740, tra cui l'introduzione di una forma di separazione spaziale. In particolare, si propose che gli ebrei non abitassero più in edifici misti ma in case interamente occupate da famiglie

l'uscita dall'Egitto. Durante la festività, che dura sette giorni (otto nella diaspora), le famiglie costruiscono una sukkah, una capanna rituale all'aperto, in cui si consumano i pasti e si compiono atti liturgici. Sukkot è anche caratterizzata dalla benedizione quotidiana di quattro specie vegetali (il lulav, l'etrog, il hadas e l'aravah) e da una ritualità fortemente visibile, spesso celebrata in spazi aperti e comuni. Proprio questa dimensione pubblica ha storicamente esposto la festa a reazioni ostili nei contesti cristiani europei, dove la presenza di capanne ebraiche nelle strade o nei cortili urbani poteva essere percepita come segno di alterità religiosa e provocare tensioni o episodi di intolleranza, vd. *Encyclopaedia Judaica*, 2nd ed., vol. 19, “Sukkot”, pp. 200–205 (Macmillan Reference, 2007).

⁹⁶⁵ GIURA Vincenzo, *Gli ebrei e la ripresa economica...*, op. cit., p. 61.

⁹⁶⁶ Ibidem.

⁹⁶⁷ Ibidem.

⁹⁶⁸ AM/ Police Juifs Etrangers et de Metz, II 122.

ebraiche, ponendo così le basi per un'ipotesi di segregazione urbanistica. Il cardinale Silvio Valenti Gonzaga, segretario di Stato di papa Benedetto XIV dal 1740 al 1756, incaricò il giureconsulto Pietro Contegna di redigere un piano dettagliato con la localizzazione esatta degli appartamenti occupati dagli ebrei a Napoli, segno della volontà di esercitare un controllo più stringente sulla loro presenza, pur senza giungere alla creazione di un ghetto formale⁹⁶⁹.

d. Rito, culto e normative alimentari

Sul piano liturgico, la comunità ebraica napoletana soffrì fortemente le divisioni interne dovute alla sua eterogenea composizione. Provenienti da Livorno, Venezia, Tunisi, Roma, Francia, Inghilterra, Amsterdam e territori bizantini, gli ebrei reinsediatisi a Napoli avevano tradizioni rituali differenti. La questione dell'uniformità del culto divenne un tema centrale, che — come si è analizzato nel cap. 3.2 — portò a conflitti accesi e, infine, all'adozione forzata del rito inglese come rito comune. Una parte significativa della comunità avrebbe invece preferito il rito livornese, più affine alle abitudini religiose prevalenti tra i mercanti ebrei dell'Italia centro-settentrionale. Il compromesso raggiunto, vissuto da molti come imposto, non contribuì alla coesione interna, e può essere letto come una frattura tra identità religiosa e appartenenza comunitaria.

Il confronto liturgico si riflette anche nella questione della sinagoga. A Metz, la comunità ebraica poté edificare una sinagoga già nel 1619, in sostituzione di un oratorio attivo dal 1583⁹⁷⁰. L'edificio, ampliato più volte nel corso del XVIII secolo, era dotato di sale separate per uomini e donne, di un mikveh, di un tribunale rabbinico (*beth din*), di una panetteria e di altri servizi comunitari, costituendo un vero centro spirituale e amministrativo. Questo complesso rifletteva la piena strutturazione istituzionale della comunità e il suo radicamento nello spazio urbano⁹⁷¹. A Napoli, invece, gli ebrei non ebbero mai l'autorizzazione a costruire una sinagoga vera e propria. Secondo le disposizioni borboniche, tale permesso sarebbe stato concesso solo nel caso in cui si fosse raggiunta la soglia di quaranta famiglie residenti nelle principali città del Regno (Napoli, Palermo, Messina)⁹⁷². Tale soglia, che non fu mai stabilmente raggiunta nel periodo 1740–1747, impedì la costruzione di un luogo di culto stabile.

⁹⁶⁹ ASN/ME f. 4403 n. 93.

⁹⁷⁰ AM, *Histoire Juifs de Metz*, DD 18.

⁹⁷¹ DECOMPS Claire, « La reconstitution de communautés juives en Lorraine... », op. cit., pp. 301-302.

⁹⁷² ASN/ME f. 4402 n. 1.

Le funzioni religiose si svolgevano in case private adattate a oratori provvisori, la cui precarietà infrastrutturale rispecchiava la condizione giuridica incerta della comunità e ne ostacolava lo sviluppo spirituale e identitario.

Il tema dell’“invisibilità ebraica” nello spazio urbano, comune ad altri contesti europei, assume qui un rilievo particolare. Nel Regno di Napoli, le disposizioni borboniche ammettevano l’esistenza di una sinagoga solo se la comunità avesse raggiunto quaranta famiglie stabili, ma anche in quel caso essa non doveva presentare alcuna apparenza esterna di edificio religioso: era richiesta una struttura indistinguibile da una semplice abitazione privata, «senza alcuna magnificenza», con muri alti e senza segni esteriori⁹⁷³. L’esercizio del culto doveva dunque avvenire nella discrezione architettonica, come ulteriore garanzia contro la visibilità pubblica della fede ebraica.

Una concezione analoga si ritrova nella normativa francese. È interessante notare che proprio nel 1739 — mentre a Napoli si discutevano le condizioni del reintegro ebraico nel Regno di Carlo di Borbone — a Metz veniva rinnovata un’ordinanza municipale che vietava agli ebrei di uscire dal proprio quartiere durante le festività cristiane, secondo quanto stabilito già dall’ «arrêté de police» dell’11 febbraio 1707⁹⁷⁴. Tale obbligo di ritirata silenziosa dallo spazio urbano fu più volte ribadito nel corso del secolo, e in particolare nel giudizio del 25 novembre 1786, che condannava sette ebrei per essersi fatti vedere in città il giorno di Ognissanti. Le autorità intimavano alla comunità di restare chiusa nei suoi confini rituali durante le principali festività cattoliche (Pasqua, Pentecoste, Natale, Corpus Domini, Tutti i Santi), pena multe e sanzioni⁹⁷⁵. In entrambi i contesti, quindi, la presenza ebraica era tollerata solo a condizione che non fosse visibile, né architettonicamente né fisicamente, nello spazio pubblico: l’integrazione, per quanto possibile, passava attraverso forme imposte di discrezione, contenimento e rimozione simbolica. La città cristiana restava, nei suoi momenti e nei suoi simboli, uno spazio esclusivo, da cui gli ebrei dovevano farsi temporaneamente assenti.

Anche sul piano economico si registrano punti di contatto tra le due comunità. A Napoli erano attivi pasticceri, commercianti di tessuti, mercanti di vino, pelli e corallo, spesso inseriti in reti mercantili internazionali che collegavano Livorno, Marsiglia, Tunisi e Amsterdam. A Metz, analogamente, molti ebrei operavano come prestatori, commercianti al dettaglio,

⁹⁷³ LACERANZA Giancarlo, «Carolus rex iudaeorum. Per una rilettura dei rapporti fra Carlo III e gli ebrei», *Carlo di Borbone. Un sovrano nel mosaico culturale dell’Europa*, a cura di Cerullo Luca, Università degli studi di Napoli “L’Orientale” Napoli, 2017, pp. 147-148.

⁹⁷⁴ AM, Police Juifs Etrangers et de Metz, II 122.

⁹⁷⁵ Ibid.

rivenditori di beni messi in pegno e soprattutto come intermediari nel commercio della carne kasher⁹⁷⁶, che rappresentava un'attività centrale sia per il sostentamento comunitario sia per la definizione identitaria. Tuttavia, in entrambe le città la questione del macello rituale rappresentò un nodo critico e simbolico.

A Metz, le tensioni emersero attorno al diritto degli ebrei di introdurre in città carne già macellata secondo i precetti religiosi, per il solo consumo interno. Il documento ufficiale del 12 luglio 1734, tratto dai registri della polizia cittadina, conferma che tale diritto era stato riconosciuto da un giudizio del 23 febbraio 1725, ma messo in discussione da un'ordinanza del 28 maggio 1734, che ne limitava l'applicazione⁹⁷⁷. Solo dopo una nuova petizione dei syndics della comunità, il provvedimento fu revocato, ribadendo che gli ebrei potevano importare quarti anteriori di carne kasher esclusivamente per uso interno, senza venderli ai cristiani, sotto pena di confisca e ammenda. La carne restava comunque soggetta all'ispezione dei giurati macellai cristiani, segno di un controllo municipale che, pur concedendo il diritto rituale, ne limitava l'autonomia⁹⁷⁸.

A Napoli, la vicenda ebbe sviluppi paralleli ma più rapidi e drammatici. La controversia esplose tra il 1741 e il 1742, quando la famiglia Corcos ottenne l'autorizzazione ad aprire un macello conforme alle norme alimentari ebraiche⁹⁷⁹. L'iniziativa, pur formalmente concessa, suscitò fortissime resistenze da parte di settori dell'amministrazione urbana, tra cui l'ex giustiziere Vincenzo Caracciolo, che vi intravedevano un pericolo per l'ordine pubblico e una sfida implicita al controllo cristiano sul cibo⁹⁸⁰. Le pressioni istituzionali e sociali portarono alla chiusura definitiva del macello ebraico già nel 1742, compromettendo una delle funzioni religiose, economiche e sociali più fondamentali per la vita comunitaria.

A completare questo quadro si aggiunge la sentenza della polizia di Metz del 26 settembre 1748, che colpì tre venditori cristiani per aver venduto pesce a famiglie ebraiche presso le loro abitazioni private, in orario serale e fuori dai canali di mercato. Le condanne — 50 livres d'ammenda ciascuna — furono accompagnate da un divieto esplicito di ogni futura transazione fuori orario, e dalla minaccia di revoca della licenza⁹⁸¹. Anche in questo caso, il controllo sul cibo si esercitava come forma di regolazione del rapporto fra spazi pubblici e minoranze

⁹⁷⁶ DECOMPS Claire, « La reconstitution de communautés juives en Lorraine... », op. cit., p. 299.

⁹⁷⁷ AM, Police Juifs Etrangers et de Metz, II 122.

⁹⁷⁸ AM, Police Juifs Etrangers et de Metz, II 122.

⁹⁷⁹ ASN/ME f. 4402 n. 33.

⁹⁸⁰ GIURA Vincenzo, *Gli ebrei e la ripresa economica ...*, op. cit., p. 60.

⁹⁸¹ AM/ Police Juifs Etrangers et de Metz, II 122.

religiose. È significativo che, in entrambi i casi, sia la carne sia il pesce diventino oggetto di sorveglianza normativa, con particolare attenzione alla dimensione rituale e domestica.

Nel sistema alimentare ebraico, la carne ha un significato molto più marcato del pesce: richiede macellazione rituale (*shechitah*), l'ispezione dei visceri, l'eliminazione del sangue tramite salatura, ed è soggetta a rigide norme di separazione dal latte. Il pesce, al contrario, non necessita di macellazione rituale, purché abbia pinne e squame (Levitico 11:9–12), e può essere cucinato in utensili non *kasher* se ben puliti, rendendolo più facilmente accessibile anche in ambienti non controllati.

Tuttavia, alcune differenze pratiche si riscontrano tra le tradizioni sefardite e ashkenazite. Gli ebrei ashkenaziti, ad esempio, erano generalmente più rigidi nel non consumare pesce cotto insieme alla carne o con utensili non designati, mentre i sefarditi, pur osservando la separazione, ammettevano con più flessibilità il consumo di pesce cucinato in cucine condivise. Inoltre, le comunità sefardite urbane, più integrate nei commerci mediterranei, facevano largo uso del pesce come alternativa accessibile alla carne, soprattutto nei giorni feriali e nelle città portuali. Come nota Claudia Roden, «il pesce era spesso il compromesso alimentare tra *kashrut* e sopravvivenza»⁹⁸².

In entrambi i contesti, il controllo sulla carne — alimento centrale per l'osservanza rituale — divenne un terreno privilegiato per l'affermazione dell'autorità civile sui corpi ebraici. Ma anche il pesce, in quanto alimento liminale, può essere letto come spia di quella fragile autonomia domestica che le comunità cercavano di difendere nella quotidianità, al di fuori delle istituzioni sinagogali.

e. Illuminismo, cittadinanza e diaspora: il bivio tra Metz e Napoli.

Mentre la comunità ebraica di Metz, pur tra difficoltà economiche e tensioni sociali, proseguiva nel XVIII secolo un percorso di consolidamento e progressiva integrazione nel tessuto urbano e culturale francese, quella di Napoli vedeva bruscamente interrotta la propria traiettoria. Le idee dell'Illuminismo iniziarono a influenzare profondamente il dibattito pubblico in Francia sul trattamento delle minoranze religiose. Emblematico fu, in questo senso,

⁹⁸² RODEM Claudia, *The Book of Jewish Food: An Odyssey from Samarkand to New York*, London, Penguin, 1996, p. 71.

il concorso bandito nel 1787 dall'Accademia reale delle Scienze e delle Arti di Metz⁹⁸³ sul tema dell'integrazione degli ebrei nella società francese. La domanda è stata posta nei seguenti termini: esistono modi per rendere gli ebrei più felici e più utili in Francia?⁹⁸⁴ La giuria premiò contributi improntati alla tolleranza, rigettando visioni antisemite. Tra questi spiccava il saggio del sacerdote del villaggio lorenese di Emberménil, il detto "abate" Henri Grégoire, pubblicato nel 1788, che difendeva il riconoscimento dei diritti civili agli ebrei, sostenendo la necessità di conciliare emancipazione e rispetto dell'identità religiosa⁹⁸⁵. Il suo intervento gettava le basi per un più ampio movimento di riflessione sui diritti di cittadinanza, che sarebbe sfociato negli accessi dibattiti dell'Assemblea Nazionale Costituente tra il 1789 e il 1791⁹⁸⁶.

Durante queste discussioni, il cammino verso l'uguaglianza trovò ostacoli rilevanti, in particolare da parte del clero e di alcuni deputati dell'Alsazia. Il 28 gennaio 1790 furono riconosciuti cittadini solo gli ebrei portoghesi e avignonesi, già naturalizzati. Solo il 27 settembre 1791 con il voto dell'Assemblea, si giunse alla piena emancipazione di tutti gli ebrei di Francia, inclusi quelli della Lorena e dell'Alsazia⁹⁸⁷. La comunità di Metz, che già rappresentava il cuore intellettuale del giudaismo francese, poté così entrare nella nuova era rivoluzionaria come soggetto giuridico riconosciuto, senza rinunciare alla propria struttura interna e alla vitalità religiosa.

L'emancipazione degli ebrei non fu facile per tutti, perché gli ebrei avevano suscitato diffidenza per tutto il XVIII secolo, in particolare a Metz. Ancora nel primo Settecento, la comunità di Metz si trovò a gestire pressioni e tensioni sia interne che esterne, legate alla regolazione della presenza ebraica nella città. Significativo è l'editto del 5 luglio 1720, con cui

⁹⁸³ Il quesito fu bandito nel 1785 e i candidati avevano due anni di tempo per rispondere per iscritto. Nel 1787, dieci candidati presentarono una memoria. Tra loro c'erano quattro ecclesiastici, tra cui l'abate Grégoire, due avvocati e un ebreo di origine polacca, Zalkind Hourwitz, che viveva a Parigi. L'Abbé Grégoire e Zalkind Hourwitz hanno condiviso il premio (GIRARD P., *Les Juifs de France*, op. cit., p. 36-39).

⁹⁸⁴ La domanda è stata posta in francese nei seguenti termini: « Est-il des moyens de rendre les Juifs plus heureux et plus utiles en France ? ».

⁹⁸⁵ Padre Grégoire (1750-1831), un sacerdote di origine modesta, partecipò nel 1787 al concorso indetto dalla Società reale di Scienze ed Arti di Metz sul seguente tema: "Esiste un modo per rendere gli ebrei più utili e più felici in Francia?". La giuria non ha emesso un verdetto e ha chiesto ai candidati di rielaborare il tema per spiegare meglio le misure pratiche da attuare. Grégoire rivide il suo testo che diventò un *Saggio sulla rigenerazione fisica, morale e politica degli ebrei* nel 1788 e fu pubblicato a Metz nel 1789. Le sue idee si distinsero tra quelle proposte, affrontando con lungimiranza il tema dell'emancipazione giuridica. Grégoire pubblicò in seguito anche la sua *Motion en faveur des juifs par M. Gregoire*, Paris, Belin, 1789. Questo saggio si inserì in un contesto politico in fermento e contribuì al dibattito sull'integrazione e sulla necessità di rendere gli Ebrei più felici e utili in Francia, vd. BIRNBAUM Pierre (a cura di), *Les Juifs de France de 1789 à nos jours*, Paris, Seuil, 1992, pp. 23-28

⁹⁸⁶ MERIGGI Meriggi, Maria Grazia, « Le comunità ebraiche nella Rivoluzione francese: una rilettura delle tesi dell'abate Grégoire », *La Rassegna Mensile Di Israel*, 66(1), 2000, pp. 7-46.

⁹⁸⁷ GRAETZ Michael, *Histoire des Juifs en France*, Paris, Fayard, 1989, pp. 189-193.

l'amministrazione reale vietava ai borghesi e cabarettieri di ospitare ebrei stranieri "pour la plupart suspects et inconnus", accusati di vivere in clandestinità e di esercitare traffici illeciti⁹⁸⁸. L'ordinanza, pur accogliendo una richiesta della stessa comunità ebraica locale (preoccupata di non essere resa collettivamente responsabile per gli atti di forestieri), mostra quanto la condizione di integrazione fosse ancora fragile, e soggetta a un continuo equilibrio tra concessione e sorveglianza.

Ancora più tardi, nel novembre 1786, appena cinque anni prima dell'emancipazione, un giudizio del tribunale municipale condannava sette ebrei per aver camminato in città o frequentato luoghi pubblici il giorno di Ognissanti, in violazione di un'ordinanza che proibiva agli ebrei di uscire dal loro quartiere nei giorni di festa cristiana, salvo per necessità o convocazione ufficiale⁹⁸⁹. La sentenza ribadiva il divieto per "tous autres Juifs" di circolare in città durante la Pasqua, Pentecoste, Natale, Corpus Domini, Ognissanti, le feste mariane e i giorni del Triduo, salvo "nécessité urgente", pena sanzioni pecuniarie o carcere⁹⁹⁰. Il fatto che tali misure fossero ancora applicate nel cuore dell'età dei Lumi sottolinea la distanza tra il pensiero emancipazionista e la realtà normativa, in cui l'appartenenza religiosa continuava a determinare la libertà di movimento, di accesso agli spazi pubblici e la visibilità sociale.

All'opposto, a Napoli l'esperimento di reinsediamento ebraico, iniziato nel 1740, si concluse appena sette anni dopo con l'espulsione del 1747. Come evidenziato nel capitolo precedente, la maggior parte degli ebrei costretti a lasciare Napoli rientrò nei territori di origine, in particolare a Livorno, Tunisi, Venezia, Amsterdam e Costantinopoli. Anche coloro che non erano livornesi mantennero tuttavia forti legami con il porto franco di Livorno e con le sue dinamiche mercantili, contribuendo al suo consolidamento come snodo centrale della diaspora sefardita nel Mediterraneo occidentale. Ma l'esperienza napoletana lasciò un segno profondo: gli ebrei espulsi dovettero abbandonare definitivamente il progetto di stabilirsi nel Sud Italia, rinunciando così a una potenziale espansione delle reti sefardite nel Regno di Napoli.

Questo doppio percorso mette in luce un contrasto emblematico: da un lato, l'emancipazione progressiva e discussa degli ebrei francesi sotto l'impulso illuminista e rivoluzionario; dall'altro, la chiusura repentina e forzata dell'esperienza borbonica, che respinse l'integrazione e produsse un esilio senza ritorno. Il caso di Napoli mostra come, a differenza della Francia rivoluzionaria, l'equilibrio tra accoglienza politica e resistenza religiosa e

⁹⁸⁸ AM, Police Juifs Etrangers et de Metz, II 122.

⁹⁸⁹ Ibid.

⁹⁹⁰ Ibid.

popolare potesse rapidamente sfaldarsi, impedendo agli ebrei di divenire cittadini a pieno titolo e confinandoli nuovamente alla marginalità diasporica.

4.1.3. Storia degli ebrei a Carpentras

Le comunità ebraiche comprese negli Stati francese dei Papi, note come *acha kehillot* (quattro comunità), rappresentano una parte affascinante della storia ebraica in quanto sono le uniche in Francia ad aver attraversato integralmente il Medioevo e a essere sopravvissute, quasi senza interruzione, fino ai giorni nostri⁹⁹¹.

La comunità ebraica di Avignone, di solito più numerosa rispetto a quella di Carpentras e relativamente più libera, ha goduto di una vita sociale più attiva, influenzata dalla vicinanza alla corte pontificia, che le ha conferito un'esistenza meno centrata sulla religione rispetto alle altre comunità⁹⁹². Al contrario, la comunità di Carpentras sotto la giurisdizione del vescovo, dei rappresentanti temporali del papa noti come rettori, che risiedevano a Carpentras dal 1275, e del consiglio cittadino ha mantenuto una storia particolare. Pur tenendo in gran conto l'approvazione del proprio rabbinato, ha visto la pubblicazione del Rituale delle comunità contadine, mantenendo fino ad oggi resti notevoli della sua antica sinagoga⁹⁹³.

Un recente studio di Rémy Charbonnier ha mostrato come, tra XVI e XVII secolo, le comunità ebraiche del Comtat — in particolare quelle di Avignone e Carpentras — abbiano oscillato tra mobilità e vincoli di residenza, costruendo strategie di stabilizzazione familiare e commerciale all'interno di un sistema giuridico papale fortemente regolato⁹⁹⁴. I meccanismi di concessione dei permessi di assenza temporanea e la rigidità della residenza obbligata rivelano

⁹⁹¹ Queste quattro comunità sono Avignone, Carpentras, L'Isle-sur-la-Sorgue e Cavaillon. Le comunità di Cavaillon e di L'Isle-sur-la-Sorgue, però, non hanno mai rivestito un'importanza significativa, vd. MOULINAS René., *Les juifs du Pape: Avignon et le Comtat Venaissin*. Apris, Albin Michel, 2014, p. 177.

⁹⁹² Nel 1308, quando gli Ebrei di Avignone prestarono giuramento di fedeltà a Papa Clemente V, contavano circa 210 famiglie, corrispondenti a circa 1.000 individui. La comunità ebraica di Carpentras, invece, era di solito meno numerosa. È interessante notare che, secondo le fonti storiche, nel 1760 Carpentras ospitava circa 1.200 ebrei. Questo dato è confermato da André nella sua opera sul governo dei rettori, ANDRÉ Jean Francois, *Histoire Du Gouvernement Des Recteurs Pontificaux Dans Le Comtat-Venaissin*, Carpentras, L. Devillario éditeur, 1847, p. 169.

⁹⁹³ La Sinagoga di Carpentras, situata vicino alle mura della città, risale probabilmente al XIII secolo. Dopo l'espulsione degli ebrei nel 1322, il luogo divenne chiesa, ma la comunità tornò nel 1343-44, stabilendosi in una nuova sinagoga nel centro città. Nel corso dei secoli, la sinagoga subì diverse ristrutturazioni, culminando in un importante rinnovamento nel XVIII secolo, durante il quale fu ampliata e decorata con elementi architettonici elaborati, inclusi un'area rialzata per i maschi e una balconata. Un aspetto distintivo è la presenza della "Sedia di Elia" vicino all'arca, usata durante la circoncisione. Sebbene la sinagoga affrontò difficoltà durante la Rivoluzione, fu recuperata dalla comunità ebraica nel 1800. La sua architettura e le pratiche liturgiche riflettono forti legami con le tradizioni ebraiche italiane, KRINSKY Carol Herselle, *Synagogues of Europe. Architecture, History, Meaning*, New York: Dover Publications, 1996, pp. 239-242.

⁹⁹⁴ CHARBONNIER Rémy, « L'enjeu de la stabilité : mobilités et immobilité dans les communautés juives d'Avignon et du Comtat Venaissin (XVIe-XVIIe siècles) », Tierce. Carnets de recherches interdisciplinaires en histoire, histoire de l'art et musicologie, 2024, Du musée au terrain : le numérique au service des arts. Lauréats, 2023 (7). hal-04740254.

quanto la presenza ebraica in loco fosse considerata al tempo stesso necessaria e sospetta. Questo equilibrio precario tra immobilità forzata e mobilità negoziata caratterizzò anche la comunità di Carpentras, ben prima delle suppliche settecentesche rivolte al Sant'Uffizio.

Non è possibile determinare con esattezza quando gli ebrei si siano stabiliti per la prima volta a Carpentras, non dovrebbe sorprenderci se si fossero trasferiti più tardi rispetto ad altre città vicine come Avignone, Orange o Nîmes. Carpentras si trova in una posizione isolata, ai piedi di montagne difficile da attraversare, e non si trova lungo le principali vie di comunicazione della Francia. La sua importanza sembra derivare principalmente dal fatto che funge da centro di scambio commerciale per i piccoli paesi e villaggi circostanti.

Inizialmente, la città non esercitava una grande attrattiva per i Giudei, nonostante il suo mercato, che oggi è molto frequentato e che nel medioevo godeva di numerosi privilegi. La città esisteva già dai tempi romani e passò sotto il controllo di varie potenze: dai Franchi dal 536, al regno di Arles fondato nel 879, al conte di Provenza nel 948 e, a partire dal 1135, ai conti di Tolosa. Tuttavia, nelle storie del Languedoc, come quella di Dom Vaissette, e nelle opere riguardanti la Provenza, non troviamo menzioni di Giudei a Carpentras. Anche in documenti come il *Polyptico* dei conti di Tolosa, redatto nel 1253, non compaiono.

La mancanza di riferimenti ai Giudei in questi documenti potrebbe essere dovuta al fatto che si occupano principalmente delle entrate dei conti di Tolosa, che a quel tempo non avevano più legami diretti con i Giudei di Carpentras, i quali erano sotto la giurisdizione del Vescovo. Tuttavia, sappiamo che i Giudei erano presenti nella regione fin dai tempi antichi: tracce di un'iscrizione che testimonia la loro presenza a Peyruis nel 352, e un'altra del 658 a Narbonne⁹⁹⁵.

Durante la guerra di Clovis contro i Visigoti, nel 507, si fa riferimento al coinvolgimento dei Giudei di Arles⁹⁹⁶. È possibile che alcuni gruppi ebraici abbiano scelto di collaborare con Clovis nella sua campagna, forse nella speranza di migliorare la loro posizione sociale e politica sotto il dominio dei Franchi, che erano cattolici, rispetto ai Visigoti, che seguivano l'arianesimo, considerato eretico dai cattolici. Questa rivalità religiosa tra cattolici e ariani potrebbe aver reso più facile un'alleanza di convenienza tra i Giudei e Clovis⁹⁹⁷.

⁹⁹⁵ LOEB Isidore, « Les juifs de Carpentras sous le gouvernement pontifical », *Revue des études juives*, tome 12, n°23, 1886, p. 36.

⁹⁹⁶ Ibidem. p. 37.

⁹⁹⁷ Per un maggiore approfondimento si rimanda a una delle fonti primarie più importanti per comprendere il regno di Clovis e le sue campagne militari vd. OLDONI Massimo, *Gregorio di Tours: Storia dei Franchi. I dieci libri delle storie*. (vol. 1), Napoli, Liguori, 2001, pp. 1020.

Tornando a Carpentras e dintorni, si afferma, sebbene con riserve, che già nel 390 i Giudei di Avignone parteciparono a una rivolta contro l' vescovo. Tuttavia, questo sembra sorprendente, poiché è poco probabile che ci fossero abbastanza Giudei ad Avignone in quel periodo per avere un ruolo significativo in un movimento popolare. È importante essere critici nei confronti di queste storie, poiché nei primi secoli e nel medioevo si tendeva a incolpare i Giudei di molte difficoltà che i cristiani affrontavano.

a. La comunità ebraica di Carpentras nel XVIII secolo

Nel maggio del 1708, gli ebrei di Carpentras vivevano in una situazione complessa e difficile, come mostra una supplica ufficiale presentata al Sant'Uffizio di Roma, che ci offre un'importante prospettiva sulle loro vite e le sfide che affrontavano. Questa comunità, radicata nel piccolo contado di Avignone, era composta da individui che vivevano sotto il peso di gravi restrizioni legali ed economiche, imposte dalle autorità locali ed ecclesiastiche⁹⁹⁸.

Gli ebrei di Carpentras erano obbligati a ottenere speciali licenze per poter commerciare liberamente con i forestieri, un requisito che limitava notevolmente la loro capacità di sostenere la comunità attraverso il commercio, uno dei pochi mezzi di sussistenza disponibili. Erano intrappolati da enormi debiti e tassazioni oppressive e le difficoltà economiche erano esacerbate dal fatto che le loro attività economiche principali erano severamente ristrette.

La supplica racconta come queste restrizioni non fossero solo un fastidio amministrativo, ma una questione di sopravvivenza. Le licenze per il commercio e per pernottare fuori dai ghetti non solo erano difficili da ottenere, ma spesso erano negate senza motivo, portando le famiglie al limite della disperazione economica. Gli ebrei non potevano rimanere fuori dai ghetti durante la notte senza licenza, altrimenti rischiavano processi e pene pecuniarie. Questo vincolo li esponeva a pericoli fisici mentre cercavano rifugio nei campi, essendo preda facile per ladri e assassini. Le storie di Aaron Lunella, Samuel d'Alpecè, Mosè Cavaglion delineano una realtà di violenza e paura: attaccati, derubati e persino uccisi mentre cercavano di sfuggire ai rigidi editti locali o semplicemente ritornare a casa⁹⁹⁹.

⁹⁹⁸ ACDF, Documentazione relativa alle comunità ebraiche di Ancona, Avignone, e Contado Venassino, Cremona, Ferrara Forlì, Perugia, Pesaro, Rimini, Roma, Siena, Urbino e Venezia, Ebrei Carpentras, f. 803.

⁹⁹⁹ ACDF, Documentazione relativa alle comunità ebraiche di Ancona, Avignone, e Contado Venassino, Cremona, Ferrara Forlì, Perugia, Pesaro, Rimini, Roma, Siena, Urbino e Venezia, Ebrei Carpentras, f. 804.

La comunità viveva sotto l'ombra della diffidenza e del pericolo costante, non solo per le regolamentazioni imposte ma anche per la minaccia di accuse false e rappresaglie da parte di creditori cristiani. Questi creditori, sapendo delle restrizioni sugli ebrei, talvolta si approfittavano della situazione per estorcere denaro e beni minacciando di portarli dinnanzi al Presidente Inquisitore.

Nella supplica esposta al Sant'Uffizio Romano i membri della comunità ebraica imploravano compassione e tolleranza, chiedendo di poter vivere e lavorare con dignità senza essere soggetti a restrizioni che mettevano in pericolo il loro sostentamento e le loro vite. Una testimonianza accorata della lotta per la sopravvivenza e il desiderio di giustizia, una finestra su un'epoca in cui l'intolleranza e le persecuzioni legali esasperavano le già precarie condizioni di una minoranza religiosa e culturale in lotta per la propria esistenza.

b. Controllo sociale e regolazione normativa: Carpentras e Napoli a confronto

Nel 1725, la comunità ebraica di Carpentras, sotto giurisdizione papale, si trovava a fronteggiare un irrigidimento normativo imposto dal padre inquisitore, il cui regolamento limitava drasticamente le possibilità di interazione tra ebrei e cristiani¹⁰⁰⁰. Il documento conservato sotto forma di supplica riflette la voce corale di una comunità marginalizzata, ma ancora capace di rivendicare razionalmente il proprio diritto all'esistenza, all'autonomia e alla dignità.

Uno dei temi centrali è la denuncia delle restrizioni imposte ai contatti economici e pratici con i cristiani. Si contesta in particolare la proibizione per i cristiani di "impiegarsi nei servizi degli ebrei", privandoli così dell'accesso ad acqua e beni di prima necessità: "Ma questa proibizione toglie ai miseri ebrei... il modo di provvedersi di un elemento tanto necessario al nostro vivere." Gli ebrei rivendicano che questa comunicazione non implica "familiarità stretta & affettuosa con l'infedele", e che l'atto tecnico dell'artigiano non compromette la fede cristiana¹⁰⁰¹. La supplica smonta l'equazione tra contatto e contaminazione, insistendo su una

¹⁰⁰⁰ ACDF, Documentazione relativa alle comunità ebraiche di Ancona, Avignone, e Contado Venassino, Cremona, Ferrara Forlì, Perugia, Pesaro, Rimini, Roma, Siena, Urbino e Venezia, Ebrei Carpentras, f. 807- 11.

¹⁰⁰¹ Il tema della presunta perversione del popolo ebraico, insieme alla loro considerata pericolosità politica e sociale rispetto ai cristiani, è già presente nelle opere di Tacito, in particolare nel libro V delle "Historiae", scritto intorno al 70 d.C. "Spretis patriae religionibus, vectigalia vi collegerunt", un chiaro segnale di come l'adesione a un sistema di credenze diverso possa essere percepita come un atto di ribellione nei confronti della cultura dominante. Tacito sottolinea che gli ebrei sono "separatus in epulis, in cubilibus separatus", enfatizzando un'idea di isolamento e di esclusività che potrebbe essere interpretata come una forma di perversione sociale, poiché si

distinzione tra servizio materiale e prossimità spirituale. Il timore ecclesiastico di “perversione” religiosa è rigettato come irrazionale e controproducente.

Un nodo centrale nelle regolamentazioni imposte agli ebrei riguarda il divieto di lavorare nei giorni festivi cristiani. Il documento contestava l'eccessiva severità del provvedimento che impone agli ebrei l'astensione assoluta dal lavoro nei giorni di festa, consentendolo solo a porte chiuse all'interno del ghetto¹⁰⁰². Una prescrizione ritenuta dal Sant'Uffizio sproporzionata, richiamandosi alla bolla *Cupientes Judaeos* di Paolo III (21 febbraio 1542), la quale, al paragrafo 5 dell'ordinanza III, vietava sì il lavoro «in pubblico» nei giorni festivi (“dominicis vel aliis de praecepto Ecclesiae festis diebus in publico laborare aut laborare facere”), ma non lo proibiva affatto in forma privata, lasciando quindi la possibilità di lavorare a porte chiuse¹⁰⁰³.

La pratica vigente a Roma confermava questa interpretazione: gli ebrei continuavano a esercitare attività economiche nelle loro botteghe private, senza che fosse necessario chiudere le porte del ghetto o limitarne i movimenti.

Ancor più decisivo, nella supplica, è il riferimento a vari indulti papali che in epoche successive avevano autorizzato esplicitamente gli ebrei a «fare ogni sorte di arte, esercizio, traffico e mercanzia». Tali disposizioni venivano invocate per ribadire la legittimità di un'integrazione economica controllata ma non repressiva, volta a conciliare i doveri religiosi imposti dalla società cristiana con le esigenze materiali e la dignità lavorativa delle famiglie ebraiche.

Una situazione solo in parte analoga si riscontra nel Regno di Napoli a partire dal 1740, con il proclama borbonico che autorizzava il reinsediamento degli ebrei. Il documento, pur prevedendo in apertura una “libera licenza di trafficare, passare o abitare”, subordinava l'effettivo esercizio delle attività economiche (commercio di vino, apertura di macelli, affitto di botteghe) a un sistema di suppliche individuali rivolte al re¹⁰⁰⁴.

Anche l'affitto di abitazioni incontrò inizialmente ostacoli: i cristiani erano restii ad affittare immobili agli ebrei, a eccezione dell'impresario napoletano Angelo Carasale. Solo

allontanano dalle comuni pratiche condivise, una " gens ad libidinem valde disposita" inquadrando le loro pratiche come immorali o devianti. Infine, ne evidenzia la visione della famiglia e della patria, affermando che " deosque despiciunt, patriam despiciunt, parentes liberos fratresque despiciunt ", TACITO, *Historiae libro V*, Palermo, Editrice Ciranna, 1995, pp. 1-9.

¹⁰⁰² ACDF, Documentazione relativa alle comunità ebraiche di Ancona, Avignone, e Contado Venassino, Cremona, Ferrara Forlì, Perugia, Pesaro, Rimini, Roma, Siena, Urbino e Venezia, Ebrei Carpentras, f. 807- 11.

¹⁰⁰³ Ibidem.

¹⁰⁰⁴ ASN/ME f. 4402 n.1.

grazie all'intervento del giureconsulto Pietro Contegna — incaricato dalla corte di supervisionare la gestione ebraica — e a documenti ufficiali che ne attestavano la dimora in specifici appartamenti (come visto nel capitolo 3.2.2), si giunse a una stabilizzazione abitativa, almeno parziale. Tuttavia, già nel 1742, in linea con quanto accadeva a Metz e in parte a Carpentras, la Chiesa romana tentò di introdurre forme di separazione spaziale, chiedendo che gli ebrei risiedessero in edifici non condivisi con cristiani, pur senza arrivare all'imposizione di un ghetto formale.

Sul piano giuridico, il proclama napoletano proibiva esplicitamente ogni “mescolamento” tra ebrei e cristiani (art. VII), prevedendo una scala di pene pecuniarie, fino a una punizione rimessa all'arbitrio del delegato regio¹⁰⁰⁵. Tuttavia, contrariamente a Carpentras, non si prevedevano restrizioni all'accesso ai beni primari: l'assenza di un quartiere ebraico o di un recinto separato implicava la condivisione degli stessi canali di approvvigionamento utilizzati dai cristiani. Il bando, inoltre, riconosceva la libertà di celebrare le festività ebraiche, a patto che i Massari ebrei redigessero e pubblicassero un calendario annuale presso la dogana. Anche a Carpentras le autorità ecclesiastiche avevano imposto restrizioni sul lavoro ebraico durante le festività, ma gli ebrei invocavano la bolla di Paolo V, che ammetteva il lavoro a porte chiuse. Il richiamo a un documento romano per mitigare una normativa locale sottolinea quanto il principio di equilibrio tra osservanza religiosa e necessità economica fosse un tema comune, anche se declinato in modo diverso nei vari contesti.

La regolazione della vita economica ebraica in entrambi i contesti mostra affinità nella tensione tra concessioni formali e ostacoli pratici. A Napoli, l'articolo XXIV del proclama consentiva persino ai macellai ebrei di vendere carne ai cristiani. Tuttavia, la realtà fu ben diversa: la famiglia Corcos, incaricata di gestire il macello kasher, fu oggetto di accuse (rivelatesi strumentali) di falsificazione dei pesi e dei prezzi, che portarono nel 1742 alla chiusura del macello¹⁰⁰⁶. A Carpentras, invece, l'ostilità prendeva la forma di divieti generalizzati sul commercio con cristiani o sulla detenzione di beni altrui, mascherati da esigenze di tutela religiosa ma sostanzialmente orientati al contenimento sociale ed economico¹⁰⁰⁷.

¹⁰⁰⁵ Ibid.

¹⁰⁰⁶ Ibid.

¹⁰⁰⁷ ACDF, Documentazione relativa alle comunità ebraiche di Ancona, Avignone, e Contado Venassino, Cremona, Ferrara Forlì, Perugia, Pesaro, Rimini, Roma, Siena, Urbino e Venezia, Ebrei Carpentras, f. 807- 11.

Infine, se a Carpentras la mobilità ebraica era ristretta nei giorni festivi e il lavoro durante le ricorrenze cristiane rigidamente regolato, a Napoli — almeno sulla carta — gli ebrei godevano di una maggiore libertà di movimento, e potevano entrare e uscire dal Regno, anche senza risiedervi stabilmente, come dimostra la presenza di mercanti itineranti. Tuttavia, anche nel caso napoletano, le promesse del proclama furono presto svuotate dalla prassi repressiva, fino alla revoca definitiva della tolleranza nel 1747. In entrambi i casi, emerge con forza un principio di tolleranza condizionata: l'accettazione della presenza ebraica era subordinata alla sua invisibilità sociale, marginalità politica e obbedienza economica.

Una differenza significativa, però, riguarda il riconoscimento — a Carpentras — di forme alternative di pagamento e transazione economica. Il documento del 1725 evidenzia che gli ebrei, in mancanza di denaro contante, potevano saldare i propri debiti in grano, da conservare nel granaro e rivendere in un secondo momento, con autorizzazione ottenuta presso il datario di Avignone¹⁰⁰⁸. Questa concessione, apparentemente tecnica, mostra invece una flessibilità giuridica che riconosceva implicitamente la funzione economica degli ebrei nel sistema di approvvigionamento locale, e conferiva una forma di legittimità economica indiretta alla loro presenza. Un'equivalente disponibilità a Napoli non risulta attestata: lì le relazioni economiche rimasero vincolate a permessi diretti e al controllo fiscale centrale, senza sviluppi simili di compensazione in natura o adattamento prammatico.

c. Autorità, rappresentanza e diaspora: le famiglie ebraiche di Carpentras e Napoli a confronto

Un confronto tra le famiglie ebraiche attive a Carpentras e a Napoli nel corso del XVIII secolo consente di cogliere, con chiarezza, le profonde differenze tra un sistema comunitario stabilizzato, pur soggetto a un regime di separazione e controllo ecclesiastico, e una realtà fragile, segnata da una tolleranza effimera e da una rappresentanza comunitaria mai pienamente consolidata. A Carpentras, città del Contado Venassino soggetta all'autorità papale, alcune famiglie ebraiche emersero nel tempo come riferimento sociale e istituzionale per l'intera comunità. Tra queste, si distinguono i Crémieux, i Bédarride e i De la Roque, cui si aggiungono

¹⁰⁰⁸ ACDF, Documentazione relativa alle comunità ebraiche di Ancona, Avignone, e Contado Venassino, Cremona, Ferrara Forlì, Perugia, Pesaro, Rimini, Roma, Siena, Urbino e Venezia, Ebrei Carpentras, f. 807- 11.

famiglie come i Meyrignac e gli Ullmo, coinvolti nella gestione di attività economiche e nell'intermediazione fiscale¹⁰⁰⁹.

I loro nomi compaiono con regolarità nelle suppliche collettive e nei registri fiscali della città, confermando il radicamento e il prestigio acquisito all'interno del sistema di autogoverno comunitario ebraico¹⁰¹⁰. I membri di queste famiglie esercitavano funzioni di rappresentanza ufficiale nei confronti dell'autorità inquisitoriale e civile, ricoprendo l'incarico di baylons, cioè delegati comunitari, e consolidando le proprie fortune attraverso attività legate al commercio del grano, alla riscossione di tributi, alla gestione immobiliare e all'intermediazione finanziaria¹⁰¹¹.

In particolare, i Crémieux erano noti per la loro influenza non solo locale ma anche regionale, avendo spesso accesso privilegiato alle autorità papali di Avignone. I Bédarride, dal canto loro, erano attivi nel prestito di denaro e nella raccolta di imposte per conto dell'autorità ecclesiastica, una posizione che conferiva loro un ruolo intermedio fondamentale tra la comunità e il potere¹⁰¹². Una figura come Marie Bédarride, vedova dell'architetto Jean-Antoine Giral, attesta inoltre il coinvolgimento di questa famiglia in reti matrimoniali e culturali che travalicavano i confini della comunità ebraica, mostrando una strategia di integrazione sociale e di consolidamento economico ben radicata nella borghesia della Francia meridionale¹⁰¹³. I De la Roque erano noti per la gestione di proprietà immobiliari e possedevano magazzini di granaglie usati sia per l'approvvigionamento interno sia per transazioni con l'esterno. I Meyrignac, di origine probabilmente provenzale, si distinguevano per una fitta rete di relazioni commerciali con Marsiglia e Orange, mentre gli Ullmo si occupavano principalmente della distribuzione di beni alimentari e fungevano spesso da garanti in accordi commerciali tra ebrei e cristiani¹⁰¹⁴.

Il documento del 1725 fornisce una testimonianza preziosa della loro centralità politica e culturale: fu proprio attraverso una supplica articolata e ben argomentata che i rappresentanti

¹⁰⁰⁹ DREYFUSS Paul, *Histoire des Juifs de Carpentras*, Carpentras, Imprimerie H. Fabre, 1974, pp. 112–126.

¹⁰¹⁰ DREYFUSS Paul, *Histoire des Juifs de Carpentras...*, op. cit. pp. 112–126; HAYOUN Maurice-Ruben, *Les Juifs dans le Comtat Venaissin*, Paris, Éditions du Cerf, 2000, pp. 85–95. Entrambi gli autori analizzano la centralità delle famiglie Crémieux, Bédarride, De la Roque e Meyrignac nell'organizzazione comunitaria, in particolare nei ruoli di baylons e nelle attività connesse al commercio del grano, alla gestione delle imposte e all'intermediazione creditizia.

¹⁰¹¹ HAYOUN Maurice-Ruben, *Les Juifs dans le Comtat Venaissin...*, op. cit., pp. 45–60.

¹⁰¹² BAUER Jules, « Les Juifs de Bédarrides », *Revue des études juives*, tome 29, n°58, 1894, pp. 257–258.

¹⁰¹³ GRASSET-MOREL Louis, *Les Bonnier, ou une famille de financiers au XVIIIe siècle*, 2012, Hachette Livre – BNF, pp. 34–35.

¹⁰¹⁴ MOULINAS Anne-Marie, « Les Juifs de Carpentras et leur enracinement social au XVIIIe siècle », *Annales du Midi*, vol. 100, n. 184, 1988, pp. 485–502.

comunitari tentarono di ottenere una riforma delle norme restrittive imposte dal P. Inquisitore¹⁰¹⁵. Le rivendicazioni toccavano punti cruciali della vita quotidiana: l'accesso all'acqua potabile, l'impiego di artigiani cristiani per i lavori domestici, il diritto a lavorare durante le festività cristiane a porte chiuse - diritto che risultava ostacolato dalla bolla Cum Hebraeorum malitia, emanata da Clemente VIII nel 1592¹⁰¹⁶ - la possibilità di detenere granaglie per saldare debiti, e la legittimità di intrattenere rapporti commerciali con i cristiani senza che questo fosse interpretato come "familiarità stretta & affettuosa con l'infedele"¹⁰¹⁷. L'istanza, nel suo insieme, rifletteva la volontà della comunità di vivere in equilibrio tra osservanza religiosa e sopravvivenza economica, tra separazione confessionale e interazione sociale.

Nel Regno di Napoli, l'esperienza fu assai più breve e tormentata. A partire dal 1740, con il proclama borbonico sul reintegro degli ebrei, si tentò di favorire l'insediamento di nuclei sefarditi provenienti da Livorno, Venezia, Tunisi, Amsterdam e altre città portuali. Tuttavia, la mancanza di continuità storica e l'assenza di strutture comunitarie pregresse resero estremamente debole la possibilità di costituire un'élite riconosciuta e duratura. Famiglie economicamente rilevanti come i Corcos (Benjamin e Tranquillo), i Vigevani (commercianti di stoffe), i Caravaglio (intermediari finanziari e creditori), i Luzena (specializzati nel commercio di pelli e tessuti) e gli Ergas, si distinsero per attività mercantili di rilievo, ma non poterono mai contare su un riconoscimento politico o giuridico equivalente a quello delle famiglie di Carpentras.

Le funzioni previste dal bando, come la figura dei Massari, che avrebbero dovuto garantire l'autonomia della comunità e risolverne le controversie interne, rimasero sulla carta: tutte le decisioni vennero assunte dalle autorità cristiane locali, in primis il delegato regio Pietro Contegna¹⁰¹⁸. Persino l'accesso alla residenza incontrò ostacoli. Se in un primo momento solo il direttore del teatro San Carlo, Angelo Carasale, si mostrò disponibile ad affittare immobili agli ebrei, fu soltanto l'intervento diretto della corte a permettere la sistemazione temporanea in

¹⁰¹⁵ ACDF, Documentazione relativa alle comunità ebraiche di Ancona, Avignone, Contado Venassino, Cremona, Ferrara Forlì, Perugia, Pesaro, Rimini, Roma, Siena, Urbino e Venezia, Ebrei Carpentras, f. 807- 11.

¹⁰¹⁶ Per il testo fedele della bolla, spiegando come fosse parte delle misure contro i libri ebraici dopo il concilio di Trento vd. STOW Kenneth, *Catholics, Jews and Conversos: From the Renaissance to the Counter-Reformation*, London, Routledge, 1996, pp. 145-147.

¹⁰¹⁷ ACDF, Documentazione relativa alle comunità ebraiche di Ancona, Avignone, Contado Venassino, Cremona, Ferrara Forlì, Perugia, Pesaro, Rimini, Roma, Siena, Urbino e Venezia, Ebrei Carpentras, f. 807- 11.

¹⁰¹⁸ Come si evince da diversi documenti dell'ASN/ME le varie problematiche che la comunità dovette affrontare nel suo reintegro a Napoli sono riscontrabili nei ff. 4402-4403.

alcuni appartamenti (Cap. 3.2). Anche questa conquista fu però rimessa in discussione nel 1742, quando la Santa Sede, intervenendo con crescente ostilità, pretese una separazione fisica tra cristiani ed ebrei, pur senza giungere alla formalizzazione di un ghetto¹⁰¹⁹.

Le famiglie di Napoli, al contrario di quelle di Carpentras, non poterono consolidare patrimoni immobiliari, non accedettero a funzioni pubbliche o rappresentative, e furono soggette a una continua delegittimazione sociale. Il caso più emblematico è quello dei Corcos, la cui gestione del macello rituale fu ostacolata da una campagna diffamatoria incentrata su presunte alterazioni di peso e di prezzo. Tali accuse, sebbene mai provate, portarono alla chiusura del macello nel 1742 e all'interruzione di una funzione economico-religiosa fondamentale¹⁰²⁰. A Carpentras, invece, la gestione del commercio alimentare, pur soggetta a regolazione ecclesiastica, era garantita da un dialogo continuo tra i baylons e le autorità cittadine. Persino l'uso del grano come moneta di scambio — una prassi riconosciuta dalla dataria apostolica di Avignone¹⁰²¹ — attestava una certa capacità contrattuale della comunità ebraica locale.

Infine, è rilevante notare come le famiglie di Carpentras riuscirono a mantenere continuità e visibilità anche nel lungo periodo: i Crémieux sarebbero diventati, nel XIX secolo, protagonisti dell'emancipazione ebraica in Francia, con la figura dell'avvocato Adolphe Crémieux (1796-1880), ministro della Giustizia del Governo Provvisorio della Seconda Repubblica, dal 24 febbraio al 7 giugno 1848, e fondatore a Parigi dell'Alliance Israélite Universelle nel 1860¹⁰²². Le famiglie napoletane, invece, scomparvero del tutto dalla città dopo l'espulsione del 1747, ritornando in molti casi alle loro attività commerciali prima del ritorno a Napoli e connesse ai luoghi di provenienza. Questa differenza segnala l'importanza delle strutture comunitarie durevoli e del riconoscimento politico come fattori chiave per la sopravvivenza ebraica nell'età moderna.

d. Spazio urbano e insediamento: Carpentras e Napoli tra similitudini e differenze

Nel XVIII secolo, la comunità ebraica di Carpentras era insediata all'interno di un quartiere ebraico formalizzato, delimitato e separato dal resto della città: il cosiddetto *carrière*.

¹⁰¹⁹ ASN/ME f. 4403 n. 94; Sul ruolo dell'Ordine nella sorveglianza e censura delle comunità ebraiche in età moderna cfr. MICCOLI Giovanni, *I gesuiti e gli ebrei. Ricerche storiche*, Bologna, Il Mulino, 1988, pp. 205–230.

¹⁰²⁰ ASN/ME f. 4402 n. 32.

¹⁰²¹ DREYFUS Paul, *Histoire des Juifs de Carpentras...*, op. cit., pp. 141–150.

¹⁰²² HAYOUN Maurice-Ruben, *Les Juifs dans le Comtat Venaissin...*, op. cit., pp. 201–215.

Questo spazio, istituito ufficialmente già nel 1461 ma attestato come attivo almeno dal XIII secolo, rappresentava una forma compiuta di ghetto urbano, dotato di porte chiuse durante la notte e di una propria organizzazione interna, con abitazioni, sinagoga, macello e panetteria rituale riuniti in uno stesso isolato¹⁰²³. L'articolazione spaziale del *carrière* non rispondeva solo a logiche di segregazione religiosa, ma anche a esigenze funzionali: garantiva la sorveglianza ecclesiastica, ma permetteva anche una certa coesione comunitaria, una ritualità condivisa e un'autogestione materiale¹⁰²⁴. Il saggio di Rémy Charbonnier ha sottolineato come questa configurazione, pur imposta dall'autorità papale, contribuì alla stabilizzazione della presenza ebraica, consentendo una continuità familiare, istituzionale e topografica dal XVI al XVIII secolo¹⁰²⁵.

Il caso napoletano, nel periodo del reintegro ebraico tra il 1740 e il 1747, si presenta con caratteristiche opposte. Non esisteva alcun ghetto formale: le autorità borboniche evitarono esplicitamente l'istituzione di un quartiere ebraico chiuso, preferendo mantenere una certa fluidità spaziale. A partire dal 1742, si cominciò a discutere in sede ecclesiastica della necessità di separare gli ebrei dai cristiani nelle abitazioni, ma tale misura non venne mai attuata. L'analisi topografica condotta nel capitolo 3.2 mostra che gli ebrei si insediarono principalmente nelle zone centrali della città – tra via Toledo, Porto e Pendino – con una presenza minore ai margini, come nel caso delle famiglie Sacerdote e Corcos (cfr. Cap. 3.2, fig. 8, punto 7). Questa distribuzione rispondeva a logiche economiche e commerciali, più che a decisioni autoritative, anche se condizionata dalla riluttanza dei cristiani ad affittare case agli ebrei. Solo grazie all'intervento del delegato regio Pietro Contegna e alla disponibilità iniziale dell'impresario Angelo Carasale, fu possibile garantire una sistemazione stabile della comunità, seppur temporanea, in immobili appartenenti a nobili, ecclesiastici e mercanti napoletani.

Un altro tratto distintivo riguarda la presenza istituzionale e culturale: a Carpentras, la sinagoga era visibile, centrale, ed esercitava un ruolo coesivo¹⁰²⁶; a Napoli, al contrario, la sinagoga era celata in una casa privata, e non esistevano altre strutture comunitarie permanenti, a differenza delle realtà francesi. L'obiettivo era quello di rendere invisibile la presenza ebraica e minimizzarne l'impatto sul tessuto urbano. Infine, a Carpentras, la concentrazione fisica della comunità nel *carrière* favoriva la trasmissione della memoria e la continuità istituzionale,

¹⁰²³ CHARBONNIER Rémy, *L'enjeu de la stabilité. Mobilités et immobilité dans les communautés juives d'Avignon et du Comtat Venaissin...*, op. cit., p. 47.

¹⁰²⁴ Ibid. pp. 48-49.

¹⁰²⁵ Ibid. pp. 50-52.

¹⁰²⁶ Ibid. pp. 49 – 50.

mentre a Napoli la frammentazione residenziale, l'assenza di riconoscimento politico e la breve durata dell'esperienza resero impossibile un insediamento duraturo e coeso¹⁰²⁷.

¹⁰²⁷ CHARBONNIER Rémy, *L'enjeu de la stabilité. Mobilités et immobilité dans les communautés juives d'Avignon et du Comtat Venaissin...*, op. cit., p. 52.

4.1.4. Quattro modelli di tolleranza ebraica a confronto

Il confronto tra Napoli, Carpentras, Metz e Bordeaux nel XVIII secolo rivela quattro diversi modelli di presenza ebraica, oscillanti tra tolleranza condizionata, riconoscimento istituzionale e marginalizzazione sociale. A Carpentras, sotto l'autorità papale, si consolidò un sistema di autogoverno ebraico altamente strutturato: famiglie come i Crémieux, i Bédarride o gli Ullmo fungevano da intermediari stabili con il potere inquisitoriale, esercitando ruoli di baylons, gestendo proprietà, fiscalità e rapporti economici con l'esterno. Nonostante la separazione fisica e le restrizioni, la comunità seppe ritagliarsi uno spazio stabile e visibile, anche grazie alla continuità di tradizione e leadership.

A Metz, inserita nel sistema degli États généraux della Lorena ma fortemente condizionata dalla monarchia francese e dalla sorveglianza parlamentare, gli ebrei godevano di un riconoscimento legale e corporativo, pur soggetto a un controllo serrato. La forza della comunità derivava da una lunga presenza locale, da una liturgia autonoma e da una gerarchia interna formalizzata, sebbene la coabitazione con i cristiani restasse problematica e sottoposta a continue regolamentazioni.

A Bordeaux, città commerciale e porto dell'Atlantico, gli ebrei di origine sefardita godevano di una tolleranza informale ma molto pragmatica, basata sull'utilità economica e sul silenzio identitario: la categoria degli "Israélites portugais" consentiva loro di agire come mercanti ben integrati, ma al prezzo della cancellazione pubblica della propria identità religiosa. Le famiglie più influenti — come i Gradis, i Mendes, i Lopès, i Henriques — operarono da ponte tra la diaspora atlantica e le élite mercantili francesi, senza tuttavia ottenere un riconoscimento politico esplicito fino alla Rivoluzione.

Napoli, invece, rappresenta il caso di una tolleranza provvisoria e instabile, imposta dall'alto nel 1740 e revocata appena sette anni dopo. L'assenza di un radicamento precedente, la diffidenza ecclesiastica e popolare, la frammentazione interna tra famiglie di diversa provenienza e rito, impedirono la formazione di una vera élite comunitaria. Famiglie economicamente rilevanti — come i Corcos, i Vigevani, i Luzena, i Carvaglio — furono rapidamente delegittimate e private di ogni funzione rappresentativa. L'esperienza napoletana mostra con chiarezza che la tolleranza formale, priva di sostegno istituzionale e sociale, è destinata a fallire.

In sintesi, se Carpentras incarna un modello di tolleranza regolata e paternalista, Metz quello di un'integrazione controllata, Bordeaux quello della tolleranza silenziosa ed economica, Napoli rappresenta l'illusione della tolleranza giuridica in assenza di una reale volontà politica e culturale di inclusione. Solo laddove si svilupparono strutture comunitarie riconosciute, tradizioni locali consolidate e spazi di negoziazione con il potere, la presenza ebraica poté sopravvivere, adattarsi e in alcuni casi persino prosperare.

4.2. Frammenti d'Italia: ebrei tra Regni e Città-Stato

Nel XVIII secolo, il ritorno degli ebrei nel Regno di Napoli, sancito dal bando di reintegro del 1740, si innestò su storie comunitarie molto diverse tra loro, ciascuna portatrice di modelli urbani, istituzionali e culturali specifici. Livorno, Senigallia e Roma, le tre comunità principali coinvolte nel processo (a cui si aggiungeva una presenza più diffusa di gruppi provenienti da Venezia, Amsterdam e dal Levante), si rapportarono al contesto napoletano con approcci distinti, che riflettevano le condizioni storiche e giuridiche di origine.

Gli ebrei livornesi, forti dell'esperienza di un porto franco dove avevano goduto di ampie libertà economiche e religiose, negoziarono il proprio rientro a Napoli attraverso un pacchetto articolato su 44 punti, presentato nel 1739, con cui chiedevano garanzie di autonomia giuridica, libertà di insediamento urbano, protezione per le loro attività mercantili e per le istituzioni religiose e assistenziali. Il loro intento era chiaro: non semplicemente insediarsi, ma replicare un modello diasporico dinamico e integrato, capace di fare di Napoli un nuovo snodo della rete sefardita mediterranea.

Diverso il caso degli ebrei di Senigallia, che, pur avendo anch'essi negoziato con la corte napoletana per ottenere protezioni e privilegi simili a quelli livornesi, non risulta che stabilissero un domicilio stabile a Napoli. La loro richiesta, legata soprattutto a interessi commerciali e alla protezione dei traffici legati alla Fiera della Maddalena e ai porti adriatici, appare come un progetto di proiezione economica più che di reinsediamento urbano, volto a garantire la mobilità e la sicurezza dei propri operatori piuttosto che la creazione di una vera comunità nel capoluogo partenopeo.

Ancora differente fu la posizione degli ebrei di Roma. La comunità romana, vincolata dalle rigide condizioni del ghetto istituito nel 1555 e sottoposta a un controllo costante del potere ecclesiastico, non avviò trattative formali per l'ingresso a Napoli. Tuttavia, attraverso figure come Beniamino e Tranquillo Vita Corcos – zio e nipote parenti del rabbino Tranquillo Vita Corcos, esponente di una delle famiglie più influenti del ghetto romano – essa svolse un ruolo decisivo nella definizione di accordi economici e logistici fondamentali per la comunità napoletana. I Corcos, infatti, si occuparono della gestione del macello ebraico di Napoli, stipularono contratti con il celebre impresario Angelo Carasale (artefice di importanti iniziative teatrali e commerciali nella capitale borbonica) e contribuirono a tessere quel filo rosso di

relazioni tra Roma e Napoli che si sarebbe rivelato determinante per la sopravvivenza e il funzionamento della comunità reintegrata.

Queste tre esperienze – che si collocano dopo la sezione dedicata agli ebrei delle comunità francesi (ved. cap. 4.1) e fanno seguito, nel capitolo precedente (ved. cap. 3.1), all'analisi prosopografica delle famiglie giunte a Napoli – evidenziano la pluralità di modelli di insediamento e di negoziazione che caratterizzarono la breve stagione del reinsediamento ebraico a Napoli (1740–1747).

Nel dettaglio, vedremo come tali differenze si tradussero in assetti urbanistici divergenti (dalla segregazione del ghetto romano alla visibilità urbana rivendicata dai livornesi), in diverse forme di rapporto con l'autorità ecclesiastica (dalla totale ingerenza papale a Roma alla più sfumata influenza del clero napoletano), e in strategie comunitarie differenti: dal formalismo contrattuale di Livorno e Senigallia, alla pragmatica azione economica dei Corcos per Roma. Questi temi – che toccheranno anche aspetti cruciali come l'urbanistica, le istituzioni religiose e assistenziali, il commercio, la cultura e la mobilità giovanile – saranno sviluppati nei capitoli successivi, dedicati all'analisi approfondita di ciascuna comunità.

a) Livorno: il porto franco e la nazione sefardita

Gli ebrei livornesi, eredi del modello del porto franco creato dai Medici, costituivano il gruppo più numeroso e coeso tra quelli che risposero all'invito di Carlo di Borbone nel 1740. Forti delle ampie libertà economiche e religiose garantite a Livorno (giurisdizione propria, franchigie doganali, autonomia per le istituzioni religiose e assistenziali), negoziarono il loro insediamento a Napoli presentando un articolato pacchetto di 44 capitoli nel 1739.

Tra le richieste più significative: Libertà di residenza e rifiuto esplicito di qualunque forma di ghetto; Giurisdizione autonoma per le cause civili e commerciali interne; Protezione per i traffici mercantili, con agevolazioni doganali e sicurezza contro sequestri e arresti arbitrari; Piena autonomia per sinagoga, cimitero e opere caritative.

Queste condizioni rivelano il tentativo di replicare a Napoli il modello livornese, trasformando la capitale borbonica in un nuovo nodo della rete sefardita mediterranea. Tuttavia, a differenza di Livorno, dove la Nazione Ebraica godeva di riconoscimento stabile, a Napoli tali garanzie furono spesso contestate da corporazioni locali e da settori del clero, generando conflitti che contribuirono al fallimento del progetto nel 1747.

b) Senigallia: una rete commerciale senza radici urbane

Gli ebrei di Senigallia ebbero un ruolo più marginale ma non meno significativo. Anch'essi negoziarono con la corte borbonica – come attestano le suppliche e i protocolli del 1739–1740 (docc. 15/1–10) – chiedendo protezioni per i propri operatori e privilegi simili a quelli livornesi: libertà di commercio, esenzioni da alcune imposte, e tutela contro le giurisdizioni ostili.

A differenza dei livornesi, però, non puntarono a stabilirsi stabilmente a Napoli. Il loro interesse era legato quasi esclusivamente: alla protezione dei traffici adriatici, in particolare verso la Fiera della Maddalena e i porti borbonici, e alla creazione di un quadro legale sicuro per gli operatori itineranti e le case di commercio stagionali.

In sostanza, Senigallia cercava mobilità e garanzie economiche, non la costruzione di una comunità urbana radicata. Il loro modello rappresenta una forma di presenza “a bassa intensità”, che contribuì a Napoli soprattutto come collegamento con i circuiti mercantili adriatici.

c) Roma e i Corcos: dal ghetto alla mediazione napoletana

La comunità romana, soggetta fin dal 1555 alle dure condizioni del ghetto e al controllo della Grascia (che vigilava su macelli e mercati), non negoziò collettivamente con Napoli. Tuttavia, attraverso Beniamino e Tranquillo Vita Corcos – membri di una delle famiglie più influenti del ghetto e parenti del rabbino maggiore omonimo – essa ebbe un ruolo cruciale nella vita della comunità napoletana.

I Corcos, giunti a Napoli nel dicembre 1740, portarono con sé l'esperienza accumulata a Roma nella gestione di attività comunitarie (macello, monopoli su alloggi e forniture), ma la trasformarono in chiave diversa: A Roma, il macello kasher era strumento di disciplinamento fiscale e religioso, soggetto alle tasse (polpina, scannatura) e ai vincoli della Grascia, con frequenti sequestri e restrizioni (come il divieto del 1723 di vendere ai cristiani le parti posteriori degli animali). A Napoli, invece, il macello divenne strumento di autonomia rituale ed economica, nonostante l'opposizione dei macellai cristiani e gli interventi repressivi di ufficiali come Vincenzo Caracciolo (1741–1742).

Il loro ruolo di mediatori – firmando contratti con Angelo Carasale, trattando con il Consiglio di Stato e difendendo il macello come base economica per la nazione ebraica – esemplifica il passaggio da un modello di subordinazione pontificia a uno di negoziazione borbonica, seppur fragile e temporaneo.

d) Tolleranze e fragilità nel mosaico italiano

Queste tre esperienze – Livorno con il suo modello diasporico urbano, Senigallia con il suo mercantilismo itinerante, e Roma con la sua leadership mediatrice – delineano un quadro sfaccettato della presenza ebraica a Napoli. Come accade per le comunità francesi analizzate in precedenza, anche qui la tolleranza concessa dalla monarchia borbonica fu strettamente condizionata da logiche utilitarie e da equilibri politici mutevoli.

Se a Bordeaux, Metz e Carpentras la tolleranza derivava da privilegi economici, norme giuridiche consolidate o consuetudini storiche, a Napoli essa rimase un esperimento precario, dipendente dal favore del sovrano e vulnerabile alla pressione delle corporazioni e dell'autorità ecclesiastica.

La comunità napoletana, eterogenea e priva di un ghetto, oscillò nei sette anni di permanenza (1740–1747) tra opportunità economiche e crescenti tensioni sociali e istituzionali, fino al collasso del progetto con la nuova espulsione. Nei capitoli successivi analizzeremo come queste differenze, tanto rispetto ai modelli francesi quanto tra le stesse comunità italiane coinvolte, si tradussero in configurazioni urbane, rapporti con il clero e strategie comunitarie, delineando il mosaico complesso della diaspora ebraica nel Regno di Napoli.

4.2.1. Livorno – Il porto franco come modello diasporico

La presenza ebraica a Livorno si sviluppa stabilmente a partire dalla fine del XVI secolo, ma affonda le sue radici nella più ampia politica medicea di attrazione delle minoranze religiose e mercantili perseguitate altrove. Con l’emanazione delle Livornine (1591 e 1593), i granduchi di Toscana – in particolare Ferdinando I de’ Medici – inaugurarono una politica di apertura economica e confessionale che trasformò Livorno in porto franco e in laboratorio di tolleranza. Le Livornine garantivano infatti ampi privilegi fiscali, giudiziari e religiosi ai mercanti di ogni provenienza, con esplicite esenzioni per gli ebrei da numerose imposte, dalla giurisdizione dei tribunali cristiani e dall’obbligo del ghetto, che invece caratterizzava le altre città toscane¹⁰²⁸.

In questo contesto prese forma una vera e propria Nazione Ebraica, cioè una comunità dotata di autonomia istituzionale, normativa e giudiziaria, che si autogestiva tramite propri statuti e tribunali, conservando allo stesso tempo una profonda coesione interna. A Livorno giunsero inizialmente soprattutto ebrei sefarditi espulsi dalla Spagna nel 1492 e dal Portogallo nel 1497, spesso attraverso le rotte del Maghreb o del Levante. A essi si aggiunsero nei decenni successivi anche ebrei ashkenaziti provenienti dall’Italia settentrionale e dal mondo germanico, ebrei italiani e famiglie levantine, attive nel commercio con l’Impero Ottomano¹⁰²⁹.

La tolleranza medicea, tuttavia, non fu mai del tutto disinteressata: si trattava piuttosto di una strategia politico-economica di realpolitik, volta a favorire lo sviluppo portuale, il commercio marittimo e la concorrenza con i grandi scali mercantili come Venezia o Genova. La libertà concessa agli ebrei, compresa la possibilità di non essere costretti al battesimo, fu più un mezzo per attrarre capitale umano e finanziario che una manifestazione di tolleranza confessionale. A Livorno, infatti, non furono mai aperti ufficialmente un Monte di Pietà né un ghetto, proprio per lasciare spazio alla concorrenza ebraica al prestito e alla mediazione commerciale¹⁰³⁰. Nel XVII secolo, Livorno divenne così un centro cosmopolita, punto di riferimento per le reti mercantili ebraiche internazionali: da Amsterdam a Salonicco, da Tunisi a Londra, da Venezia a Costantinopoli¹⁰³¹. Gli ebrei livornesi fungevano da mediatori culturali e finanziari tra le economie cristiane e musulmane, tra l’Europa e il mondo levantino, tra il Nord e il Sud del Mediterraneo¹⁰³². La comunità contribuì in maniera decisiva alla crescita

¹⁰²⁸ TOAFF Renzo, *La nazione ebraica a Livorno e a Pisa (1591 – 1700)*, Firenze, Olschki editore, 1990, pp. 27-40

¹⁰²⁹ *ibidem*, p. 17.

¹⁰³⁰ *Ibid.*, p. 22.

¹⁰³¹ *Ibid.*, pp. 24-25.

¹⁰³² *Ibid.*

urbana, demografica ed economica della città, sviluppando un proprio sistema educativo (con scuole talmudiche e accademie rabbiniche), una rete assistenziale e un corpus giuridico autonomo. La loro posizione restò formalmente privilegiata fino al tardo Settecento, quando le riforme leopoldine e l'ascesa del pensiero illuminista iniziarono a mettere in discussione il sistema delle "nazioni" giuridicamente separate, anticipando le trasformazioni dell'età moderna.

Nel XVIII secolo la comunità ebraica di Livorno raggiunse il suo massimo sviluppo demografico, economico e culturale, attestandosi come una delle più importanti comunità sefardite del bacino mediterraneo¹⁰³³. Essa contava diverse migliaia di individui (tra i 4.000 e i 5.000 secondo le stime di metà secolo), ben inseriti nel tessuto urbano e coinvolti nelle principali attività portuali, creditizie, manifatturiere e di mediazione commerciale¹⁰³⁴. I mercanti ebrei livornesi operavano su scala transnazionale, con reti che si estendevano dal Nord Africa al Levante ottomano, dalle Fiandre ad Amsterdam, da Londra alle Americhe. Molti di essi fungevano da agenti commerciali, spedizionieri, banchieri, fornitori militari, commercianti di corallo (tra le attività più redditizie per la Nazione Ebraica livornese) e prodotti coloniali, contribuendo in modo essenziale alla proiezione internazionale del porto franco di Livorno¹⁰³⁵.

La struttura comunitaria, regolata da statuti e deliberazioni approvate dal potere granducale, si fondava su istituzioni fortemente articolate. Il governo della Nazione Ebraica era affidato ai Massari, affiancati da una rete di funzionari e commissioni competenti in materia giudiziaria, finanziaria, assistenziale e scolastica¹⁰³⁶. Esistevano tribunali interni, confraternite di mutuo soccorso, ospedali, casse pie, mense per i poveri, un servizio medico gratuito e un sistema educativo articolato su più livelli¹⁰³⁷. Oltre alla Talmud Torà, che forniva istruzione di base ai giovani, operavano a Livorno accademie rabbiniche private (yeshivot) che attiravano studenti da tutta Europa, e un'intensa produzione libraria, legata all'arte tipografica e alla circolazione di manoscritti¹⁰³⁸.

¹⁰³³ TOAFF Renzo, *La nazione ebraica a Livorno e a Pisa...*, op. cit. pp. 43-44.

¹⁰³⁴ Ibidem, p. 44.

¹⁰³⁵ Questa dinamica commerciale è ben analizzata nel lavoro di TRIVELLATO Francesca, *Il commercio interculturale...*, op. cit., pp. 137-176.

¹⁰³⁶ TOAFF Renzo, *La nazione ebraica a Livorno e a Pisa...*, op. cit. pp. 45-46.

¹⁰³⁷ Ibidem.

¹⁰³⁸ Ibid. pp. 46-47.

La sinagoga monumentale, ricostruita in forme grandiose nel 1742, simboleggiava il prestigio raggiunto dalla comunità¹⁰³⁹. Ma la tolleranza granducale – pur restando formalmente intatta – non impedì l’emergere di tensioni sia interne sia esterne. Sul piano interno si registrarono contrasti tra le famiglie mercantili più ricche e i ceti popolari, tra ebrei di origine sefardita e gruppi italiani o levantini, tra istanze ortodosse e fermenti laici o mistici¹⁰⁴⁰. Sul piano esterno, le pressioni delle autorità ecclesiastiche si fecero talora più insistenti, specie riguardo ai rapporti con i cristiani, alla pubblicazione di libri e alla gestione dell’assistenza ai convertiti¹⁰⁴¹.

Nonostante ciò, la condizione giuridica privilegiata della Nazione Ebraica livornese sopravvisse fino alle riforme leopoldine degli ultimi decenni del secolo, che ne segnarono l’inizio della trasformazione. Livorno rimase per tutto il Settecento un unicum nel panorama italiano ed europeo: un laboratorio di convivenza giuridica ed economica, un rifugio per le diaspore sefardite e una piattaforma di mobilità culturale e commerciale nel cuore del Mediterraneo¹⁰⁴². I paragrafi che seguono si propongono di raccontare, attraverso le richieste che i capi della Nazione Ebraica livornese presentarono alla corte di Napoli nel 1739, la vita quotidiana, le istituzioni, l’economia e le consuetudini di questa comunità, delineando al tempo stesso ciò che essa intendeva trapiantare nella formazione di una nuova collettività ebraica a Napoli.

a. Libertà personale e giurisdizione interna: il modello livornese come garanzia di autonomia

Uno dei temi centrali nelle richieste avanzate dagli ebrei livornesi alla corte napoletana nell’ottobre del 1739 fu la tutela della libertà personale e della giurisdizione interna della comunità. A Livorno, la Nazione ebraica disponeva di un’autonomia giurisdizionale estesa, con una propria giurisdizione civile e penale, esercitata dai Massari e da un tribunale interno. I Massari intervenivano non solo nelle controversie tra ebrei, ma anche nei procedimenti penali (tranne quelli che comportassero pene capitali o mutilazioni), e avevano la facoltà di irrogare

¹⁰³⁹ TOAFF Renzo, *La nazione ebraica a Livorno e a Pisa...*, op. cit. pp. 47-48.

¹⁰⁴⁰ *Ibidem*.

¹⁰⁴¹ *Ibid.*, pp. 48-49.

¹⁰⁴² *Ibid.*, p. 49.

pene pecuniarie, carcerarie e in certi casi corporali, oltre a risolvere cause attraverso arbitrato¹⁰⁴³.

Le suppliche chiedevano esplicitamente il riconoscimento di un salvo condotto generale (art. 2), che proteggesse gli ebrei da arresti o sequestri per debiti contratti in altre località prima del trasferimento nel Regno. A Livorno, questa protezione era effettiva: le autorità non potevano arrestare un ebreo senza informare i Massari, che spesso intervenivano come mediatori o garanti. La prassi consolidata prevedeva una cooperazione tra giustizia granducale e tribunale comunitario¹⁰⁴⁴

Si invocava inoltre la protezione regia contro inquisitori, ufficiali ecclesiastici e funzionari doganali (artt. 3, 10–11¹⁰⁴⁵), sulla scorta del modello livornese che garantiva agli ebrei non solo l'immunità da giurisdizioni estranee, ma anche la protezione contro perquisizioni arbitrarie, sequestri e ingerenze del clero.

In linea con la tradizione della Nazione Ebraica di Livorno, i richiedenti domandavano che ogni ebreo potesse essere giudicato esclusivamente dai Massari della propria nazione e non da tribunali esterni, salvo casi gravi o penali (artt. 25, 34¹⁰⁴⁶). I giuramenti degli ebrei a Livorno venivano prestati secondo il loro rito, e la normativa comunitaria ne prevedeva la regolamentazione interna, in modo da evitare interpretazioni discriminatorie da parte dei tribunali cristiani¹⁰⁴⁷. Questa richiesta rifletteva una lunga esperienza di autonomia giudiziaria esercitata a Livorno fin dal XVII secolo, dove la comunità era dotata di un tribunale interno per le cause civili e commerciali, autorizzato dai granduchi di Toscana. Tuttavia, nonostante l'ampia autonomia, esistevano limiti imposti dalla giurisdizione granducale: le cause che coinvolgevano cristiani, ebrei stranieri o interessi fiscali del Granduca uscivano dalla competenza del tribunale ebraico. Inoltre, in caso di conflitto di giurisdizione, l'ultima parola spettava ai tribunali toscani¹⁰⁴⁸.

Come ricordava R. Toaff, la possibilità di risolvere le controversie "all'interno della Nazione" senza ricorrere ai tribunali cristiani rappresentava uno degli elementi centrali dell'identità giuridica e della coesione della comunità ebraica livornese¹⁰⁴⁹. L'arbitrato –

¹⁰⁴³ TOAFF Renzo, *La nazione ebraica a Livorno e a Pisa...*, op. cit. pp. 206-228.

¹⁰⁴⁴ Ibidem, pp. 207-211.

¹⁰⁴⁵ ASN/ME f. 4400 n. 15.

¹⁰⁴⁶ Ibidem.

¹⁰⁴⁷ Ibid., 213-214.

¹⁰⁴⁸ Ibid., pp. 212, 235.

¹⁰⁴⁹ Ibid., pp. 45–46, 145.

condotto da rabbini, notabili o dagli stessi Massari – costituiva la modalità privilegiata per dirimere le controversie civili, familiari e anche commerciali.

Particolarmente significativa era anche la richiesta (art. 26¹⁰⁵⁰) di non sottrarre né battezzare i minori ebrei senza l'esplicito consenso dei genitori e dei Massari, in chiaro contrasto con la pratica romana della Casa dei Catecumeni, istituzione fondata nel 1543 da papa Paolo III per favorire la conversione di ebrei e altri "infedeli", spesso con metodi coercitivi¹⁰⁵¹. A Livorno, sebbene non mancarono pressioni missionarie, la libertà religiosa era garantita dal bando mediceo, e casi di conversioni forzate erano estremamente rari e mal tollerati dalla stessa autorità civile.

Infine, l'articolo 41 invocava una tutela collettiva per la comunità, chiedendo che – in caso di offese o molestie – i responsabili venissero puniti secondo la giustizia del Regno, mentre i membri della Nazione restavano esenti da responsabilità collettive. Anche questo principio era mutuato dal diritto consuetudinario livornese, che proteggeva l'ordine pubblico ebraico come parte integrante del buon funzionamento del porto franco.

Il quadro che emerge da queste richieste è quello di una comunità che intende trasferire a Napoli non solo famiglie e capitali, ma soprattutto un modello consolidato di autogoverno giuridico, fondato sull'esperienza livornese. La giurisdizione autonoma e la protezione contro ingerenze ecclesiastiche erano considerate condizioni imprescindibili per una presenza stabile e sicura nel Regno di Napoli.

b. Spazio urbano, abitazioni e sinagoga: il rifiuto del ghetto e la centralità della visibilità ebraica

Tra i temi più rilevanti nelle richieste presentate dagli ebrei livornesi alla corte napoletana nel 1739 figurava la libertà di insediamento urbano. Nei capitoli 5, 6, 9 e 12 si chiedeva esplicitamente che gli ebrei potessero abitare liberamente in ogni quartiere della città, affittando o acquistando case a proprio piacimento, senza essere confinati in uno spazio

¹⁰⁵⁰ ASN/ME f. 4400 n. 15.

¹⁰⁵¹ La Casa dei Catecumeni e dei Neofiti era il fulcro della politica conversionistica della Controriforma. Destinata a ospitare e istruire ebrei, musulmani e altri non cristiani, registrò dal 1614 al 1797 circa 1.958 conversioni ebraiche (contro 1.086 di musulmani). Gli ebrei, oltre a essere i principali destinatari, erano anche obbligati a finanziare l'istituto, rendendolo uno strumento di pressione e assimilazione forzata della comunità ebraica romana, vd. CAFFIERO Marina, « I diritti degli ebrei. La rivendicazione della comunità romana alle soglie della rivoluzione », *Diversità e minoranze nel Settecento*, a cura di FORMICA Marina e POSTIGLIOLA Alberto, Roma, Biblioteca de XVIII secolo, vol. 4, 2006 p. 161.

separato o soggetti a vincoli di segregazione¹⁰⁵². Questa posizione era in netta contrapposizione rispetto al modello del ghetto, largamente diffuso nell'Italia centro-settentrionale e sostenuto da molte autorità ecclesiastiche.

Il rifiuto di un insediamento forzato si radicava nell'esperienza livornese, dove – fin dalla fondazione della comunità – gli ebrei non erano mai stati costretti a vivere in un ghetto. Come documenta Toaff, Livorno rappresentava una “anomalia felice” nello spazio italiano ed europeo: un luogo in cui la Nazione Ebraica aveva potuto svilupparsi in piena visibilità, integrandosi nelle dinamiche urbane senza subire clausole di separazione spaziale o simbolica¹⁰⁵³. Nel 1645, su 207 nuclei familiari ebraici, ben 137 vivevano fuori dalle aree “consigliate” alla minoranza, con botteghe e abitazioni distribuite in oltre venti vie della città. La toponomastica stessa – via della Sinagoga, via degli Ebrei, via del Casone – attestava la piena integrazione ebraica nel tessuto urbano¹⁰⁵⁴.

A Napoli, invece, tra il 1742-43 e il 1745, si discusse più volte della possibilità di segregare gli ebrei reintegrati, anche se alla fine si preferì procedere direttamente all'espulsione (1746-47). La comunità reintegrata aveva tentato, seguendo l'esempio livornese, di stabilirsi in zone centrali della città, affittando case da nobili e mercanti cristiani (talvolta ostili) nei quartieri del Pendino, del Porto e presso via Toledo. Le richieste del 1739 miravano a prevenire ogni futura forma di ghettizzazione, riaffermando la volontà di una presenza ebraica urbana pienamente legittimata e distribuita.

Un altro punto fondamentale riguardava la sinagoga. All'articolo 14 si chiedeva che fosse concessa la possibilità di costruirla pubblicamente accessibile, visibile e decorosa, secondo le disponibilità della comunità. Anche qui il modello di riferimento era quello livornese: la grande sinagoga della Nazione, situata in posizione centrale e ricostruita in forma monumentale nel 1742, era non solo un luogo di culto, ma anche uno spazio identitario e comunitario essenziale, simbolo di dignità e appartenenza. L'edificio, collocato nel cuore della città, si distingueva per la sua ampiezza, per la divisione tra sezione maschile e matroneo, per l'arredo raffinato e per la compresenza di funzioni rituali, educative e amministrative. Come osserva L. Frattarelli Fischer, la sinagoga livornese, costruita con il permesso esplicito delle autorità civili, rappresentava una vera e propria “casa della comunità”, espressione concreta

¹⁰⁵² ASN/ME f. 4400 n. 15

¹⁰⁵³ TOAFF Renzo, *La nazione ebraica a Livorno e a Pisa...*, op. cit., pp. 137–139, 145.

¹⁰⁵⁴ Ibidem, pp. 137-138.

della libertà religiosa e della piena partecipazione urbana della Nazione Ebraica a conferma del pieno riconoscimento istituzionale della Nazione come copro distinto e protetto¹⁰⁵⁵.

La sua ricostruzione nel 1742 fu un segnale esplicito di stabilità e legittimità, a differenza di quanto avveniva in molte città italiane dove gli ebrei erano costretti a praticare il culto in case nascoste o in edifici modesti. La visibilità urbana della sinagoga simboleggiava, a Livorno, la pari dignità della Nazione Ebraica nella vita civile e religiosa della città¹⁰⁵⁶. La richiesta napoletana rifletteva quindi il desiderio di non dover ricorrere a oratori nascosti o “case adibite a culto” come avveniva spesso in altri contesti della penisola.

Inoltre, la visibilità ebraica nello spazio urbano di Livorno non si limitava all’assenza di un ghetto formale, ma si rifletteva anche nella significativa proprietà immobiliare detenuta da membri della Nazione. Diversi ebrei possedevano case in zone centrali e strategiche della città, spesso affittate anche a cristiani, secondo una logica di integrazione economica e di prestigio sociale¹⁰⁵⁷. La libertà di acquistare immobili, riconosciuta sin dalle prime concessioni medicee, rappresentava una forma di radicamento duraturo e un’espressione concreta del riconoscimento politico della comunità. Parallelamente, alcune aree abitate prevalentemente da ebrei – pur senza essere formalmente delimitate – venivano identificate nella toponomastica o nell’uso comune come “quartiere ebraico”, non in senso di segregazione ma come spazio riconoscibile e legittimato all’interno del tessuto cittadino¹⁰⁵⁸. Questa coesistenza tra proprietà privata, presenza visibile e libertà di insediamento rappresentava un modello alternativo rispetto al confinamento ghettuale e ne rovesciava le logiche simboliche e spaziali.

Nel complesso, la comunità livornese che si proponeva per l’insediamento nel Regno di Napoli non intendeva accettare una condizione marginale o clandestina: essa avanzava un modello abitativo, architettonico e urbano di ebraismo visibile, integrato e protetto, coerente con l’identità diasporica sefardita e con l’esperienza del porto franco toscano.

A rafforzare questa prospettiva, si può ricordare che l’insediamento ebraico livornese si era costruito proprio intorno alla sinagoga e alla sua visibilità: l’edificio era parte integrante del paesaggio urbano e “rappresentava l’elemento centrale e aggregatore della vita della Nazione Ebraica”¹⁰⁵⁹. La sua presenza monumentale e riconoscibile non era solo tollerata ma valorizzata, in coerenza con una politica di riconoscimento pubblico della comunità. Questo modello, che

¹⁰⁵⁵ FRATTARELLI FISCHER Lucia, *Vivere fuori dal ghetto...*, op. cit., p. 146.

¹⁰⁵⁶ IBIDEM, pp. 134-135.

¹⁰⁵⁷ Ibid., pp. 194-199.

¹⁰⁵⁸ Ibid., pp. 204-206

¹⁰⁵⁹ TOAFF Renzo, *La nazione ebraica a Livorno e a Pisa...*, op. cit., 140.

presupponeva un'interazione continua tra spazio urbano e spazio ebraico, fu alla base delle rivendicazioni rivolte alla corte napoletana nel 1739, che non volevano una semplice tolleranza, ma un riconoscimento pieno e visibile nello scenario cittadino.

c. La dote matrimoniale tra protezione, mobilità e diritto comunitario

Un aspetto di primaria importanza nelle richieste avanzate dagli ebrei livornesi alla corte napoletana nell'ottobre del 1739 riguarda la tutela della dote matrimoniale, elemento cardine delle strategie familiari e patrimoniali della Nazione Ebraica. Nell'articolo XIV delle loro suppliche, i capi della comunità chiesero espressamente che «le doti delle loro mogli siano anteriori a qualunque altro debito, eccetto le gabelle e la prigione di casa» e che «quelle doti non siano soggette a gabella, tanto per quelle contrattate fuori dello Stato, come per quelle si contratteranno in appresso»¹⁰⁶⁰.

Tale richiesta, che riproduceva quanto già garantito dalla prassi toscana, mirava a preservare la funzione protettiva e inalienabile della dote, evitando che eventuali debiti del marito, fallimenti o procedimenti esecutivi potessero comprometterne l'integrità. La risposta napoletana accolse la clausola solo parzialmente, subordinando la priorità delle doti al rispetto dei crediti anteriori, «sul riflesso che altrimenti potrebbero frustare sottovelo di dote i loro creditori», ovvero per scongiurare la simulazione di attribuzioni dotali finalizzate a sottrarre beni al soddisfacimento dei debiti¹⁰⁶¹.

Nella Livorno settecentesca, la dote non era soltanto una quota patrimoniale trasferita alla sposa, ma un istituto articolato, disciplinato tanto dal diritto rabbinico quanto dalle Haskamot¹⁰⁶² comunitarie e dalle consuetudini locali. Il contratto di matrimonio prevedeva due componenti fondamentali: la dote propriamente detta, conferita dalla famiglia della sposa, e la controdotte (tosefeth), promessa o versata dal marito come integrazione, garanzia o capitale di sostegno. Come ricorda A. Milano, i patti dotali e patrimoniali venivano fissati nel contratto di fidanzamento e poi incorporati nella kethubah; il documento specificava le somme dovute, le modalità di gestione e le condizioni di restituzione in caso di morte, divorzio o ripudio della

¹⁰⁶⁰ ASN/ME f. 4400 n. 12, Sedute della Conferenza di Commercio, 14 e 21 ottobre 1739.

¹⁰⁶¹ Ibidem.

¹⁰⁶² Le Haskamot erano ordinanze e regolamenti interni approvati dall'assemblea della Nazione ebraica e dal Ma'amad, volti a disciplinare vita comunitaria, rapporti economici e istituti religiosi; a Livorno avevano valore normativo riconosciuto anche dalle autorità granducali, vd. Moshe Carmilly-Weinberger, "Haskamah" 2018, <https://www.jewishvirtuallibrary.org/haskamah>

moglie, stabilendo che «le somme dotali dovessero essere amministrate o restituite in favore della moglie o dei suoi eredi, secondo le norme consuetudinarie ebraiche»¹⁰⁶³. Questi patti non avevano un valore meramente privato, ma venivano letti e annunciati pubblicamente durante la cerimonia di fidanzamento, alla presenza dei rabbini, dei testimoni e delle famiglie. La pubblicità del contratto, che precedeva di settimane le nozze vere e proprie, serviva a conferire alla dote un carattere solenne e opponibile a terzi, garantendo che le obbligazioni patrimoniali fossero riconosciute dalla comunità e tutelate anche in caso di contenzioso¹⁰⁶⁴.

Qualora il marito convolasse a seconde nozze, le Haskamot livornesi prevedevano che la dote della prima moglie fosse custodita e fatta fruttare dai Deputati della Scola e dal Ma'amad, a beneficio della vedova o dei figli, affinché il nuovo matrimonio non ne compromettesse i diritti¹⁰⁶⁵. In questi casi, oltre alla custodia materiale della dote, il Ma'amad disponeva che le somme fossero registrate nei libri della comunità, con rendiconti periodici obbligatori da parte dei Deputati della Scola. Tale sistema di registrazione e verifica impediva appropriazioni indebite e assicurava che i fondi dotali rimanessero disponibili per la vedova o i suoi eredi, preservando così la funzione protettiva dell'istituto¹⁰⁶⁶.

Questa struttura dotale rivela un duplice significato. Da un lato, la dote fungeva da meccanismo di protezione economica per le donne, garantendo loro una quota patrimoniale sottratta ai rischi delle attività mercantili o alle vicissitudini coniugali. Dall'altro, essa rappresentava uno strumento di stabilizzazione delle relazioni tra famiglie mercantili, favorendo alleanze, trasmissioni patrimoniali e reinvestimenti all'interno della rete sefardita livornese. Non di rado, le doti venivano composte non solo in denaro, ma anche in merci, gioielli, crediti o partecipazioni in società, a conferma della loro funzione di leva economica e non meramente domestica. In questo contesto, la richiesta del 1739 di riconoscere la priorità delle doti e l'esenzione da gabelle rifletteva la volontà degli ebrei livornesi di trasferire nel Regno di Napoli un sistema giuridico e patrimoniale collaudato, nel quale la dote era al contempo garanzia di stabilità sociale e strumento di mobilità economica.

Un ulteriore elemento da considerare riguarda la gestione comunitaria delle controversie dotali. A Livorno le dispute relative alle doti – dal ritardo nei pagamenti alle restituzioni in caso di vedovanza – erano giudicate prioritariamente dal tribunale interno della Nazione, con i

¹⁰⁶³ MILANO Attilio, « Costumanze, spassi e correttivi fra gli Ebrei della Livorno che fu », *La Rassegna Mensile Di Israel*, 33(2/3), 1967, p. 98.

¹⁰⁶⁴ Ibidem.

¹⁰⁶⁵ Ibidem, p. 104-105.

¹⁰⁶⁶ Ibidem.

Massari o arbitri rabbinici chiamati a decidere secondo il diritto ebraico e le consuetudini locali¹⁰⁶⁷.

In caso di mariti inadempienti o ritardatari nel pagamento della dote o della tosefeth, i Massari potevano imporre non solo pene pecuniarie, ma anche correttivi rituali, come la sospensione dai seggi sinagogali o l'esclusione temporanea da onori comunitari. Questi strumenti disciplinari, sanciti dalle Haskamot, rafforzavano l'efficacia delle decisioni del tribunale interno e tutelavano l'interesse della moglie e della sua famiglia¹⁰⁶⁸.

Questa centralizzazione giurisdizionale, coerente con l'ampia autonomia della comunità, assicurava che le doti, pur inserite nel circuito economico livornese, restassero regolate da norme e valori ebraici, riducendo il rischio di espropriazioni o di decisioni sfavorevoli da parte dei tribunali cristiani. In tal modo, la dote si configura come un nodo essenziale del sistema giuridico e socioeconomico livornese, la cui trasposizione a Napoli era percepita come condizione imprescindibile per garantire continuità e sicurezza alle famiglie della Nazione.

d. Attività economiche, licenze e protezione commerciale: continuità mercantile e aspirazione a un porto aperto

Le richieste relative alla libertà di commercio e alla tutela economica rispecchiano fedelmente il ruolo che gli ebrei svolgevano a Livorno come mediatori e operatori internazionali. Negli artt. 1, 7, 13, 22, 23 e 27, i supplicanti chiedevano il diritto di esercitare liberamente il commercio all'ingrosso e al dettaglio, sia all'interno che all'esterno del Regno, importando e vendendo merci provenienti da ogni parte del mondo, comprese quelle d'oltremare¹⁰⁶⁹. Si richiedeva di esonerare gli ebrei da imposte straordinarie, da dazi ingiustificati e da qualunque forma di licenza discriminatoria. Queste domande riprendevano un sistema già consolidato a Livorno, dove, grazie allo statuto di porto franco e alle reti diasporiche sefardite, gli ebrei avevano sperimentato una condizione di piena integrazione mercantile e fiscale¹⁰⁷⁰.

¹⁰⁶⁷ MILANO Attilio, « Costumanze, spassi e correttivi fra gli Ebrei della Livorno che fu... », op. cit., pp. 108-109.

¹⁰⁶⁸ Ibidem.

¹⁰⁶⁹ ASN/ME f. 4400 n. 15

¹⁰⁷⁰ TRIVELLATO Francesca, *Il commercio interculturale...*, op. cit., pp. 65-98.

Queste domande riflettevano l'identità storica della Nazione Ebraica livornese, formata da mercanti sefarditi, ashkenaziti e levantini che, fin dalla fine del XVI secolo, avevano trovato a Livorno un contesto ideale per operare come intermediari nei traffici mediterranei e transatlantici. Il porto franco, istituito dal granduca Ferdinando I, garantiva agli ebrei libertà di commercio, neutralità fiscale e protezione giuridica, permettendo loro di acquistare e vendere spezie, tessuti, metalli, pietre preziose, libri, tabacco, cacao e zucchero, in piena concorrenza con i cristiani e senza le restrizioni imposte altrove.

I richiedenti livornesi volevano replicare questo modello a Napoli, nella speranza che la città potesse trasformarsi in nuovo snodo portuale della diaspora sefardita, con condizioni simili a quelle toscane. Si chiedeva ad esempio di evitare restrizioni corporative, come quelle imposte dagli "universitari" napoletani ai forestieri, e di poter aprire botteghe, fondaci, magazzini, negozi e laboratori, sia al dettaglio che all'ingrosso (artt. 13, 22)¹⁰⁷¹. "Questa struttura non si limitava alle franchigie fiscali, ma includeva un inquadramento corporativo che assicurava protezione giuridica e pari condizioni concorrenziali¹⁰⁷².

Nel quadro delle richieste vi erano anche misure specifiche per la protezione contro la concorrenza sleale o la persecuzione fiscale: si invocava il diritto di esportare capitali e beni in caso di espulsione futura (art. 31), e di essere risarciti per eventuali danni o violenze subite (art. 33). Questo tipo di clausole rifletteva la consapevolezza – maturata anche a Livorno – che la sicurezza economica fosse inseparabile dalla sicurezza giuridica: senza garanzie stabili e regole chiare, la mobilità mercantile diventava un rischio.

Gli ebrei livornesi non chiedevano solo permessi di lavoro, ma avanzavano una vera e propria visione economica: un'idea di ebraismo integrato nella vita produttiva del Regno, capace di contribuire allo sviluppo commerciale e finanziario di Napoli. Come ricordava Renzo Toaff, la forza della comunità livornese stava nella sua vocazione internazionale, nella rete diasporica che la collegava a Londra, Amsterdam, Tunisi, Smirne e il Nuovo Mondo, e nella sua capacità di operare al crocevia tra culture, lingue e mercati¹⁰⁷³. Un simile modello di reti composite, come mostrano le corrispondenze della Ergas & Silvera¹⁰⁷⁴, si voleva riprodurre anche nel Regno di Napoli.

¹⁰⁷¹ ASN/ME f. 4400 n. 15.

¹⁰⁷² Gli ebrei a Livorno erano inquadrati in una corporazione che garantiva privilegi e protezione, che la storica F. Trivellato ha definito *Cosmopolitismo corporativo*, modello che volevano trasporre a Napoli, vd. TRIVELLATO Francesca, *Il commercio interculturale...*, op. cit., pp. 99-136.

¹⁰⁷³ TOAFF Renzo, *La nazione ebrea a Livorno e a Pisa...*, op. cit., pp. 78-81, 90-92, 126-128.

¹⁰⁷⁴ TRIVELLATO Francesca, *Il commercio interculturale...*, op. cit., pp. 257-290.

La visione economica avanzata dagli ebrei livornesi si estendeva anche alla valorizzazione delle professioni liberali e delle competenze specialistiche come strumenti d'integrazione e sviluppo. Non è un caso che Livorno, già dalla fine del Cinquecento, avesse accolto medici di origine marrana come Elia Montalto de Luna, Estevão Rodrigues de Castro e Antonio Rodrigo de Fonseca, che raggiunsero posizioni di rilievo nelle università di Pisa e Padova o presso le corti europee¹⁰⁷⁵. Queste figure incarnavano un ideale ebraico di mobilità intellettuale e professionale, complementare alla mobilità mercantile: esse contribuirono a consolidare la reputazione degli ebrei livornesi come agenti di scambio non solo commerciale, ma anche culturale e scientifico.

A questa visione si affiancava un'esigenza giuridica: quella di poter disporre di un'autonomia interna anche in ambito legale, come avveniva a Livorno attraverso la Cancelleria della Nazione. Pur esclusi dalla professione notarile e dalla laurea in diritto (che includeva lo studio del diritto canonico), gli ebrei livornesi si erano dotati di procuratori interni e strutture comunitarie che garantivano la possibilità di stipulare atti giuridici validi e riconosciuti anche dalle autorità toscane¹⁰⁷⁶. Le richieste alla corte napoletana riflettevano questa esperienza: si chiedeva infatti di mantenere la propria giurisdizione interna e la possibilità di rappresentanza legale comunitaria. Anche in questo, la protezione commerciale era inseparabile da quella giuridica¹⁰⁷⁷.

Un ruolo centrale riguardava anche la valorizzazione di industrie strategiche, come quella del corallo, che nel Seicento e Settecento rappresentava una delle principali attività produttive ed esportative della Nazione Ebraica¹⁰⁷⁸. Famiglie come i Sulema investirono capitali considerevoli nella lavorazione e commercializzazione del corallo, destinato principalmente all'India tramite la rete della East India Company¹⁰⁷⁹. Livorno divenne così un hub manifatturiero e commerciale al crocevia tra Marsiglia, Londra e l'Oriente, confermando la capacità della diaspora sefardita di operare su scala globale. L'aspirazione di replicare a Napoli un simile modello produttivo implicava quindi non solo libertà di commercio, ma anche riconoscimento e promozione delle competenze industriali e artigianali della comunità ebraica.

¹⁰⁷⁵ TRIVELLATO Francesca, *Il commercio interculturale...*, op. cit., pp. 383-385.

¹⁰⁷⁶ Ibidem, pp. 386-387.

¹⁰⁷⁷ Ibidem, pp. 207-215. Questa richiesta trovava un precedente nell'organizzazione livornese, dove procuratori e organi comunitari assicuravano una rappresentanza legale autonoma.

¹⁰⁷⁸ Ibidem, pp. 295-330.

¹⁰⁷⁹ TOAFF Renzo, *La nazione ebrea a Livorno e a Pisa...*, op. cit., pp. 388-389.

L'esperienza livornese testimoniava inoltre una partecipazione diretta della Nazione Ebraica alla gestione di settori strategici della vita urbana, attraverso appalti per la fornitura di carta, acquavite, carbone e legna. Gli ebrei livornesi dimostravano così non solo capacità mercantile, ma anche una piena affidabilità amministrativa. A ciò si affiancava un ruolo centrale nel sistema creditizio: i banchi di prestito ebraici, come quello unito dei Cordovero e dei Sulema, operavano con tassi calmierati e meccanismi mutualistici, integrando principi di giustizia ebraica con quelli dei Monti di Pietà cristiani¹⁰⁸⁰. Anche in questo ambito, le richieste livornesi a Napoli non si limitavano alla libertà d'intraprendere, ma ambivano a riconoscimenti istituzionali per un'economia comunitaria solidale, regolata, e capace di sostenere lo sviluppo urbano.

In modo ancor più controverso ma significativo, gli ebrei livornesi partecipavano alle dinamiche del mercato schiavile, sia come acquirenti – autorizzati dalla Livornina al possesso di schiavi musulmani – sia come intermediari nel riscatto di prigionieri cristiani in Barberia¹⁰⁸¹. A conferma della rilevanza economica di tale istituto, gli ebrei livornesi, nelle trattative del 1739, richiesero esplicitamente che, in caso di conversione al cristianesimo di uno schiavo, il padrone ebreo non ne perdesse il possesso o almeno fosse risarcito del suo valore (art. XXVII)¹⁰⁸². La clausola mirava a tutelare gli investimenti compiuti nell'acquisto degli schiavi e si fondava su precedenti concessioni storiche già riconosciute, come ricordava il conte di Prades, che menzionava simili garanzie accordate in passato "in fiducia"¹⁰⁸³.

Figure come Moisé Sansone gestivano operazioni su larga scala, e la comunità si rendeva parte attiva nella liberazione di schiavi tramite reti fiduciarie con Venezia, Tunisi, l'Olanda¹⁰⁸⁴. Questa duplice posizione – di partecipazione al sistema e di assistenza ai prigionieri – conferma il ruolo della Nazione Ebraica come agente economico dotato di potere, mobilità e responsabilità. La richiesta di stabilirsi a Napoli portava con sé non solo istanze commerciali, ma l'aspirazione a ricreare uno spazio diasporico in grado di interagire con l'intero bacino mediterraneo, assumendo anche funzioni politiche e morali.

¹⁰⁸⁰ TOAFF Renzo, *La nazione ebraica a Livorno e a Pisa...*, op. cit., pp. 391-396.

¹⁰⁸¹ KAISER Wolfgang (dir.), *Le commerce des captifs. Les intermédiaires dans l'échange et le rachat des prisonniers en Méditerranée, XVe-XVIIIe siècle*, Collection de l'Ecole française de Rome, 406, 2008.

¹⁰⁸² ASN/ME f. 4400 n. 15

¹⁰⁸³ Ibidem.

¹⁰⁸⁴ TOAFF Renzo, *La nazione ebraica a Livorno e a Pisa...*, op. cit., pp. 397-400.

e. Vita religiosa e istituzioni comunitarie: macello, sepoltura e calendario sotto tutela statale

Gli artt. 15–19 delle richieste non descrivono solo esigenze rituali, ma delineano un modello comunitario già consolidato a Livorno, dove il macello rituale, i cimiteri, il calendario e le cerimonie religiose erano presidi di identità e coesione. Attraverso queste clausole, i capi comunitari intendevano esportare a Napoli non solo pratiche liturgiche, ma intere istituzioni che, nella città toscana, avevano garantito stabilità e prestigio, dove la pratica del culto e la gestione delle strutture religiose erano considerate presidi fondamentali dell'identità e dell'autonomia ebraica.

In primo luogo, si chiedeva che fosse garantita la possibilità di macellare secondo il rito mosaico (art. 17)¹⁰⁸⁵, senza interferenze da parte di funzionari cristiani e con la facoltà di vendere le carni sia agli ebrei che ai non ebrei. A Livorno, come documenta Toaff, il macello rituale (shechitah) era amministrato direttamente dalla comunità attraverso i propri gabbaim e deputati, con l'imposizione di una tassa di quattro quattrini alla libbra su carni di vitella, montone e manzo, mentre pollame e pesce erano tassati a parte¹⁰⁸⁶. Non si trattava solo di un'esigenza religiosa, ma anche di un'importante fonte di reddito e di coesione comunitaria: la possibilità di consumare carne kasher pubblicamente, e persino di venderla ai non ebrei, sanciva un livello di libertà che gli ebrei chiedevano di veder garantito anche nel Regno di Napoli.

Analogamente, per i cimiteri (art. 18)¹⁰⁸⁷, la comunità livornese, dopo decenni di ostacoli dovuti alle pressioni ecclesiastiche, aveva ottenuto aree autonome (prima presso la Via Pompilia, poi alla Via del Corallo) dove i riti funebri erano regolati dalla Hevrah Kadishah e da confraternite caritative, secondo usi che garantivano il rispetto del morto e il decoro del trasporto funebre¹⁰⁸⁸.

Oltre a queste istituzioni di carattere pubblico, la vita spirituale ebraica era scandita da riti privati e familiari che affondavano le radici nella tradizione biblica e rabbinica. La circoncisione (brit milah), che segna l'ingresso del maschio nella vita religiosa e sociale, e i riti funebri, che assicurano memoria e continuità alla persona defunta, si intrecciavano con la

¹⁰⁸⁵ ASN/ME f. 4400 n. 15

¹⁰⁸⁶ Toaff Renzo, *La nazione ebraica a Livorno e a Pisa...*, op. cit., p. 309.

¹⁰⁸⁷ ASN/ME f. 4400 n. 15

¹⁰⁸⁸ Queste confraternite non solo organizzavano i funerali, ma provvedevano anche alle cure mediche gratuite per i poveri distribuendo inoltre vestiti e doti alle famiglie bisognose, vd. TOAFF Renzo, *La nazione ebraica a Livorno e a Pisa...*, op. cit., pp. 303-305.

scansione del tempo liturgico collettivo¹⁰⁸⁹. Secondo la Haskamah¹⁰⁹⁰ 15 del 1655, la comunità livornese regolava scrupolosamente anche le modalità di queste cerimonie, dalla proclamazione dei nomi nella sinagoga fino ai banchetti e alle offerte pubbliche¹⁰⁹¹. Pratiche come lo *Jahrzeit*, l'anniversario della morte di un familiare, o la recitazione del *Kaddish* (preghiera dei defunti) erano strumenti per rafforzare il legame tra vivi e morti, mantenendo viva un'eredità spirituale e morale che si intrecciava con il calendario festivo.

Il riconoscimento e la pubblica visibilità del calendario religioso erano infatti un'altra priorità nelle richieste livornesi (artt. 15–16)¹⁰⁹²: si chiedeva l'esenzione dal lavoro e dalle comparizioni giudiziarie nei giorni di sabato e nelle principali festività ebraiche, nonché il diritto di pubblicare annualmente il proprio calendario festivo per notificarlo alle autorità civili e ai cristiani con cui gli ebrei avevano rapporti commerciali. A Livorno, nonostante occasionali tensioni, la diffusione del calendario ebraico era accettata e regolata dai Massari e dalle autorità, evitando conflitti e garantendo la possibilità di vivere il tempo sacro senza ricorrere a stratagemmi di clandestinità¹⁰⁹³

Infine, l'art. 19 tutelava il diritto di possedere e utilizzare libri di preghiera, rotoli della Torah, arredi sinagogali e altri oggetti rituali, senza timore di confisca o censura¹⁰⁹⁴. La comunità livornese, che fin dal XVII secolo era divenuta uno dei centri principali dell'editoria

¹⁰⁸⁹ Le radici bibliche e antropologiche di queste pratiche sono complesse e meritano un breve approfondimento. La circoncisione, sancita come segno del patto tra Dio e Abramo (Genesi 17) e praticata l'ottavo giorno dopo la nascita (Genesi 21,4), rappresentava non solo un atto religioso, ma anche un ingresso sociale del neonato maschio nella collettività. Nella maggior parte delle culture etnologiche la circoncisione segna il passaggio all'età adulta; colpisce, dunque, che nel contesto ebraico biblico avvenga in età neonatale, pur esistendo riferimenti che la associano a momenti di transizione come il matrimonio (Genesi 34; Esodo 4,24-26). Erodoto (II,104) ne ricorda l'origine egiziana, diffusa poi tra Siri di Palestina e altri popoli caucasici. Quanto ai riti funebri, le Scritture offrono indicazioni limitate, forse per distinguersi dalle culture circostanti, dove il culto dei morti, in particolare di re e antenati, era centrale. Le descrizioni bibliche (Genesi 23; Salmi vari) mostrano un legame stretto tra la memoria dei defunti, la discendenza e il possesso della terra: la mancanza di eredi minaccia la condizione stessa del morto, privandolo della continuità rituale. L'aldilà biblico appare sfumato, privo di una dottrina di ricompensa o punizione post-mortem, e spesso descritto come un regno d'ombre. La necromanzia, pur menzionata, è condannata (Deuteronomio 18,10-12). Nel Levitico (cc. 11–16), la morte è trattata come fonte di impurità, in un sistema che contrappone puro e impuro, e che si estende anche alla sfera sessuale e alimentare. Toaff ricorda come a Livorno le confraternite, in particolare la Chevra di Ba'alè Teshuvà e la Chevra di Ghemilut Chassadim, regolassero con rigore tanto la circoncisione quanto i funerali, garantendo dignità rituale e protezione comunitaria, in un contesto dove i cimiteri ebraici erano vigilati e gestiti senza interferenze cristiane (Toaff Renzo, *La nazione ebrea a Livorno e a Pisa...*, op. cit., pp. 299–304).

¹⁰⁹⁰ L'haskamah è un *imprimatur*, un'autorizzazione a stampare un'opera concessa dai rabbini (WIGODER G., *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, op. cit., p. 435).

¹⁰⁹¹ Queste norme riguardavano anche le Yeshivot, la gestione del lutto pubblico e la proibizione di disturbare la quiete cittadina durante le celebrazioni. Ibidem, pp. 286-287.

¹⁰⁹² ASN/ME f. 4400 n. 15.

¹⁰⁹³ TOAFF Renzo, *La nazione ebrea a Livorno e a Pisa...*, op. cit., pp. 155-160, 284-285.

¹⁰⁹⁴ ASN/ME f. 4400 n. 15.

ebraica in Europa occidentale, aveva ottenuto privilegi per l'importazione e la stampa di testi religiosi, considerati essenziali non solo per la liturgia ma per la sopravvivenza culturale stessa della Nazione Ebraica¹⁰⁹⁵.

Nel loro insieme, queste richieste rivelano la volontà di trasferire a Napoli non solo famiglie e capitali, ma anche un articolato sistema di norme e strutture che garantiva agli ebrei la possibilità di vivere una vita religiosa e comunitaria pienamente riconosciuta e regolata. La protezione del macello, del cimitero, del calendario e della liturgia – tutte istituzioni radicate nell'esperienza livornese – era percepita come condizione imprescindibile per la stabilità e la sopravvivenza della comunità ebraica in un contesto, come quello napoletano, dove il confine tra tolleranza e repressione rimaneva fragile.

f. Educazione, cultura e mobilità giovanile: trasferire un modello formativo e diasporico

Sebbene le richieste presentate alla corte napoletana nel 1739 non contengano esplicite richieste dedicate all'educazione, alcuni articoli sottintendono l'esistenza di una struttura scolastica, culturale e formativa consolidata, che gli ebrei livornesi desideravano ricostruire a Napoli. In particolare, l'art. 24 richiedeva che fosse loro permesso ornare i propri Massari, giudici e funzionari comunitari secondo le consuetudini livornesi, scegliendoli tra persone istruite e degne¹⁰⁹⁶. Il riferimento alla trasmissione delle competenze e delle norme interne implica l'esistenza di un sistema educativo locale efficace, capace di garantire la formazione di un'élite dirigente e rabbinica.

A Livorno, nel corso del XVIII secolo, la comunità ebraica aveva sviluppato un sistema scolastico articolato, fondato sulla presenza della Talmud Torah, destinata ai giovani, e soprattutto della Yeshivah, una scuola superiore di studi rabbinici tra le più rinomate in Italia. Le yeshivot livornesi, accanto alla scuola comunitaria, costituivano un vero sistema parallelo e internazionale. Tra XVII e XVIII secolo attrassero maestri e studenti da Smirne, Gerusalemme, Salonicco, Anversa e Amsterdam, fungendo da crocevia per il sapere sefardita. Figure come David de Manuel Valensin (cioè di Venezia), Ya'aqob e Rafael da Vega, Abraham ben Shemuel

¹⁰⁹⁵ TOAFF Renzo, *La nazione ebraica a Livorno e a Pisa...*, op. cit., pp. 277-278.

¹⁰⁹⁶ ASN/ME f. 4400 n. 15.

Gedaliah (1680-1740)¹⁰⁹⁷ e Ya'aqob Sasportas (1610-1698)¹⁰⁹⁸ portarono a Livorno manoscritti, edizioni e saperi che venivano poi diffusi tramite la tipografia Gabbay, la quale non solo stampava testi liturgici e cabalistici, ma anche manuali e traduzioni per i giovani¹⁰⁹⁹. Le accademie erano spesso ospitate nei complessi sinagogali, ma mantenevano autonomia e contribuivano a rafforzare la reputazione di Livorno come uno dei principali centri di studi ebraici d'Occidente¹¹⁰⁰.

Come osserva Renzo Toaff, questa struttura offriva una formazione completa nelle scienze religiose, nel diritto ebraico (halakhah), nella lingua ebraica e nella Bibbia, accanto alla trasmissione orale dei testi e dei commentari. I rabbini e i maestri provenivano da tutto il bacino sefardita, spesso con legami ad Amsterdam, Salonico, Smirne e Gerusalemme, rafforzando l'impronta cosmopolita della comunità.

La Talmud Torah livornese non era solo un'istituzione formativa di base, ma un pilastro della coesione comunitaria. L'insegnamento, gratuito, era rigidamente regolato dalle Haskamot (ordinanze comunitarie), che fissavano orari di frequenza quotidiana, esami e persino pene per i trasgressori. La Haskamah del 1674, ad esempio, obbligava i genitori a mandare i figli fino ai 14 anni, pena sanzioni economiche e l'esclusione dei ragazzi dalle panche della sinagoga¹¹⁰¹. Gli insegnanti – spesso rabbini di alto livello – erano selezionati e stipendiati dai Massari e dai Deputati, e dovevano garantire un curriculum che includeva Talmud, Torah, grammatica ebraica, nonché lingua ebraica e aramaica. Gli allievi potevano proseguire privatamente con i chachamim, ma solo se figli di rabbini, a conferma della gerarchia interna del sapere¹¹⁰².

Accanto all'educazione religiosa, esistevano forme di circolazione culturale laica e professionale, rese possibili dalla mobilità degli individui: molti giovani venivano mandati ad Ancona, Venezia o Roma per apprendistati, oppure per lavorare presso parenti, banchieri e

¹⁰⁹⁷ Ebbe un ruolo di hakham sefardita esperto in diritto rituale, frequentato da studenti e maestri provenienti da centri sefarditi del Mediterraneo e dell'Europa occidentale. Era considerato figura di riferimento per lo studio talmudico sefardita, media responsabilità tra comunità e yeshivot, e contribuì alla circolazione transnazionale del sapere rabbinico.

¹⁰⁹⁸ Negli anni 1660 e 1670 il rabbino Ya'aqob Sasportas, nato a Orano nel 1610, servì la comunità portoghese di Londra, poi le comunità sefardite di Amburgo e Amsterdam. Si affermò come uno degli oppositori più risoluti del falso profeta Sabbataï Tsevi.

¹⁰⁹⁹ Sulla funzione della tipografia Gabbay come centro di diffusione dei testi per studenti e studiosi, cfr. TOAFF Renzo, *La nazione ebrea a Livorno e a Pisa...*, op. cit., pp. 358-360.

¹¹⁰⁰ Sulle yeshivot livornesi e i maestri provenienti da Smirne, Gerusalemme e Amsterdam, cfr. ibidem, pp. 341-345.

¹¹⁰¹ Haskamah del 1674, che ribadiva l'obbligo di frequenza al Talmud Torah fino ai 14 anni, pena multe e sospensione dai diritti comunitari (IBIDEM, pp. 338-340).

¹¹⁰² Ibidem, pp. 338-339: Gli insegnanti, stipendiati dai Massari, dovevano attenersi al programma comunitario e istruire quotidianamente gli allievi, con orari fissi e controllo disciplinare.

mercanti. Altri si spostavano lungo le rotte diasporiche sefardite, stabilendosi temporaneamente in centri come Londra, Marsiglia o Aleppo. Questa mobilità formativa era regolata da reti familiari e commerciali che fornivano garanzie e supporto.

La richiesta di autonomia nella gestione della leadership comunitaria (art. 24) si colloca all'interno di questa visione: la comunità intendeva mantenere il controllo non solo sulla propria giustizia, ma anche sulla formazione dei quadri religiosi e amministrativi, garantendo continuità e coesione interna. Il timore di vedere interrotto questo ciclo formativo a Napoli, in caso di interferenze ecclesiastiche o censura dei testi, traspare anche dalle clausole che chiedevano di poter possedere liberamente libri di preghiera e testi religiosi ebraici (cap. 19), evitando le restrizioni imposte in altri contesti italiani.

Nel complesso, gli ebrei livornesi non si proponevano come comunità da insediare ex novo, ma come gruppo diasporico già strutturato, con saperi, scuole e pratiche educative che volevano trasporre nel nuovo contesto napoletano. Il sapere – sia religioso sia pratico – era considerato una risorsa essenziale per la sopravvivenza collettiva e per l'adattamento alle nuove condizioni, e la sua tutela rappresentava una priorità tanto quanto la libertà economica o religiosa.

Questa centralità dell'educazione emerge anche nella dimensione laica e diasporica: non pochi giovani ebrei livornesi, completata la formazione religiosa, si spostavano verso Anversa, Marsiglia, Londra o Amsterdam per apprendistati mercantili o esperienze letterarie. Alcuni, come Josef Penso de la Vega¹¹⁰³, fondarono circoli culturali cosmopoliti – come l'Academia de los Sitibundos – in cui si discutevano letteratura, filosofia e scienze, e che divennero spazi di elaborazione culturale sefardita al di là delle sole istituzioni religiose¹¹⁰⁴. Questi percorsi di mobilità giovanile rivelano come la trasmissione del sapere, tanto religioso quanto pratico, fosse parte integrante della strategia di sopravvivenza e affermazione della Nazione Ebraica livornese.

¹¹⁰³ José Penso de la Vega (c. 1650–1692) era un mercante di diamanti ebreo che si stabilì ad Amsterdam. È noto per aver scritto (in castigliano) la prima opera sulla borsa di Amsterdam, *Confusion de Confusiones*, pubblicato ad Anversa nel 1688.

¹¹⁰⁴ Sul ruolo di Josef Penso de la Vega e dell'*Academia de los Sitibundos* come esempio di circolazione laica e culturale sefardita, cfr. ibidem, pp. 360-362.

4.2.2. Senigallia – Mercantilismo itinerante e protezioni adriatiche

La presenza di ebrei a Senigallia, riscontrabile tra 1556 e il 1930, è stata caratterizzata da una notevole espansione nel corso dei secoli XVI - XIX per l'importanza del porto e dei rapporti commerciali con Ragusa e il Levante¹¹⁰⁵. Sin agli inizi del XVII secolo gli ebrei poterono abitare in ogni parte della città, ma quando Senigallia fu annessa agli Stati pontifici gli ebrei furono rinchiusi nel ghetto¹¹⁰⁶. Colonia Romana prima, divenne poi possesso di Urbino, di cui subì le sorti passando allo Stato della Chiesa nel 1631, con l'istituzione del ghetto nel 1634 ad opera di Papa Urbano VIII¹¹⁰⁷. Le terre un tempo appartenenti al Ducato di Urbino presentano una varietà geografica e storica tale da complicare un'analisi esaustiva delle comunità ebraiche. Esaminare le condizioni di vita degli ebrei nel periodo ducale offre una chiave per comprendere i radicali cambiamenti che si verificarono con l'assoggettamento al governo della Chiesa, nonché la forte aspirazione a giustizia e libertà che ispirò la loro adesione al movimento risorgimentale¹¹⁰⁸.

Durante il periodo ducale, gli ebrei godevano di un certo benessere, potendo esercitare liberamente una vasta gamma di professioni, che spaziavano dalla medicina all'attività bancaria, per la quale erano spesso cercati e tutelati. Questa epoca di prosperità fu però segnata da un rapido deterioramento economico con la transizione sotto il controllo ecclesiastico. Cominciando dalle zone interne, le comunità ebraiche sperimentarono una fase di crescente impoverimento, mentre nelle città costiere come Pesaro e Senigallia la situazione commerciale continuava a mantenere una certa vitalità, sebbene costantemente limitata da regolamenti restrittivi¹¹⁰⁹.

Attratti dalle opportunità offerte dal porto e dalla rinomata fiera, che permettevano ai cambiavalute di generare profitti, molti mercanti orientali, inclusi gli ebrei, si stabilirono a

¹¹⁰⁵ È possibile attestare la presenza ebraica in poca medievale grazie al lavoro di NEUBAUER Alfred, « The Early Settlement of the Jews in Southern Italy », *The Jewish Quarterly Review*, vol. 4, n°4, 1982, p. 621; ma anche grazie agli storici Hermann & Rieger, che attestarono la presenza ad Ancona di Menahem di Shemuel di Mahir già nell'anno 1000, cfr. HERMANN Vogelstein, RIEGER Paul, *Geschichte der Juden in Rom, vol. I*, Berlin, Mayer e Muller, 1896, p. 160.

¹¹⁰⁶ RAVÀ Vittorio, « Gli ebrei nelle provincie Parmensi, nelle Marche e nell'Umbria », *Annali di Statistica*, serie 3, vol. 9, Roma, Tipografia dei Fratelli Bencini, 1884, p. 208.

¹¹⁰⁷ MILANO Attilio, *Storia degli ebrei in Italia...* op. cit. pp. 342-344.

¹¹⁰⁸ MOSCATTI BENIGNI Mari Luisa, « Gli Ebrei nel "Ducato di Urbino": dal Papa al Re, in *Ebrei dell'Italia centrale. Dallo Stato pontificio al Regno d'Italia* », a cura di CERQUIGLINI Letizia, Foligno, Editoriale Umbra, 2012, pp. 71-86.

¹¹⁰⁹ *IBIDEM*.

Senigallia per sviluppare i loro affari¹¹¹⁰. Quando nel 1541-42 gli ebrei furono espulsi dal Regno di Napoli, alcuni di loro furono invitati dal papa a trasferirsi ad Ancona. Questi, principalmente marrani di origine portoghese, subirono ulteriori persecuzioni ad Ancona nel 1556¹¹¹¹ e si trasferirono a Senigallia, sotto la giurisdizione del ducato di Urbino. Tuttavia, nel 1571, vennero nuovamente costretti a lasciare anche questa città. Così, dopo che il papa dichiarò Ancona porto franco, il commercio ebbe un grande fermento, grazie anche al contributo dei marrani¹¹¹². Nell'ambito dello studio delle comunità ebraiche marchigiane, quella di Senigallia riveste un'importanza particolare per le sue interazioni con le istituzioni locali e il governo centrale. Il presente capitolo vuole dirigere l'attenzione verso le richieste proposte alla corte di Re Carlo da alcuni dei membri della comunità ebraica marchigiana, cercando di trovare similitudini e differenze con quelle della comunità ebraica livornese, già analizzate nel All'inizio del Settecento, il territorio delle Marche si trovò escluso dalle maggiori direttive di transito che interessavano i traffici mediterranei. Nonostante l'istituzione del porto franco di Ancona, dopo il 1732 e il ruolo centrale della Fiera di Senigallia, il capitale complessivo dei membri delle comunità ebraiche era passato da altri 205.000 (duecentocinquemila) scudi in totale, tra le 49 famiglie del ghetto di Senigallia che li possedevano, a meno di 200.000, a causa del fallimento e della diminuzione dei traffici che si verificarono negli affari di alcune famiglie¹¹¹³. La crescita degli scambi commerciali iniziata grazie all'istituzione della franchigia portuale di Ancona e al crescente ruolo della fiera di Senigallia nel Settecento, spinta dal nascente sviluppo delle strutture statali più avanzate del nord Europa e dalle dinamiche internazionali, portò ad una maggiore, anche se ancora incerta, integrazione dei mercati, poiché questa opportunità di esportazione si tradusse in termini macroscopici solo dopo la seconda. Nonostante ciò, la comunità ebraica senigalliese mantenne una certa coesione e vitalità. È attestata nel XVIII secolo la presenza di una Jeshivah Shalom, centro di studi rabbinici che testimoniava l'impegno della comunità per la formazione e la trasmissione del sapere religioso. A ciò si aggiunge l'attività della confraternita della Misericordia e Morte, documentata in epoca successiva ma con radici già nel Settecento, incaricata di fornire sepoltura dignitosa ai membri

¹¹¹⁰ ROTH Cecil, *The History of the Jews of Italy*, Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, 1946, p. 119.

¹¹¹¹ Il 1556 fu l'anno in cui ad Ancona venne organizzato un autodafé, che si concluse con la morte sul rogo di 24 marrani.

¹¹¹² ROSENBERG Hanne, « Alcuni documenti riguardanti i marrani portoghesi ad Ancona », *La Rassegna Mensile Di Israel*, vol. 10, n°7/8, 1935, p. 310.

¹¹¹³ ANDREONI Luca, *Una nazione in commercio. Ebrei di Ancona, Traffico adriatico e pratiche mercantili in età moderna*, Franco Angeli, 2019, pp. 213.

della comunità e di assistere i poveri e i malati. Tali istituzioni mostrano come la comunità senigalliese, pur in condizioni di minorità politica e vigilanza ecclesiastica, mantenesse forme autonome di organizzazione religiosa e assistenziale.

Questa lunga esperienza di adattamento, marginalizzazione e resilienza spiega il coinvolgimento attivo di alcuni ebrei senigalliesi nel progetto di reinsediamento nel Regno di Napoli avviato nel 1740 da Carlo di Borbone. In particolare, il ruolo di Uria Galligo, figura centrale della comunità, fu decisivo: non era un semplice mercante, bensì un mediatore politico e finanziario, in rapporto epistolare con Roma, Napoli, Ancona, Pesaro e Urbino. Tra il 1740 e il 1766 egli svolse funzioni para-istituzionali per la comunità ebraica locale, contribuendo a rappresentare presso la corte napoletana le aspirazioni di giustizia, libertà e integrazione civile maturate nei decenni precedenti.

Rispetto alla comunità ebraica di Napoli, reintegrata ufficialmente nel 1740 con un editto di tolleranza temporaneo, quella di Senigallia si trovava in una posizione molto più vincolata. A Napoli, seppur tra tensioni e limiti, si era concessa una certa libertà di commercio, la possibilità di aprire botteghe e di abitare fuori dal ghetto (che non fu mai istituito formalmente), mentre nello Stato pontificio la segregazione spaziale e giuridica restava rigidamente applicata. Tuttavia, il confronto tra queste due esperienze mostra come anche nelle Marche vi fossero fermenti di apertura e di desiderio di riforma. Il coinvolgimento dei senigalliesi nel progetto napoletano non fu frutto di improvvisazione, ma l'espressione di una progettualità che affondava le radici nella lunga esperienza comunitaria maturata tra il ducato e la dominazione pontificia.

Nel corso del XVIII secolo, la comunità ebraica di Senigallia mantenne una vitalità sorprendente, pur operando all'interno di un regime di segregazione imposto dalle autorità pontificie. Costituita da circa 49 famiglie, essa rappresentava una delle realtà più coese delle Marche centrali, capace di bilanciare controllo esterno e autogoverno interno. L'organizzazione comunitaria ruotava attorno all'«universitas», che gestiva le questioni fiscali, educative e assistenziali, secondo modelli comuni ad altre comunità ebraiche dello Stato della Chiesa¹¹¹⁴.

Il ghetto senigalliese, istituito nel 1634, costituiva il centro fisico e simbolico della vita comunitaria: qui si trovavano la sinagoga, le scuole religiose, le botteghe e le confraternite. A differenza di altre realtà urbane più grandi, Senigallia conservò per tutto il Settecento

¹¹¹⁴ ANTONUCCI Silvia Haia, « La vita quotidiana nel ghetto e l'autorità Pontificia nell'archivio della comunità ebraica di Senigallia (secoli XVI-XIX) », *Ebrei nelle Marche. Fonti e ricerche secoli XV-XIX*, a cura di ANDREONI Luca, Ancona, Il lavoro editoriale, 2012, p. 64

un'economia ebraica basata sul piccolo e medio commercio, sul prestito e sull'intermediazione durante la fiera, che ancora rappresentava un nodo importante nei traffici tra Adriatico e Levante¹¹¹⁵.

Nonostante la pressione ecclesiastica – testimoniata da tasse speciali, vigilanza notturna, controllo della mobilità e contributi obbligatori alla Casa dei Catecumeni – la comunità riuscì a dotarsi di istituzioni scolastiche e assistenziali autonome. La presenza della *Jeshivah Shalom*, attiva già nella prima metà del secolo, documenta l'esistenza di un centro stabile di studi rabbinici, raro in una realtà così periferica¹¹¹⁶. A essa si affiancavano la *Talmud Torah*, destinata ai bambini, e le confraternite come quella della *Misericordia e Morte*, incaricata della cura dei defunti e dell'assistenza ai poveri.

Questa densa infrastruttura religiosa e sociale, unita alla presenza di famiglie influenti come i Galligo, contribuì a mantenere la coesione comunitaria anche nei momenti di crisi. Essa fornì inoltre le basi per una progettualità politica che guardava con interesse alle aperture concesse da Carlo di Borbone nel Regno di Napoli nel 1740. Il coinvolgimento attivo di alcuni membri, come Uria Galligo, in quel processo di reinsediamento dimostra che la comunità senigalliese non era chiusa su sé stessa, ma pienamente inserita nei circuiti di comunicazione, rappresentanza e speranza che animavano l'ebraismo italiano del XVIII secolo.

a. Assetto demografico, struttura comunitaria e governo interno

Nel corso del XVIII secolo, la comunità ebraica di Senigallia era composta da circa 49 nuclei familiari, che possedevano nel complesso un capitale stimato in oltre 200.000 scudi. Sebbene numericamente contenuta, la comunità mostrava una notevole organizzazione interna, articolata attorno alla *universitas*, ente collettivo responsabile della gestione amministrativa, fiscale e religiosa. Le fonti archivistiche locali conservano atti di elezione dei rappresentanti, verbali di congregazione, capitoli interni e documenti di contabilità che confermano una struttura di autogoverno radicata e ben regolata¹¹¹⁷.

La capacità organizzativa e l'autogoverno esercitato dall'*universitas* senigalliese — con i suoi Massari, capitoli interni, registri fiscali e confraternite — fu esplicitamente proposto come riferimento durante le trattative con le autorità napoletane. Le richieste avanzate da Uria Galligo

¹¹¹⁵ ANTONUCCI Silvia Haia, « La vita quotidiana nel ghetto... », op. cit., pp. 66 – 68.

¹¹¹⁶ Ibidem, pp. 64 – 65.

¹¹¹⁷ Ibidem, pp. 59–61.

includevano la costituzione di un consiglio comunitario formato dalle prime famiglie stabilitesi, dal quale estrarre i Massari, secondo un principio già sperimentato con successo a Senigallia. L'Università del Ghetto – ossia il consiglio comunitario ebraico di Senigallia – rappresentava il vero fulcro della vita collettiva, coordinando istituzioni religiose, educative e assistenziali, oltre a funzioni fiscali e giuridiche. Dalle fonti archivistiche emerge come questo organo fosse al centro di decisioni fondamentali: dall'acquisto della sede per la Jeshivah Shalom (1718), alla revisione degli statuti della Confraternita della Misericordia e Morte (1714), fino alla gestione dei beni rituali della Compagnia dei Luminari (1796)¹¹¹⁸.

Non si trattava solo di un'assemblea deliberativa, ma di un'istituzione capace di garantire coordinamento e continuità alla vita comunitaria: autorizzava e supervisionava contratti, eleggeva deputati, approvava spese e statuti, si occupava della riscossione dei sussidi (in particolare dagli ebrei forestieri) e della tutela patrimoniale degli enti religiosi. La presenza costante di famiglie eminenti come i Galligo, i Camerino e i Padovani, che ricoprivano ruoli di sindaci, deputati e massari, mostra come il consiglio fosse anche un luogo di mediazione tra interessi familiari e bisogni collettivi.

In un contesto segnato dalla vigilanza pontificia e da frequenti tensioni economiche, l'Università del Ghetto agì come cerniera istituzionale, assicurando alla comunità ebraica di Senigallia un grado significativo di autonomia organizzativa e di resilienza. Attraverso le sue deliberazioni e il sostegno a scuole, confraternite e spazi culturali, il consiglio svolse anche un ruolo educativo e identitario, trasmettendo valori di coesione, solidarietà e continuità culturale che permisero alla comunità di mantenersi vitale per tutto il Settecento.

In particolare, i fascicoli “Assistenza Sussidi”, “Corrispondenza 1613–1931” e “Atti legali” dell'Archivio Storico della Comunità Ebraica di Senigallia — restituiscono un quadro vivido e complesso dell'autogoverno ebraico senigalliese¹¹¹⁹. Gli atti di elezione dei deputati, le deliberazioni sui dazi locali (come la tassa sull'imbottigliamento di vino e mosto nel 1710)¹¹²⁰ e i registri dei sussidi versati dagli ebrei forestieri (tra 1746 e 1750 oscillanti tra 60 e 300 ducati)¹¹²¹ confermano l'esistenza di una struttura regolata, con funzioni economiche e disciplinari ben definite.

¹¹¹⁸ BEI/FS, b. 81, f. 1-2; b. 82, f. 1-3.

¹¹¹⁹ BEI/FS, b. 21 Assistenza, sussidi, contabilità (f. 2-7), b. 22, Corrispondenza 1613-1931 (1-10), b. 23 (11-19), b. 24 (20-27).

¹¹²⁰ BEI/FS, b. 23, f. 11.

¹¹²¹ BEI/FS, b. 21, f. 7/1.

Tra i protagonisti della vita pubblica spiccano figure come Uria, Isach ed Elia Galligo, coinvolti in numerose controversie patrimoniali e negoziazioni politiche con Roma, Ancona, Pesaro e Urbino. I Galligo si resero garanti di prestiti internazionali (come nel caso del salvataggio della comunità di Urbino nel 1762)¹¹²², furono proprietari di immobili nel ghetto (come la bottega acquistata nel 1761 da Rachele Padovani)¹¹²³, e furono al centro di accessi contenziosi con l'universitas riguardo a debiti, riscossioni e diritti successori.

In un documento del 1715, ad esempio, si attesta che l'universitas autorizzava la vigilanza notturna del ghetto a due ebrei per turno, “con lume e focolare”, a proprie spese, senza compenso¹¹²⁴. L'amministrazione interna mostrava così un forte grado di responsabilità collettiva, bilanciato però da conflitti e resistenze, come dimostra la corrispondenza relativa ai dissidi tra Uria Galligo e l'università stessa negli anni 1760–1765, culminati in proteste, pegni e pubblica esibizione di libri contabili per la dimostrazione dei propri capitali.

Come osservato da A. Guetta, le comunità ebraiche italiane dell'età moderna, comprese quelle minori come Senigallia, non possedevano autonomia politica in senso stretto, ma operavano tramite forme di autogestione limitata, senza reale potere negoziale verso le autorità esterne¹¹²⁵.

La vita familiare e le alleanze matrimoniali costituivano la spina dorsale della coesione comunitaria, mantenendo rapporti anche con Ancona, Pesaro e Urbino. Documenti come quelli relativi al matrimonio tra Isach Raffael Cagli (Ancona) e Vittoria figlia di Isach e Rosa Rieti (Senigallia, 1744)¹¹²⁶, o ai negoziati tra Galligo e le università di Pesaro e Ancona, mostrano come i confini tra affari, politica e parentela fossero strettamente intrecciati nella gestione della vita ebraica locale.

Un aspetto centrale delle trattative condotte da Uria Galligo per la comunità senigalliese presso la corte napoletana nel 1739 riguardava per l'appunto la tutela delle doti matrimoniali, che costituivano non solo un istituto giuridico ma anche un indicatore di stabilità economica e coesione sociale. Nelle richieste si domandava che «le doti delle mogli siano non solamente preferite a tutti i debiti preventivamente contrattati nel Regno, ma anche agli anteriori contrattati

¹¹²² BEI/FS, b. 23, f. 16.

¹¹²³ BEI/FS, Atti legali 1703-1927, b.13, f. 5/4.

¹¹²⁴ BEI/FS, b. 23, f. 11.

¹¹²⁵ GUETTA Alessandro, « The Myth of Politics in the Jewish Communities of the Italian City-States », *Italian Jewry in the Early Modern Era*, Boston, Academic Studies Press, 2014, pp. 77–91.

¹¹²⁶ BEI/FS, b. 23 f. 17.

fuori»¹¹²⁷, e che tali privilegi seguissero gli ebrei «venuti da paesi ove godevano simili diritti»¹¹²⁸, a condizione che, all'arrivo, «giustificchino al delegato il luogo da dove vengono e la legge vigente»¹¹²⁹. Pur riconoscendo che «pare ingiusto che le doti delle mogli siano preferite ai debiti contratti prima nello Stato medesimo» – come osservava lo stesso Galligo – le autorità napoletane ammisero che sarebbe stato difficile negare ai senigalliesi un privilegio già concesso agli ebrei livornesi, lasciando la questione formalmente aperta e soggetta a successiva regolamentazione¹¹³⁰.

Questa attenzione alla dote come bene intangibile e protetto rifletteva non solo il ruolo della donna nei patti patrimoniali, ma anche la funzione della dote come indicatore della ricchezza collettiva e delle strategie di mobilità sociale. Come osserva M. Gasperoni, nelle comunità ebraiche marchigiane del XVIII secolo, la dote costituiva spesso una quota rilevante – talvolta sproporzionata – del patrimonio familiare, e il suo ammontare rifletteva più l'impegno a mantenere uno status sociale che la reale disponibilità di liquidità. In un contesto di ghetti e spazi ristretti, questo sacrificio economico consentiva una certa apertura del mercato matrimoniale: famiglie anche modeste potevano stringere alleanze con casati più agiati, poiché la dote, sostenuta da reti parentali e creditizie, fungeva da leva di negoziazione¹¹³¹.

Le donne, attraverso la dote e i corredi (gioielli, argenti, libri e talvolta crediti), diventavano snodi centrali nelle reti di alleanze, facilitando il collegamento tra famiglie e comunità diverse. In alcuni casi, come documentano i registri senigalliesi e urbinati, il valore dei corredi e dei donativi poteva superare del 30% la dote monetaria, soprattutto nei matrimoni di famiglie meno abbienti, fungendo da compensazione simbolica e materiale¹¹³².

Le genealogie e i patti nuziali mostrano inoltre come banchieri e mercanti di medio livello fungessero da ponti tra famiglie di differente posizione economica, tramite una strategia di matrimoni concatenati e di alleanze multiple che consolidava l'intero tessuto sociale del ghetto e della regione¹¹³³. In questa prospettiva, la difesa giuridica delle doti non era soltanto

¹¹²⁷ ASN/ME f 4400 n. 15/3.

¹¹²⁸ ASN/ME f.4400 n. 15/7.

¹¹²⁹ ASN/ME f. 4400 n. 15/10.

¹¹³⁰ ASN/ME f. 4400 n. 15/7-8.

¹¹³¹ GASPERONI Michaël, « La misura della dote. Alcune riflessioni sulla storia della famiglia ebraica nello Stato della Chiesa in età moderna », *Vicino al focolare e oltre: spazi pubblici e privati della donna e ebrea in Italia (secc. XV-XX): atti del Convegno internazionale di studi organizzato dal Museo nazionale dell'ebraismo italiano e della Shoah, in collaborazione con l'Archivio di Stato di Ferrara*, 2014, pp. 186-187.

¹¹³² Ibidem, p. 184.

¹¹³³ Ibidem, pp. 200-205.

un privilegio economico, ma un elemento strutturale di coesione comunitaria e di continuità delle reti economiche ebraiche tra Senigallia, Ancona e le altre piazze adriatiche.

In questa stessa logica di interdipendenza familiare e patrimoniale, le attività economiche degli ebrei senigalliesi riflettevano un equilibrio tra commercio al dettaglio, intermediazione finanziaria e strategie matrimoniali. Molti nuclei, spesso impegnati nei prestiti su pegno e nel cambio di moneta durante la fiera cittadina, utilizzavano le doti come leva per ampliare i propri rapporti d'affari, stringendo legami con famiglie di Ancona e Pesaro e consolidando la propria posizione nei circuiti levantini e adriatici¹¹³⁴.

Il porto e la fiera di Senigallia, pur in declino rispetto al secolo precedente, continuavano a offrire occasioni redditizie per i cambiavalute e per i mercanti di stoffe, spezie e coloniali¹¹³⁵. Alcune famiglie — tra cui i Galligo e i Servadio — seppero mantenere collegamenti con fornitori internazionali, sfruttando i contatti creati proprio tramite le alleanze matrimoniali e i corredi dotali¹¹³⁶. In un contesto segnato da shock economici e normative restrittive dello Stato Pontificio, la dote e le attività mercantili costituivano due pilastri inscindibili della stabilità del gruppo: il patrimonio familiare garantiva credito e reputazione commerciale, mentre il commercio alimentava le reti parentali e comunitarie. I legami con Ancona rimasero fondamentali anche sul piano commerciale. Come documentato da Mariani e Taraborrelli in uno studio sull'Inquisizione romana, alcuni mercanti ebrei senigalliesi furono coinvolti — direttamente o indirettamente — nelle vicende che colpirono la colonia marrana di Ancona nel 1556, e testimoni provenienti da Senigallia furono convocati durante i processi inquisitoriali, a conferma dell'intensa interazione economica e sociale tra le due comunità costiere¹¹³⁷.

Un ulteriore elemento rilevante della vita politica ebraica senigalliese nel primo Settecento fu il rapporto che legava Uria Galligo e il rabbino Adamo Bondi, rappresentanti della comunità di Senigallia, a Sanson Morpurgo, rappresentante del rabbinato del mondo ebraico anconitano. Questo rapporto, testimoniato da una fitta corrispondenza conservata nei fascicoli 12–14, relativi alle corrispondenze della Comunità ebraica di Senigallia, si articolava su più piani: giuridico, amministrativo, spirituale¹¹³⁸.

¹¹³⁴ GASPERONI Michaël, « La misura della dote..., op. cit., pp. 208-214.

¹¹³⁵ Ibidem.

¹¹³⁶ ibidem, p. 213-214.

¹¹³⁷ MARIANI Giacomo, TARABORRELLI Dario, « Sul ritrovamento di alcuni documenti del processo dell'Inquisizione agli ebrei portoghesi di Ancona (1556) », *Quaderni di Filologia ebraica*, 2023, pp. 460-470.

¹¹³⁸ BEI/FS, b. 23 f. 12-14.

Già nel 1718 Uria Galligo intratteneva contatti epistolari con S. Morpurgo, mentre nel 1720 quest'ultimo interveniva nella delicata questione legale che coinvolgeva un certo Graziadio Camerino, ammonito e indotto a porre fine a una lite interna alla comunità¹¹³⁹. In quell'occasione, le lettere di Morpurgo mostrano un'azione diretta e autorevole, a difesa della stabilità comunitaria senigalliese. Negli anni successivi, Galligo figura tra i firmatari delle direttive sull'ordine pubblico e sui giorni di partenza settimanali dalla città (1721), nonché come creditore per anticipazioni economiche relative a spese sostenute a Pesaro, Ancona e Roma (1725), sempre in un quadro di mediazione condivisa con Morpurgo¹¹⁴⁰.

Anche Adamo Bondi, rabbino di Senigallia, compare in una lettera del 1729 ricevuta da Morpurgo, in cui quest'ultimo si scusa per un disguido che aveva coinvolto una donna non identificata, auspicando comprensione da parte delle autorità religiose senigalliesi¹¹⁴¹.

Sanson Morpurgo non era soltanto un rabbino, ma un'autorità riconosciuta a livello regionale¹¹⁴². Appartenente a una famiglia ashkenazita ben integrata ad Ancona, aveva intrecciato rapporti strategici con le élite mercantili locali grazie a matrimoni e parentele (come quello con i Costantini e i Sabato¹¹⁴³), rivestendo un ruolo centrale nei rapporti interni alla comunità. Le fonti anconitane e gli studi di L. Andreoni lo attestano come attivo non solo nella formazione religiosa e nelle controversie rituali, ma anche nei traffici portuali nelle mediazioni politiche, in particolare con Roma, nonché di pianificazione matrimoniale¹¹⁴⁴. La sua autorità si estendeva oltre Ancona: fu punto di riferimento giuridico e morale per comunità minori come Senigallia, dove intervenne in più occasioni a titolo arbitrale o consultivo.

Questi scambi delineano un quadro di interdipendenza tra le due comunità, in cui la più autorevole Ancona offriva supporto giuridico e rabbinico, mentre Senigallia partecipava attivamente alla circolazione di notabili, fondi, informazioni e pratiche normative. Il rapporto tra Galligo, ed i rabbini Bondi e Morpurgo non fu quindi episodico, ma si configurò come un asse intercomunitario stabile, fondato su fiducia, riconoscimento e cooperazione tra élite locali, nella gestione condivisa delle tensioni interne, della rappresentanza esterna e della coesione identitaria.

¹¹³⁹ BEI/FS, b. 23, f. 13.

¹¹⁴⁰ BEI/FS, b. 23, f. 13, 14.

¹¹⁴¹ BEI/FS, b. 23, f. 13.

¹¹⁴² ANDREONI Luca, *Una nazione in commercio...*, op. cit., pp. 155-160.

¹¹⁴³ Ibidem, p. 96.

¹¹⁴⁴ Ibidem, p. 23.

Un modello di collaborazione intercomunitaria che Galligo e Bondi avrebbero voluto replicare anche con Napoli, come dimostra il loro interesse — condiviso sia con lo stesso Morpurgo che con il mediatore Tranquillo Vita Corcos — verso la creazione di una comunità ebraica stabile nel Sud Italia, in occasione del reintegro promosso da Carlo di Borbone.

b. Vita religiosa e istituzioni educative, sociali e spirituali

Nonostante la dimensione ridotta, la comunità mantenne nel Settecento una vita religiosa intensa, centrata sulla sinagoga situata nel ghetto e su una serie di istituzioni educative e assistenziali. La Jeshivah Shalom, attiva già nella prima metà del secolo, fungeva da centro di studi rabbinici e formazione intellettuale. Non è un caso che tra le richieste avanzate da Uria Galligo figurasse la possibilità di fondare “scuole” (e non sinagoghe, per non urtare la sensibilità cristiana) nei centri con almeno 40 famiglie, replicando il modello della Jeshivah Shalom e della Talmud Torah già attivo a Senigallia¹¹⁴⁵.

Le yeshivot — scuole avanzate di studio talmudico e halakhico — erano spazi in cui si praticava un apprendimento dialettico e collettivo, basato sulla discussione critica dei testi sacri (chavruta)¹¹⁴⁶ e sull’ascolto di lezioni magistrali (shiurim). Più che semplici scuole, esse costituivano vere comunità di apprendimento, capaci di trasmettere sapere, ethos religioso e coesione identitaria¹¹⁴⁷. La Talmud Torah, scuola primaria comunitaria, era gestita direttamente dalla universitas e finanziata dalla comunità, garantendo istruzione elementare e alfabetizzazione religiosa ai bambini¹¹⁴⁸.

Oltre alla Jeshivah Shalom e alla Talmud Torah, la comunità disponeva di uno spazio culturale e religioso dinamico, pur nei limiti imposti dalla condizione ghettizzata. La formazione rabbinica, l’istruzione dei giovani, la copiatura e lo studio dei testi sacri erano parte integrante della vita intellettuale locale. La mobilità degli individui, seppur sorvegliata, non era assente: alcuni giovani si trasferivano ad Ancona per proseguire gli studi, altri mantenevano rapporti epistolari o commerciali con famiglie ebraiche di Livorno, Roma o del Nord Italia. Dopo le persecuzioni del 1556 a Ancona, le autorità ecclesiastiche intensificarono il controllo

¹¹⁴⁵ ASN/ME f. 4400 n. 15.

¹¹⁴⁶ La chavruta, parola che significa "amicizia", è un metodo per studiare il Talmud babilonese: due studenti analizzano e commentano insieme un estratto del testo.

¹¹⁴⁷ Encyclopaedia Judaica (2nd ed., 2007), voci "Yeshiva" e "Havruta".

¹¹⁴⁸ Shmuel Ettinger, "Education, Jewish", in Encyclopaedia Judaica (2nd ed., 2007), vol. 6, pp. 415–423.

sui testi ebraici e sui percorsi educativi, nel tentativo di limitare la diffusione del sapere religioso non cristiano¹¹⁴⁹.

Era inoltre presente una confraternita detta della Misericordia e Morte, che si occupava delle sepolture e dell'assistenza ai malati e ai poveri. Tali confraternite, documentate anche in altre comunità ebraiche italiane come Roma, Firenze e Venezia, erano istituzioni fondamentali per il funzionamento solidale della comunità: esse provvedevano non solo alla cura dei defunti, ma anche a forme di assistenza materiale e spirituale per gli indigenti, i malati e i pellegrini, spesso attraverso una struttura organizzativa stabile e con risorse autonome¹¹⁵⁰.

Nel caso romano, come testimoniano le fonti dell'Archivio Storico della Comunità Ebraica di Roma, confraternite come quella della *Ghemilut Hasadim* (atti di misericordia) o della *Talmud Torah* erano deputate a garantire l'istruzione dei bambini poveri, la preparazione ai riti funebri e la distribuzione di aiuti economici¹¹⁵¹. Anche a Senigallia, pur con documentazione più frammentaria, si può ipotizzare un funzionamento simile: la confraternita della Misericordia e Morte doveva dunque rivestire un ruolo chiave non solo sul piano pratico, ma anche in termini di coesione e identità collettiva.

Tra le testimonianze più rilevanti del legame tra vita comunitaria e pratiche di solidarietà nel XVIII secolo, emerge con forza l'attività della Confraternita della Misericordia e Morte, documentata a Senigallia già nell'aprile 1714¹¹⁵². In tale data, una lista registra 33 membri attivi nella compagnia, tra cui figura Isach Galligo, esponente di una delle famiglie più influenti della comunità. Proprio Isach Galligo, insieme a Jacob Servadio e Samuel Rossi, nella sua qualità di sindaco responsabile, propose di approfittare della licenza concessa dal cardinale per riformare e trascrivere i capitoli statutari della compagnia, giudicati ormai bisognosi di revisione. Da una successiva lista ridotta a 10 membri, vennero estratti a sorte Moise Padovano e Rafael Forti, incaricati della stesura dei nuovi capitoli.

Questo documento, sebbene di natura istituzionale, restituisce uno spaccato significativo dell'etica comunitaria ebraica: la confraternita si faceva carico della cura dei defunti, dell'assistenza ai poveri e ai malati, e più in generale del mantenimento della dignità

¹¹⁴⁹ STOW Kenneth Stow, *Catholics, Jews and Conversos: From the Renaissance to the Counter-Reformation*, New York, Routledge, 1996, pp. 141–150,

¹¹⁵⁰ ANTONUCCI Silvia Haia, PROCACCIA Claudio, « Le confraternite: le fonti conservate nell'Archivio Storico della Comunità Ebraica di Roma Ascer », *Le Confraternite ebraiche. Talmud Torah e Ghemilut Hasadim. Premesse storiche e attività agli inizi dell'età contemporanea*, Roma, ASCER, 2011, pp. 11-28

¹¹⁵¹ IBIDEM, pp. 11-28.

¹¹⁵² BEI/FS, b. 81, f. 1, Ghemiluth Chasadim.

collettiva attraverso atti di Ghemiluth Chasadim¹¹⁵³ — ovvero opere di misericordia gratuita — considerate dalla tradizione rabbinica uno dei tre pilastri su cui si regge il mondo.

In alcuni casi, come documentato anche agli esordi del XIX secolo¹¹⁵⁴, la confraternita prevedeva che ai defunti potessero essere dedicate “lezioni del sabato” e “lezioni serali” in loro suffragio, segnando una continuità tra cura rituale, studio e memoria. Questi elementi suggeriscono che la confraternita potesse anche fungere, in forma non istituzionalizzata, da spazio educativo e formativo, in cui la trasmissione di valori religiosi, morali e comunitari si realizzava non solo attraverso lo studio dei testi, ma anche mediante la partecipazione concreta alla vita collettiva.

L’eventuale dimensione educativa della Ghemiluth Chasadim non va dunque interpretata come separata dalle sue funzioni primarie, ma come un possibile esito naturale della pratica stessa della solidarietà, che coinvolgeva tutte le fasce della comunità. La presenza tra i confratelli di figure autorevoli come Isach Galligo rafforza inoltre l’idea che le élite locali si facessero carico non solo della guida politica e amministrativa, ma anche della cura morale e spirituale della comunità.

I documenti settecenteschi e ottocenteschi relativi alla Confraternita della Misericordia e Morte permettono di riconoscere in essa un’istituzione fondamentale per il funzionamento della comunità ebraica senigalliese, dove la solidarietà sociale, la pietà rituale e la trasmissione di valori si intrecciavano in modo organico, contribuendo alla resilienza e alla continuità culturale del gruppo.

Un ruolo complementare e altrettanto significativo, nella vita comunitaria senigalliese, era svolto dalla Compagnia dei Luminari della Misericordia, attiva almeno dal 1772 e attestata fino alla fine del secolo. Sebbene la sua denominazione evochi un ambito settoriale – la cura dell’illuminazione del tempio – i documenti superstiti permettono di riconoscervi una funzione ben più ampia, radicata nella gestione concreta del culto e nella salvaguardia degli spazi e degli oggetti liturgici.

Un documento contabile del 4 luglio 1772 registra una spesa di “nove paoli e due baiocchi” sostenuta dai cassieri della compagnia per interventi strutturali nel “magazzino che

¹¹⁵³ BEI/FS, b. 81, Regolamenti della Confraternita della Misericordia e Morte, f. 1. Gemilut chasadim significa “benefici”, “atti di gentilezza”. L’espressione si riferisce a tutte le buone azioni compiute dai fedeli: visitare i malati, partecipare ai funerali e consolare i familiari in lutto (WIGODER G., *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, op. cit., p. 391).

¹¹⁵⁴ Ibidem.

tiene il figlio Galligo”¹¹⁵⁵., verosimilmente uno spazio connesso alla sinagoga o alla logistica confraternale. Il fatto che tale luogo fosse gestito da un membro della famiglia Galligo, prominente nella vita comunitaria, e oggetto di investimenti da parte della confraternita, suggerisce il coinvolgimento diretto delle élite ebraiche nella manutenzione e nella funzionalità degli ambienti di culto.

Un ulteriore documento, datato 8 ottobre 1796, offre una prova ancora più chiara delle competenze rituali affidate alla compagnia¹¹⁵⁶. In quell’atto, l’“Università del Ghetto” di Senigallia certifica la spedizione alla zecca pontificia di Roma di una cassa contenente oggetti liturgici in argento — sette candelieri, lampade, bicchieri e forchette — appartenenti proprio alla Compagnia dei Luminari e ad altri membri della comunità, destinati a essere rifusi su ordine delle autorità pontificie¹¹⁵⁷.

La documentazione mostra che la compagnia era responsabile della gestione delle luci della sinagoga, ovvero dell’illuminazione rituale mediante candelieri e lampade, elementi centrali non solo per la pratica liturgica ma anche per la dimensione simbolica della presenza divina. Nella tradizione ebraica, infatti, la luce è associata alla Torah, alla sapienza e alla continuità della rivelazione: la *ner tamid* (luce perpetua) accesa presso l’Aron ha-Kodesh¹¹⁵⁸ non è solo una necessità cultuale, ma un segno costante della presenza del sacro nello spazio comunitario¹¹⁵⁹.

Nel contesto senigalliese, la cura di tali elementi non si esauriva in un compito materiale. Essa contribuiva a garantire l’accesso ordinato e decoroso al culto, la funzionalità degli spazi sinagogali e, indirettamente, la trasmissione di valori e memorie. Insieme alla *Jeshivah Shalom* e alla confraternita della Misericordia e Morte, la Compagnia dei Luminari partecipava così a un sistema di presidi collettivi che sostenevano la vita religiosa quotidiana. Le confraternite,

¹¹⁵⁵ BEI/FS, b. 82, Compagnia dei luminari, f. 3/1.

¹¹⁵⁶ BEI/FS, b. 82, Compagnia dei luminari, f. 3/3.

¹¹⁵⁷ Il destinatario è Leon Ambron di Roma, incaricato di eseguire gli ordini del tesoriere generale pontificio, monsignor Giovanni e Gaetano Casaucci, Nonostante appaia come funzionario della Camera Apostolica incaricato della gestione dell’argento sacro. Non risulta però identificabile tra i tesoriere generali ufficiali (cfr. cronotassi di Cathopedia).

¹¹⁵⁸ In una sinagoga, l’Aron Kodesh è l’Arca sacra in cui sono conservati i rotoli della Torah.

¹¹⁵⁹ Encyclopaedia Judaica, voce “Ner Tamid” (2ª ed., Jerusalem: Keter, 2007), definisce il *ner tamid* come “la lampada che brucia ininterrottamente nel luogo della Torah” davanti all’Aron ha-Kodesh, collegandolo al *menòrah* del Tempio antico, simbolo della presenza divina e della continuità della fede. Per uno studio specifico sul significato storico e artistico delle lampade perpetue nelle sinagoghe, con attenzione alle funzioni identitarie e decorative vd. SABAR Shalom « The Ner Tamid and the Visual Culture of the Synagogue », *Jewish Art*, vol. 23–24 (1997-1998), pp. 212–230.

pur distinte nei compiti, agivano in modo coordinato per assicurare coesione, dignità e continuità al gruppo, integrando culto, assistenza e impegno civico.

In questo senso, anche la Compagnia dei Luminari può essere interpretata come un'istituzione multifunzionale: custode della luce fisica, certo, ma anche delle condizioni materiali e simboliche necessarie alla sopravvivenza della comunità e alla trasmissione della tradizione. La sua azione, radicata nel concreto ma intrisa di significato rituale e collettivo, testimonia la ricchezza del tessuto comunitario ebraico senigalliese nel XVIII secolo.

Queste istituzioni, la cui azione era animata da ideali religiosi e da un forte senso di responsabilità comunitaria, riflettono la capacità dell'ebraismo italiano di coniugare esigenze spirituali e bisogni materiali, costruendo reti di mutuo soccorso strutturate e durature, soprattutto in contesti in cui lo Stato non forniva tutele sociali adeguate.

In netto contrasto con questa organizzazione strutturata, la comunità ebraica reintegrata a Napoli tra il 1740 e il 1747 non riuscì a sviluppare istituzioni educative autonome. Non si ha notizia dell'esistenza di una yeshivah né di una Talmud Torah funzionante: l'unico probabile luogo di apprendimento restava la sinagoga, situata in una casa privata, priva di visibilità e funzioni pubbliche. Questa precarietà rifletteva la fragilità dell'insediamento napoletano, ostacolato da ostilità ambientali, controlli ecclesiastici e carenza di strutture comunitarie durature.

La repressione inquisitoriale del 1556 ad Ancona, culminata nel rogo del Talmud e in numerosi processi, ebbe un'eco profonda anche a Senigallia: la comunità accolse rifugiati, rafforzò la propria identità religiosa e sviluppò un forte legame con la conservazione e lo studio dei testi sacri¹¹⁶⁰.

c. Rapporti con le autorità e il controllo ecclesiastico

Dopo l'annessione allo Stato della Chiesa (1631), la comunità fu sottoposta alle normative pontificie sui ghetti. Le fonti archivistiche testimoniano un'elevata ingerenza del potere ecclesiastico sulla vita ebraica, anche nei dettagli della quotidianità, finalizzata non solo al controllo civile ma anche alla promozione della conversione¹¹⁶¹.

¹¹⁶⁰ MARIANI Giacomo, TARABORRELLI Dario, « Sul ritrovamento di alcuni documenti del processo dell'Inquisizione... », op. cit., pp. 467-469.

¹¹⁶¹ ANTONUCCI Silvia Haia, « La vita quotidiana nel ghetto e l'autorità Pontificia... », op. cit., pp. 63-64.

Tra le misure più significative vi era l'applicazione dello *ius cazacà* (*chazakà*), un diritto di inquilinato perpetuo che regolava l'assegnazione e il possesso delle abitazioni nel ghetto: gli ebrei potevano mantenere la locazione solo secondo condizioni stabilite dal governo pontificio, che vigilava attentamente su vendite, subentri e affitti¹¹⁶². Questo istituto, nato in epoca post-tridentina per conciliare il divieto imposto agli ebrei di possedere immobili con la necessità di garantir loro una dimora stabile, finì col conferire agli inquilini una posizione giuridica assimilabile a quella del proprietario, mentre il padrone cristiano conservava sostanzialmente il solo diritto a percepire il canone¹¹⁶³. Col tempo, il *cazacà* divenne alienabile e trasmissibile: poteva essere venduto, dato in dote, ipotecato o sublocato, e passava per successione agli eredi, assumendo così le caratteristiche di un vero diritto reale, opponibile a terzi. Il termine stesso, derivato dall'espressione talmudica *chazacà*, richiama sia la presunzione legale di possesso sia un mezzo di prova per la proprietà¹¹⁶⁴.

Giuridicamente, lo *ius cazacà* venne progressivamente equiparato a un'enfiteusi o a un "dominio utile": gli immobili del ghetto erano spesso intestati a catasto agli ebrei titolari del diritto, tenuti al pagamento di imposte fondiari proporzionate al godimento del bene, con facoltà di rivalersi sui proprietari per una quota del tributo¹¹⁶⁵. Si trattava, in definitiva, di un diritto "ibrido", insieme reale (legato ai beni del ghetto) e personale (riservato esclusivamente agli ebrei), che sopravvisse anche dopo l'emancipazione come diritto acquisito (*ius quaesitum*), non suscettibile di abrogazione retroattiva¹¹⁶⁶. In più occasioni, come nel caso della bottega acquistata da Uria Galligo nel 1761 da Rachele Padovani, l'*universitas* fu oggetto di vertenze e pretese di riscossione per debiti pregressi legati al bene, dimostrando come il diritto d'uso fosse sempre subordinato all'approvazione delle autorità locali¹¹⁶⁷.

Com'è noto il ghetto di Senigallia era soggetto a chiusura notturna, all'obbligo del segno distintivo, al pagamento di imposte speciali e a restrizioni nelle professioni consentite. Già nel 1715, la comunità era stata obbligata ad organizzare la vigilanza notturna interna del ghetto, senza retribuzione, due uomini per turno "con lume e focolare"¹¹⁶⁸.

¹¹⁶² FERRERO Ida, « Lo *ius cazacà* in giudizio: natura e applicazione del "diritto di inquilinato perpetuo" », *Iurisdictio. Storia e prospettive della Giustizia*, n. 3, saggi 6, 2022, pp. 278-279.

¹¹⁶³ Ibidem, pp. 280-282.

¹¹⁶⁴ Ibidem.

¹¹⁶⁵ Ibidem, pp. 282-283.

¹¹⁶⁶ FERRERO Ida, « Lo *ius cazacà* in giudizio: natura e applicazione del "diritto di inquilinato perpetuo...", op. cit., p. 291.

¹¹⁶⁷ ASN/ME f. 4400 n. 15.

¹¹⁶⁸ BEI/FS, b. 23 f. 11.

Un elemento significativo della pressione ecclesiastica era il contributo obbligatorio rivolto alla Casa dei Catecumeni di Roma, destinato alla conversione forzata o al sostentamento dei neofiti. Tra il 1728 e il 1763, documenti come quelli di Tranquillo Vita Corcos attestano versamenti regolari di 35 scudi (1712¹¹⁶⁹) e cambiali (17:50 scudi nel 1763¹¹⁷⁰) a carico dell'universitas, riscossi da Uria Galligo in qualità di esattore. Questi contributi non erano semplici tasse, ma simboli di una subordinazione religiosa e identitaria¹¹⁷¹

In un'ottica più ampia, la Casa dei Catecumeni, istituita nel 1543 e rafforzata sotto il controllo dei Gesuiti dalla seconda metà del XVI secolo, rappresentava uno strumento centrale della politica controriformista di Roma. Essa non si limitava ad assistere i convertiti dall'ebraismo e dall'islam, ma agiva come leva simbolica e materiale di pressione sulle comunità ebraiche stesse, obbligate a finanziare indirettamente la propria erosione culturale. Questa istituzione funzionava non solo come seminario e rifugio per i neofiti, ma anche come luogo di controllo sociale e sorveglianza sui forestieri ebrei che soggiornavano a Roma¹¹⁷². La sua esistenza rifletteva la centralità dell'ideologia cattolica pontificia e l'ingerenza sistemica nella vita delle minoranze religiose dello Stato della Chiesa.

A ciò si aggiungeva una fitta rete di rapporti con i rappresentanti ecclesiastici locali e centrali. Le lettere, inviate nel 1744¹¹⁷³, da Uria Galligo al cosiddetto "cardinale Bernardino", probabilmente da identificare con Troiano Acquaviva d'Aragona (1696–1747), cardinale protettore dei Regni di Napoli e Sicilia a Roma dal 1738, testimoniano l'interlocuzione costante tra la comunità ebraica di Senigallia e i canali della mediazione curiale, e quelle ricevute da monsignori o funzionari romani nel 1749¹¹⁷⁴, dimostrano una mediazione costante da parte della leadership ebraica senigalliese nel cercare protezione, risoluzioni favorevoli o dilazioni nei pagamenti. Anche in casi drammatici, come quello del ragazzo ebreo milanese di soli undici anni ucciso (documentato da Tranquillo Corcos nel 1708¹¹⁷⁵), la comunità di Senigallia fu coinvolta nella rete delle suppliche e delle petizioni, segno di una partecipazione più ampia alla difesa degli ebrei nello Stato pontificio.

¹¹⁶⁹ BEI/FS, b. 23 f. 11.

¹¹⁷⁰ BEI/FS, b. 24 f. 20.

¹¹⁷¹ Vedi la corrispondenza degli anni 1712 e 1763, in cui si documentano i pagamenti alla Casa dei Catecumeni. BEI/FS, b23 f.11, f.14, b24 f.20.

¹¹⁷² CAFFIERO Marina, « Non solo schiavi. La presenza dei musulmani a Roma in età moderna: il lavoro di un gruppo di ricerca », *Venire a Roma, restare a Roma. Forestieri e stranieri fra quattro e Settecento*, a cura di CABIBBO Sara, SERRA Alessandro, Roma, Roma Tre Press, 2017, pp. 291-314.

¹¹⁷³ BEI/FS, b. 23 f. 17.

¹¹⁷⁴ BEI/FS, b. 23 f. 18.

¹¹⁷⁵ BEI/FS, b. 22 f. 10.

L'ingerenza ecclesiastica si esercitava anche nella regolazione della mobilità ebraica. Il caso emblematico è quello del mercante Isach Raffael Cagli, che nel 1744 chiese di risiedere a Senigallia per motivi di matrimonio con una donna della famiglia Rieti¹¹⁷⁶. Nonostante la richiesta di prolungare il soggiorno per motivi familiari e commerciali, e il sostegno di figure influenti come Elia Galligo, l'università di Senigallia applicò rigidamente l'editto del 1735 che limitava la permanenza degli ebrei forestieri, concedendo solo dieci giorni¹¹⁷⁷. Casi simili sono documentati anche per altri mercanti in transito o temporaneamente domiciliati, che riflettevano una normativa stringente sul vagabondaggio e una relativa flessibilità, sul modello di Ancona, nell'accogliere gli ebrei forestieri¹¹⁷⁸.

I rapporti con le autorità civili erano gestiti dai massari, rappresentanti ufficiali della comunità, che fungevano da intermediari tra gli ebrei e il podestà locale o i delegati pontifici. Il loro compito consisteva nel negoziare imposte, licenze e regolamenti, ma la loro capacità d'azione era spesso condizionata da un equilibrio precario tra la difesa della collettività e l'ossequio alle imposizioni governative. Come dimostra il caso di Lugo, comune a tutte le comunità dello Stato della Chiesa (da Roma ad Ancona, da Senigallia a Ferrara), i massari si rivolgevano con frequenza ai legati o ai vescovi per ottenere interventi a tutela della comunità — ad esempio per limitare l'afflusso di forestieri e mendicanti che gravavano sulle casse dell'Università, o per far approvare prammatiche volte a contenere spese e lussi interni, in un'epoca di crisi economica e forte pressione normativa¹¹⁷⁹. In contesti più critici, come le cause legali intentate contro i Galligo per presunta mala gestione o evasione fiscale, questo equilibrio si spezzava, dando luogo a proteste formali, richieste di esibizione di libri contabili, offerte di pegni in garanzia e lunghe trattative per determinare i contributi dovuti, in cui i massari si trovavano stretti tra il dovere di proteggere la comunità e le pressioni delle autorità¹¹⁸⁰.

Nel complesso, la comunità ebraica di Senigallia visse il controllo ecclesiastico come una presenza costante, spesso opprimente, che influenzava tanto gli spazi materiali del ghetto quanto le dinamiche familiari, commerciali e spirituali dei suoi abitanti. Questo modello di mediazione, pur con specificità locali, è paragonabile al sistema attivato a Napoli tra il 1740 e

¹¹⁷⁶ BEI/FS, b. 23 f. 17.

¹¹⁷⁷ Ibidem.

¹¹⁷⁸ BEI/FS, b. 23 f. 13.

¹¹⁷⁹ SIERRA Sergio, « Notizie storiche e pragmatica degli Ebrei di Lugo nel sec. XVIII », *La rassegna mensile di Israel*, vol. 24, no. 11/12, 1958, pp. 451–62.

¹¹⁸⁰ BEI/FS b. 24 f. 20.

il 1747, quando i massari delle famiglie Galligo e, come vedremo nel paragrafo successivo (4.2.3.1. La comunità di Roma nel XVIII secolo: istituzioni, economia e tensioni), Corcos si trovarono a gestire tensioni simili: difendere la comunità dalle accuse di evasione fiscale o mala gestione e, al contempo, assicurare alle autorità il rispetto delle imposizioni tributarie e sociali. Nei momenti più critici, come le vertenze sui contributi da versare, l'equilibrio si spezzava, sfociando in proteste formali, richieste di esibizione di libri contabili, offerte di pegni e lunghe trattative, con i massari stretti fra le richieste delle autorità e il malcontento dei membri della collettività.

d. Aspirazioni di reintegrazione e confronto con Napoli

Nel XVIII secolo, di fronte al progressivo irrigidimento delle condizioni di vita sotto il dominio pontificio, alcuni esponenti della comunità senigalliese guardarono con interesse al progetto borbonico di reintegro degli ebrei nel Regno di Napoli, avviato nel 1740. La possibilità di esercitare attività commerciali senza obbligo di ghetto e con maggiore tolleranza appariva allettante. Il confronto tra le due realtà è significativo: a Napoli, gli ebrei furono temporaneamente reintegrati senza costrizioni spaziali o segni distintivi, sebbene con vincoli religiosi e pressioni ecclesiastiche¹¹⁸¹. A Senigallia, al contrario, ogni aspetto della vita ebraica era regolato, tassato e sottoposto a vigilanza. Il coinvolgimento di Uria Galligo, figura di rilievo della comunità locale, nelle trattative con Napoli tra il 1739 e il 1740, testimonia un'aspirazione profonda alla libertà religiosa, all'autonomia economica e a un riconoscimento giuridico più ampio per la minoranza ebraica.

Le aspirazioni della comunità non si tradussero in una semplice adesione all'invito borbonico, ma si concretizzarono in una complessa trattativa condotta da Uria Galligo a nome della nazione ebraica senigalliese, in cui si avanzavano richieste articolate sulla base delle capitolazioni concesse a Livorno, Messina e Mantova¹¹⁸². Galligo chiese esplicitamente: un salvacondotto ampio per delitti e debiti anteriori al trasferimento; la possibilità di stabilire scuole (non sinagoghe) seppur con meno di 40 famiglie; l'autonomia giudiziaria interna fra ebrei; e la formazione di un consiglio comunitario a partire dalle prime famiglie domiciliate¹¹⁸³.

¹¹⁸¹ Il proclama di reintegro come abbiamo ripetuto più volte nel corso della tesi prevedeva delle concessioni ma anche delle ristrettezze per la neo-comunità ebraica, cfr. GIURA Vincenzo, *Gli ebrei e la ripresa economica del Regno di Napoli...*, op. cit., pp. 29-30.

¹¹⁸² ASN/ME f. 4400 n. 15.

¹¹⁸³ Ibidem.

Le richieste mostrano non solo un'elaborata consapevolezza giuridico-amministrativa, ma anche un forte desiderio di replicare modelli comunitari stabili e protetti altrove, in particolare quelli senigalliese e livornese.

Questo impegno negoziale dimostra come la leadership senigalliese avesse piena coscienza dei limiti della condizione ghettizzata nello Stato Pontificio e cercasse alternative che garantissero libertà religiosa, sicurezza personale e prerogative comunitarie all'interno di un quadro normativo favorevole.

Le richieste avanzate dagli ebrei di Senigallia nel 1739 vanno interpretate non soltanto come un progetto di migrazione, ma come un tentativo deliberato di esportare a Napoli un modello comunitario già consolidato, frutto di una lunga esperienza organizzativa. La delegazione senigalliese non mirava semplicemente a ottenere un reinsediamento, ma a replicare nel Regno un sistema di gestione interna — strutturato sul piano istituzionale, fiscale e giuridico — che garantisse coesione e protezione in un contesto percepito come più favorevole sotto il profilo delle libertà civili ed economiche. Tali istanze riflettono la maturità politica della leadership ebraica senigalliese, capace di collocarsi entro i più ampi circuiti del dibattito ebraico italiano e mediterraneo sull'integrazione, la protezione e il riconoscimento di prerogative collettive.

4.2.3. Roma – Il ghetto e i Corcos: dalla sottomissione pontificia alla negoziazione borbonica

La comunità ebraica di Roma è una delle più antiche del mondo occidentale, con origini che risalgono all'età repubblicana e imperiale. Già nel Medioevo, nonostante periodi di crisi e cali demografici dovuti a espulsioni o a politiche restrittive, essa mantenne una continuità insediativa, favorita dal ruolo economico degli ebrei nel prestito su pegno, nella gestione di attività commerciali e nell'intermediazione con il potere pontificio¹¹⁸⁴. Il loro status giuridico si consolidò nella formula di *servi camerae apostolici*, che da un lato garantiva protezione e diritto di residenza sotto l'egida papale, dall'altro li gravava di tributi straordinari e dell'obbligo di fornire al papato prestiti e servizi finanziari in situazioni d'emergenza¹¹⁸⁵.

Alla metà del Cinquecento, tuttavia, la situazione si fece più grave, anche a causa del clima di rigida riforma cattolica e del ricordo ancora vivo dei roghi del Talmud e di altri testi ebraici, avvenuti solo due anni prima, nel 1553¹¹⁸⁶. Come mostra il caso del rogo del Talmud del 1553, l'irrigidimento normativo fu parte di un più ampio processo di ridefinizione sociale e religiosa, in risposta alla Riforma protestante e alla necessità di rafforzare il controllo sui gruppi minoritari. L'ascesa al soglio pontificio di Paolo IV nel 1555 segnò l'apice di questo progetto repressivo, già avviato nella Roma di Giulio III, e preparò il terreno per l'imposizione del Ghetto¹¹⁸⁷. Con l'elezione al soglio pontificio del cardinale napoletano Gian Pietro Carafa, divenuto Paolo IV, esponente dell'ala più intransigente della Curia, gli ebrei si trovarono di fronte a un pontificato determinato a imporre un programma di purificazione sociale e dottrinale, che avrebbe avuto profonde ripercussioni sulla loro vita civile e religiosa¹¹⁸⁸.

Contemporaneamente al rogo del Talmud e alla stesura della bolla *Cum nimis absurdum*, due eventi drammatici alimentarono le paure cristiane e offrirono all'autorità

¹¹⁸⁴ DI NEPI Serena, *Sopravvivere al ghetto. Per una storia sociale della comunità ebraica nella Roma del Cinquecento*, Roma, Viella, 2014, p. 23.

¹¹⁸⁵ *Servi camerae apostolicae* (termine estensione di *servi camerae regis*), ovvero “servi della camera apostolica”, sottoposti alla giurisdizione diretta e ai poteri fiscali della Camera Apostolica, ma sotto la protezione papale cfr. STOW Kenneth, *Jewish Life in Early Modern Rome: Challenge, Conversion, and Private Life*, Aldershot, Ashgate, 2007, p. 42.

¹¹⁸⁶ Il 9 settembre 1553, i libri ebraici furono distrutti a Campo de' Fiori a Roma. Il 12 settembre 1553, un decreto dell'Inquisizione ordinò la condanna, la confisca e la distruzione tramite fuoco delle copie del Talmud accusate di contenere bestemmie contro la fede cristiana. Di conseguenza, il 18 ottobre 1553, a Venezia, il Consiglio dei Dieci ordinò il sequestro e la distruzione di copie del Talmud. Questi libri furono bruciati il 21 ottobre 1553 in Piazza San Marco e a Rialto (CAFFIERO Marina, *Storia degli ebrei nell'Italia moderna. Dal Rinascimento alla Restaurazione*, Rome, Carocci editore, 2014, p. 62-63).

¹¹⁸⁷ DI NEPI Serena, *Sopravvivere al ghetto...*, op. cit., pp. 51-52

¹¹⁸⁸ *Ibidem*, p. 41.

pontificia un'occasione per inasprire le misure contro gli ebrei: il caso Solis, accusato di infanticidio rituale, e la lunga e controversa vicenda di conversione della neofita Florucia. La loro strumentalizzazione osserva S. Di Nepi, contribuì a creare una narrazione pubblica in cui l'ostinazione ebraica e la minaccia alla società cristiana venivano drammatizzate e punite con la segregazione¹¹⁸⁹

Un punto di svolta decisivo fu rappresentato dalla bolla *Cum nimis absurdum* emanata da Paolo IV nel 1555, che segnò l'inizio della stagione del Ghetto di Roma¹¹⁹⁰. Gli ebrei furono costretti a risiedere in un'area circoscritta e recintata, nel rione Sant'Angelo, soggetta a cancelli chiusi di notte e a severi controlli. La strada intrapresa da Paolo IV rappresentò la via alternativa all'espulsione definitiva: il ghetto non recideva totalmente i legami tra ebrei e cristiani, ma incideva in profondità su queste relazioni, modificandone ritmi e significati¹¹⁹¹. Il Ghetto non fu solo uno spazio fisico di reclusione, ma anche il prodotto di una nuova strategia ecclesiastica, che evitava l'espulsione in favore di una separazione visibile e disciplinante. In questo senso, rappresentava una "via di mezzo", una forma di controllo permanente e simbolico, che doveva arginare l'influenza ebraica nella società cristiana¹¹⁹². Le restrizioni includevano il divieto di possedere beni immobili al di fuori del Ghetto, l'obbligo di portare segni distintivi sugli abiti, il confinamento in mestieri considerati "umili" (commercio di stracci, prestito su pegno, rivendita di beni usati), e l'imposizione di tasse supplementari per il mantenimento delle strutture del Ghetto stesso¹¹⁹³.

Dopo l'istituzione del Ghetto, i pensieri, le credenze e i comportamenti degli ebrei furono sottoposti al costante vaglio dell'Inquisizione, che assunse un ruolo centrale nel sorvegliare la vita religiosa e sociale della comunità. Da quel momento, l'attenzione del Sant'Uffizio verso il gruppo ebraico non venne mai meno, e l'impegno per promuovere conversioni si fece progressivamente più incisivo, rinnovandosi di pontificato in pontificato e segnando un inasprimento costante delle politiche di controllo¹¹⁹⁴.

Accanto agli oneri fiscali, si sommarono forme di umiliazione pubblica e coercizione religiosa. La comunità era tenuta a finanziare la Casa dei Catecumeni, istituzione deputata alla conversione e formazione dei neofiti, e a sostenere spese per feste e spettacoli che avevano

¹¹⁸⁹ DI NEPI Serena, *Sopravvivere al ghetto...*, op. cit., pp., p. 52-57.

¹¹⁹⁰ Ibidem, pp. 47-48.

¹¹⁹¹ Ibid..

¹¹⁹² Ibid., pp. 51-52, 74.

¹¹⁹³ Ibid., p. 39.

¹¹⁹⁴ Ibid., pp. 49-50.

carattere degradante, come le corse dei cavalli barberi al Circo Massimo durante il Carnevale¹¹⁹⁵. Inoltre, gli ebrei erano obbligati ad assistere alle prediche coatte del sabato presso la chiesa di San Gregorio al Celio, dove predicatori designati tentavano di convincerli alla conversione¹¹⁹⁶.

Il controllo sulla vita comunitaria ebraica si esercitava attraverso un sistema complesso di sorveglianza ecclesiastica e inquisitoriale. A Roma, era la Congregazione del Sant'Uffizio a occuparsi direttamente di censura libraria, conversioni e vigilanza sui testi ebraici, mentre il Vicariato di Roma interveniva nelle materie di giurisdizione ordinaria¹¹⁹⁷. L'Inquisizione affidava la responsabilità inquisitoriale a membri di ordini religiosi, in quanto il Sant'Uffizio non permetteva che i sacerdoti concilassero mansioni inquisitoriali con compiti pastorali. Napoli rappresentava un caso a sé stante: qui i vicari generali dell'arcivescovado esercitavano le funzioni inquisitoriali, ma tale assetto fu ritenuto insoddisfacente. Nel 1585, il Sant'Uffizio istituì la figura di ministri inquisitoriali generali, con il compito di sovrintendere all'intero Mezzogiorno italiano, garantendo l'uniformità delle procedure inquisitoriali¹¹⁹⁸.

Il pontificato di Paolo IV mise in moto un sistema articolato di controllo sociale e religioso, nel quale confluirono inquisizione, giustizia ordinaria e propaganda catechetica. L'episodio della neofita Florucia mostra in modo esemplare come la Casa dei Catecumeni e il Tribunale del Governatore agissero in sinergia per costruire processi esemplari e promuovere conversioni forzate. Il ghetto, in questo quadro, si inseriva come estensione spaziale di una strategia che mirava alla rieducazione e alla sorveglianza costante¹¹⁹⁹.

Tale sistema di vincoli, che si irrigidì ulteriormente nei decenni successivi alla creazione del Ghetto, non solo definì le condizioni materiali e giuridiche della comunità, ma contribuì a rafforzarne il carattere di minoranza separata, costretta a negoziare costantemente la propria esistenza con le autorità ecclesiastiche e civili.

¹¹⁹⁵ L'invenzione delle Case dei Catecumeni [...] rispondeva a un'indubbia priorità (educare infedeli ed ebrei) e dimostrava concretamente e pubblicamente quanto ferma fosse la volontà pontificia di arginare la diffusione dell'eresia [...]. Allo stesso modo, il rogo del Talmud aveva rappresentato l'incarnazione dell'indisponibilità della Chiesa ad accettare superstizioni e messaggi di propaganda anticristiana veicolati anche dalla raccolta sapienziale ebraica. Ibidem, p.42.

¹¹⁹⁶ CAFFIERO Marina, *Legami pericolosi. Ebrei e Cristiani tra eresia, libri proibiti e stregoneria*, Torino, Giulio Einaudi Editore, 2012, pp. 269-271.

¹¹⁹⁷ ibidem, pp. 44-46; 65-70; 73-77.

¹¹⁹⁸ PROSPERI Adriano, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi, 1996; ROMEO Giovanni, *L'Inquisizione nell'Italia moderna*, Roma-Bari, Laterza, 2002, pp. 30-34, 66-70).

¹¹⁹⁹ DI NEPI Serena, *Sopravvivere al ghetto...*, op. cit., pp. 55-56.

Rispetto ai modelli di Livorno e Senigallia – comunità che nel 1739–1740 negoziarono attivamente il reintegro nel Regno di Napoli, proponendo precise condizioni giuridiche ed economiche – la comunità ebraica di Roma rappresentava un contesto profondamente diverso. Essa non partecipò direttamente alle trattative con la corte borbonica, eppure, attraverso figure come Beniamino e Tranquillo Vita Corcos (nipote del rabbino capo), svolse un ruolo chiave nell'intrecciare rapporti con Napoli, in particolare per la gestione del macello rituale e per gli accordi di fornitura con l'impresario Angelo Carasale. Il caso Corcos mette in luce due mondi paralleli: da un lato Roma, con un ghetto sottoposto a stretta vigilanza ecclesiastica; dall'altro Napoli, dove – almeno fino al 1747 – l'assenza di segregazione fisica e di pesanti imposizioni fiscali offrì agli ebrei spazi di relativa libertà economica.

Nel XVIII secolo la comunità ebraica di Roma viveva interamente confinata nel ghetto con una popolazione che oscillava fra le 3.000 e le 4.000 persone¹²⁰⁰, con punte superiori nei decenni di maggior crescita, ma in un'area di poco più di un ettaro che soffriva di sovraffollamento cronico, allagamenti ricorrenti e degrado edilizio¹²⁰¹. Va notato che queste cifre sono molto più elevate di quelle della comunità ebraica di Metz, allora la più grande della Francia. Il Ghetto di Roma rappresentava un laboratorio di controllo sociale: qui le autorità pontificie sperimentavano norme (editi del 1733, 1751, 1775, 1793) che limitavano la mobilità, imponevano segni distintivi (cappello o fascia gialla) e vigilavano su attività economiche e religiose¹²⁰².

Secondo A. Groppi, i giudei romani, pur segregati, mantenevano uno status peculiare di cives riconosciuto dagli Statuti della città di Roma, derivante dalla Constitutio Antoniniana del 212 d.C. e mai formalmente revocato¹²⁰³. Essi appartenevano al “corpus civitatis” della città, pur rimanendo estranei al “corpus Ecclesiae”, il che conferiva loro diritti civili e di cittadinanza (in misura ridotta) e li autorizzava a ricorrere ai tribunali laici e a conservare nei propri archivi (quelli dell'Università) documenti e prove per rivendicare diritti acquisiti¹²⁰⁴. Questo doppio

¹²⁰⁰ Seppur questi numeri furono messi in discussione sia da Roberto Bachi che da Attilio Milano che invece secondo i loro studi ritenevano che la popolazione ebraica variasse tra i 7.000 e i 15.000 individui vd. Gasperoni Michael, “Note sulla popolazione del ghetto di Roma in età moderna. Lineamenti e prospettive di ricerca”, in *Gli abitanti del ghetto di Roma*, op. cit., a cura di Angela Groppi, Roma, Viella, 2014, p. 81.

¹²⁰¹ GROPPI Angela, « Le deux corps des juifs. Droit et pratiques de citoyenneté des habitants du ghetto de Rome XVe – XVIIIe siècle », *Annales, Histoire, Sciences Sociales*, n. 3, Cambridge University Press, 2018, pp. 591-593.

¹²⁰² GROPPI Angela, « Le deux corps des juifs... », op. cit., p. 616.

¹²⁰³ Ibidem, p. 602.

¹²⁰⁴ Ibidem, p. 609.

corpo – civico e religioso – è alla base delle dinamiche della loro esistenza, caratterizzata da una continua tensione tra riconoscimento giuridico e oppressione ecclesiastica.

In questo contesto, l'Università degli Ebrei di Roma costituiva il fulcro dell'autogoverno comunitario. Essa gestiva la giustizia interna, la distribuzione dell'assistenza e, soprattutto, il macello rituale, principale fonte di entrate grazie alle imposte sulla carne *kasher*¹²⁰⁵. Il macello, affidato spesso tramite appalto a famiglie di spicco, fu al centro di tensioni ricorrenti, come nel caso dei fratelli Beniamino e Tranquillo Vita Corcos – quest'ultimo nipote del rabbino capo – che nel corso del Settecento ne ottennero la gestione. La loro posizione privilegiata generò conflitti con altre famiglie e con le autorità ecclesiastiche romane, in particolare con il Vicariato di Roma, ovvero l'ufficio del Vicario Generale del Papa, competente per la giurisdizione ecclesiastica ordinaria sulla città e su molte questioni che riguardavano anche gli ebrei, specialmente in materia di matrimoni misti, battesimi forzati, regolazione delle attività economiche e controllo disciplinare del Ghetto¹²⁰⁶. Il Vicariato, pur non essendo parte del Sant'Uffizio, esercitava un controllo effettivo su numerosi aspetti della vita comunitaria e temeva che l'autonomia economica legata al macello sfuggisse al controllo fiscale e normativo della Chiesa.

Rispetto a Napoli, dove tra il 1740 e il 1747 la comunità ebraica reintegrata – modellata sul modello livornese – non viveva in un ghetto e chiedeva esplicitamente di amministrare liberamente il proprio macello (art. 17 delle richieste presentate nel 1739), la situazione romana appare in netto contrasto. A Napoli, il macello era concepito come strumento di libertà economica e coesione comunitaria; a Roma, invece, il suo controllo divenne uno strumento di sorveglianza, tassazione e potere, riflettendo la capillare ingerenza ecclesiastica che segnava ogni aspetto della vita nel Ghetto¹²⁰⁷.

Questa divergenza tra i due modelli – Roma, dominata dalla giurisdizione del Vicariato e rinchiusa nel Ghetto; Napoli, comunità senza mura e con margini di negoziazione – emerge chiaramente dalle lettere e dagli atti relativi al macello Corcos, che testimoniano la continua tensione tra l'autonomia ebraica e il sistema di controllo papale.

¹²⁰⁵ GROPPi Angela, « Le deux corps des juifs... », op. cit., p. 622.

¹²⁰⁶ Sul ruolo del Vicariato di Roma nella sorveglianza della vita interna della comunità ebraica, in particolare nel controllo della gestione del macello rituale e delle cariche comunitarie, cfr. IPPOLITO Andrea, « Il segretario di Stato e la comunità ebraica romana (1740–1760) », *La Curia romana e gli ebrei*, a cura di F. Cantù, Roma, Ministero per i Beni e le Attività Culturali – Archivio di Stato di Roma, 2008, pp. 238–241. Il Vicariato esercitava competenze di giurisdizione ecclesiastica ordinaria, intervenendo anche su aspetti civili e fiscali della vita ebraica, in coordinamento (e talvolta in conflitto) con la Segreteria di Stato, il Governatore e il Sant'Uffizio.

¹²⁰⁷ GROPPi Angela, « Le deux corp des juifs... », op. cit., pp. 622–624.

a. Il ghetto romano e la centralità del controllo ecclesiastico

Il ghetto non costituiva soltanto un quartiere chiuso, ma un vero e proprio strumento amministrativo e di controllo della popolazione ebraica. Le sue mura e i cancelli, chiusi ogni sera al tramonto e riaperti all'alba, delimitavano uno spazio entro il quale la vita collettiva ebraica era tollerata, ma strettamente vigilata: vi si concentravano le cinque sinagoghe, le confraternite caritative e le sedi dei Massari, che, pur con margini ristretti, rappresentavano la comunità di fronte al potere papale¹²⁰⁸.

I Massari, in particolare, erano una figura ambigua: eletti annualmente dall'Universitas ma sottoposti a continue pressioni della Curia, avevano l'obbligo di riscuotere tasse straordinarie e imposte specifiche – come quelle destinate alla Casa dei Catecumeni e ai permessi per il funzionamento del macello kasher – trasformandosi in intermediari tra autorità papali e comunità¹²⁰⁹. Come sottolinea K. Stow, il macello kasher romano – gravato da concessioni onerose e rinnovate con frequenza – divenne un mezzo di pressione fiscale e di sorveglianza più che una risorsa comunitaria, a differenza del modello livornese dove i proventi del macello alimentavano le casse della Nazione Ebraica e le sue istituzioni assistenziali¹²¹⁰.

Le confraternite caritative, come quella della Misericordia, e altre compagnie minori, se da un lato svolgevano un ruolo essenziale di assistenza (sepulture, aiuto ai poveri e ai malati), dall'altro erano utilizzate come strumenti di controllo interno: incaricate di garantire disciplina comunitaria, imporre penitenze e vigilare sulla moralità degli iscritti¹²¹¹. Sebbene formalmente autonome, queste istituzioni erano anch'esse soggette a verifiche da parte della Curia e dipendevano dall'autorizzazione papale per la gestione delle proprie finanze e delle attività rituali, accentuando la dimensione di sorveglianza sistemica sul ghetto¹²¹².

Sul piano fiscale e simbolico, la condizione ebraica era segnata da oneri e umiliazioni. La comunità era tenuta a finanziare la Casa dei Catecumeni – istituzione preposta all'educazione e conversione dei neofiti – e a sostenere pubbliche manifestazioni degradanti, come le corse di cavalli al Circo Massimo durante il Carnevale¹²¹³. A ciò si aggiungevano le

¹²⁰⁸ DI NEPI Serena, *Sopravvivere al ghetto...*, op. cit., p. 39.

¹²⁰⁹ STOW Kennet, *Feeding the eternal city. Jewish and Christian Butchers in the Roman Ghetto*, London, Harvard University Press, 2024, pp. 105-109.

¹²¹⁰ Ibidem.

¹²¹¹ DI NEPI Serena, *Sopravvivere al ghetto...*, op. cit., pp. 124-125.

¹²¹² Ibidem, pp. 79-82.

¹²¹³ CAFFIERO Marina, « I diritti degli ebrei... », op. cit., pp. 161-164.

prediche coatte del sabato presso San Gregorio al Celio, e la costante censura sui libri ebraici, che rafforzavano il carattere oppressivo del sistema¹²¹⁴.

Questa centralità del ghetto come sistema di mediazione e controllo non aveva un corrispettivo diretto a Senigallia o a Livorno. A Senigallia, pur esistendo il ghetto fisico e una forte ingerenza pontificia, le confraternite – come la Misericordia e la Compagnia dei Luminari – operavano con una maggiore autonomia pratica e le autorità locali si limitavano per lo più a regolamentare ingressi e soggiorni degli ebrei forestieri. A Livorno, invece, in assenza di un ghetto e sotto una giurisdizione laica, i Massari e le confraternite godevano di ampi margini di autogoverno, fungendo da strumenti di coesione piuttosto che di sorveglianza.

In questo quadro, il ghetto va compreso come una istituzione centrale ma ambivalente: garantiva agli ebrei romani un perimetro minimo di sopravvivenza comunitaria, ma li sottoponeva a una sorveglianza continua e capillare. Tale assetto non trovava riscontro a Napoli, dove nel periodo del reinsediamento ebraico (1740–1747) non fu mai creato un ghetto fisico. Qui le restrizioni si tradussero in vincoli giuridici e sociali – divieti di matrimonio con cristiani, controlli sulla vita religiosa e tentativi di segregazione non attuati – ma senza una struttura murata permanente. Proprio questa assenza di un sistema di mediazione istituzionalizzata, come quello romano, rese l'esperienza napoletana più fluida ma anche più instabile e vulnerabile alle pressioni ecclesiastiche e sociali.

b. Napoli come spazio aperto e conflittuale: il caso Corcos e il macello

Quando, nel 1740, Carlo di Borbone richiamò nel Regno di Napoli gruppi ebraici – principalmente da Livorno e Senigallia, ma anche da Roma – la differenza rispetto alla condizione pontificia apparve immediata. Gli ebrei non furono rinchiusi in un ghetto, ma si distribuirono liberamente nei quartieri del Pendino, del Porto e lungo via Toledo, affittando immobili da nobili, mercanti e proprietari ecclesiastici (ved. cap. 3.2). Pur in un clima segnato da ostilità popolare ed ecclesiastica, non erano soggetti a segni distintivi né a segregazione spaziale, e potevano gestire le proprie attività mercantili senza l'inquadramento coercitivo tipico del ghetto romano.

¹²¹⁴ SPIZZICHINO Giancarlo, « L'Università degli ebrei di Roma tra controllo e repressione (1731-1741) », *Gli abitanti del ghetto di Roma*, op. cit., a cura di Angela Groppi, Roma, Viella, 2014, pp. 119-121.

A Roma, infatti, tutte le macellerie del ghetto erano sottoposte al Presidente della Grascia, che vigilava su prezzi e qualità, incamerava le tasse di macellazione (come polpina e scannatura) direttamente nella Camera Apostolica, e concedeva licenze come la priuativa solo a macellai cristiani, lasciando agli ebrei un ruolo subordinato¹²¹⁵.

Le licenze (privative) rilasciate ai macellai cristiani prevedevano, come mostrano contratti e registri del 1725 e 1747, un sistema rigidamente controllato: il Presidente della Grascia (un vescovo) sovrintendeva alla macellazione, fissava i prezzi, esigeva tasse come la polpina (calcolata sul peso) e il quattrino per ogni libra, e poteva imporre multe¹²¹⁶. Gli ebrei partecipavano come macellai e tagliatori, ma sempre sotto il controllo delle autorità cristiane, e non potevano rivendicare autonomia fiscale o giurisdizionale. I registri mostrano frequenti accuse di carne “mancante di peso” o frodi, spesso usate come pretesto per ottenere pagamenti o per esercitare pressione sui gestori ebrei¹²¹⁷.

In questo scenario assunsero un ruolo di primo piano Beniamino Corcos e il nipote Tranquillo Vita Corcos, discendenti di una delle famiglie più potenti e benestanti del ghetto romano e legati al rabbino maggiore omonimo. Giunti a Napoli nel dicembre 1740, divennero i principali mediatori tra la nuova comunità e le autorità borboniche, promuovendo la riorganizzazione interna e, soprattutto, la creazione di un macello ebraico¹²¹⁸. La loro rivendicazione a Napoli si collocava in netto contrasto con il quadro romano, dove persino figure eminenti come Isach Samuel Corcos – attivo alla fine del Settecento – necessitavano di permessi speciali per uscire dal ghetto di notte, portando il segno ebraico, e potevano macellare solo nei luoghi assegnati sotto rigido controllo della Grascia¹²¹⁹. La questione non era solo rituale – garantire la macellazione kasher senza interferenze cristiane – ma anche economica, poiché il macello rappresentava una fonte di entrate grazie alle tasse di macellazione e alla vendita delle carni, anche a clienti cristiani.

In una supplica inoltrata tramite Pietro Contegna, delegato per la nazione ebraica, i Corcos richiamarono l'articolo 24 del proclama di reintegro (1740), che riconosceva alla comunità il diritto di istituire un macello “per uso proprio e del pubblico”¹²²⁰. Essi sottolinearono che, senza una struttura autonoma, la comunità – già numerosa e priva di altre

¹²¹⁵ STOW Kennet, *Feeding the eternal city...*, op. cit., pp. 59-61.

¹²¹⁶ Ibidem, pp. 58-63

¹²¹⁷ STOW Kennet, *Feeding the eternal city...*, op. cit., pp. 59-61, 63-65.

¹²¹⁸ GIURA Vincenzo, *Gli ebrei e la ripresa economica del Regno...*, op. cit., p. 60.

¹²¹⁹ STOW Kennet, *Feeding the eternal city...*, op. cit., p. 131.

¹²²⁰ GIURA Vincenzo, *Gli ebrei e la ripresa economica del Regno...*, op. cit., p. 60-61.

fonti alimentari compatibili con i propri riti – avrebbe rischiato di non potersi stabilizzare a Napoli. Per evitare attriti con i cristiani, la supplica prevedeva precauzioni: copertura delle carni nei giorni di vigilia del Quattro-Tempi e della Quaresima, equiparazione del macellaio ebreo ai macellai cristiani quanto a obblighi di peso e prezzo, e la possibilità di vendere le parti non consumabili dagli ebrei ai cristiani¹²²¹.

Il Consiglio di Stato approvò la richiesta il 9 settembre 1741, ma la decisione scatenò forti reazioni. I macellai napoletani, timorosi di perdere clientela (poiché il macello ebraico vendeva soprattutto carne vaccina a prezzi competitivi), si appellarono all'eletto del popolo Agostino Tipaldi e, sostenuti da funzionari cittadini, ostacolarono l'affitto dei locali destinati al macello, arrivando a esercitare pressioni e minacce sui proprietari per revocare i contratti già stipulati¹²²².

Nonostante l'intervento di Contegna, che costrinse il macellaio ebreo a risarcire il padrone di casa per evitare "maggiori scandali", l'ostilità continuò. Quando il macello aprì, il suo successo – dovuto al largo afflusso di cristiani – generò nuove accuse: si imputò ai Corcos di vendere carne "mancante di peso"¹²²³. L'ufficiale di giustizia Vincenzo Caracciolo, spalleggiato dagli eletti cittadini, minacciò di imporre multe e pene al macellaio ebreo. In una memoria del 30 dicembre 1741, Caracciolo rivendicò di non aver mai ordinato la chiusura del macello e di aver agito solo per rispondere a ripetute querele di cittadini, sostenendo di aver mostrato 'somma indulgenza' verso l'appaltatore ebreo¹²²⁴.

Situazioni analoghe erano frequenti a Roma, dove i contratti di macelleria tra ebrei e cristiani – pur regolari – generavano vertenze continue per presunte frodi o infrazioni. Arresti, sequestri di strumenti e multe erano usati dalle autorità della Grascia come leva per ottenere tangenti o ribadire il controllo pontificio¹²²⁵. Nonostante la protezione formale dell'*Universitas hebraeorum*, i macellai ebrei erano soggetti a una pressione istituzionale costante, che sottraeva alla comunità ogni reale margine di autogoverno¹²²⁶.

¹²²¹ ASN/ME f. 4402 n. 28

¹²²² GIURA Vincenzo, *Gli ebrei e la ripresa economica del Regno...*, op. cit., p. 61.

¹²²³ GIURA Vincenzo, *Gli ebrei e la ripresa economica del Regno...*, op. cit., p. 61.

¹²²⁴ ASN/ME f. 4402, 30 dicembre 1741.

¹²²⁵ Il Bando de' Macellari del 1644, ancora in vigore nel Settecento, disciplinava severamente le macellerie ebraiche, prevedendo sequestri di strumenti e sospensioni in caso di irregolarità (es. carne sciatatta o frodi sul peso). Richiamava inoltre il breve di Sisto V (1586), che autorizzava i macellai cristiani ad acquistare solo i quarti posteriori di animali kasher macellati nel ghetto, a prezzo fisso, misura spesso fonte di controversie e interventi della Grascia, vd. STOW Kennet, *Feeding the Eternal City...*, op. cit., pp. 109-111.

¹²²⁶ Come osserva Kenneth Stow, (*Feeding the Eternal City...*, op. cit.) gli ufficiali del Grassiere non esitavano a imporre multe, sequestrare strumenti e sospendere l'attività dei macellai: « the city officials... seized scales, weights, and even butcher's tools, often on pretext of short weight or alleged frauds, accusations commonly

Il delegato della Nazione Ebraica P. Contegna ribatté ricordando che:

1. In base al proclama reale, agli ebrei spettava il diritto di commerciare tutte le carni (bufali, castrati, agnelli e capretti inclusi), non solo vaccina, altrimenti sarebbero stati privati della possibilità di rispettare i propri riti alimentari.

2. Pur dovendo osservare le norme cittadine su pesi e prezzi, eventuali infrazioni dovevano essere giudicate esclusivamente dal delegato ebraico, in virtù del privilegio reale che li equiparava ai macellai dei Castelli, esenti dalla giurisdizione urbana¹²²⁷.

3. Si chiedeva infine che le eventuali multe fossero destinate non alle casse cittadine, ma al Supremo Magistrato del Commercio, cui la nazione ebraica era sottoposta tramite il delegato, evitando così che le autorità locali usassero le contravvenzioni come arma di pressione¹²²⁸.

Nonostante ciò, le tensioni si trascinarono nei mesi successivi: in una lettera del 17 dicembre 1741¹²²⁹, Contegna denunciò le violenze dei portieri e l'arresto arbitrario del tagliatore del macello da parte del duca di Casa Calenda, successore di Caracciolo; il 19 giugno 1742¹²³⁰ riferì che, per ordine del sovrano, le controversie vennero deferite alla Segreteria di Stato e si ordinò la piena esecuzione delle precedenti disposizioni reali.

Dinamiche che evidenziano la differenza con il sistema romano, dove i macelli ebraici erano inglobati in un apparato fiscale e giudiziario pontificio che, pur garantendo l'approvvigionamento kasher, sottraeva alla comunità ogni reale autonomia economica e giurisdizionale¹²³¹.

Questa controversia – che vide coinvolti non solo i Corcos ma anche altri mercanti e capi comunitari della nazione ebrea a Napoli come Jacob Lopez Pincheiro, Mosè Sacerdote, Abramo Racah, Mosè Rodriguez Silva e Aron Uziel – illustra bene la natura ambivalente dell'esperienza ebraica a Napoli: uno spazio aperto, privo di ghetto e con potenzialità

instigated by the city porters, eager to extract gifts or bribes » (p. 59). Queste sanzioni, i cui proventi (polpina e scannatura) confluivano direttamente nella Camera Apostolica, avevano una funzione che andava oltre la fiscalità: « transforming the Jewish butchers into de facto tax collectors for the papacy, with no benefit accruing to their community » (p. 63). L'Università ebraica era così privata della possibilità di giudicare e gestire autonomamente i propri membri.

¹²²⁷ Una prerogativa che non trovava riscontro a Roma, dove le infrazioni (peso mancante, frodi, vendita di carni deteriorate) erano perseguite esclusivamente dai magistrati cristiani e dal Senatore di Roma, come mostrano numerosi casi tra il 1725 e il 1756, vd. STOW Kennet, *Feeding the Eternal City...*, op. cit., pp. 61, 63-65.

¹²²⁸ ASN/ME f. 4402 s.n., s.d.

¹²²⁹ ASN/ME f. 4402 s.n., 17 dicembre 1741.

¹²³⁰ ASN/ME f. 4402 s.n., 19 giugno 1742.

¹²³¹ STOW Kennet, *Feeding the Eternal City...*, op. cit., pp. 59-65.

economiche significative, ma attraversato da conflitti interni, ostilità corporativa e ingerenze istituzionali che, nel giro di pochi anni, avrebbero contribuito al collasso del progetto di reinsediamento (1746–1747).

c. Il filo conduttore Corcos: mediazione e confronto tra Roma e Napoli

La famiglia Corcos rappresenta il principale legame tra la comunità ebraica di Roma e quella reintegrata a Napoli nel 1740, incarnando il passaggio da un modello di sottomissione pontificia a uno di negoziazione borbonica. Discendenti da una stirpe di mercanti e banchieri spagnoli insediatisi a Roma nel Quattrocento, i Corcos, grazie alle ricchezze accumulate e alle relazioni con il papato, divennero uno dei pilastri del ghetto romano, protagonisti della gestione del macello kasher e di altri monopoli concessi dalla Camera Apostolica (come quello degli alloggi militari nel castello Sant'Angelo)¹²³². Tranquillo Vita Corcos, considerato da Attilio Milano “la più significativa figura rabbinica prodotta dal ghetto romano nei tre secoli della sua esistenza”¹²³³, seppe conciliare l'azione religiosa con una costante mediazione politica, intervenendo presso prelati e pontefici per difendere i diritti della comunità ebraica, come mostra anche l'analisi di Marina Caffiero¹²³⁴.

Il controllo del macello kasher a Roma, di cui i Corcos furono protagonisti anche nel XVIII secolo, illustra bene la natura oppressiva del sistema pontificio: come nota Kenneth Stow, persino figure di spicco come Isach Samuel Corcos – macellaio e appaltatore – erano sottoposte a un fitto reticolo di permessi e vincoli. Nel 1793–1794, Corcos ottenne licenze semestrali per uscire dal ghetto dopo il tramonto, esclusivamente per ricevere e macellare il bestiame nei macelli assegnati alla comunità, obbligandosi a indossare il segno ebraico sul cappello e a non allontanarsi altrove¹²³⁵. Le ordinanze della Grascia – l'ente preposto al controllo del commercio della carne – sottoponevano le macellerie ebraiche alle stesse norme dei macelli cristiani, centralizzando il mercato nella zona del Campo Vaccino e, dalla fine del Settecento, in Piazza Madama. Questa supervisione, tesa a regolare prezzi e flussi e a incassare imposte come la scannatura, privava l'Università degli Ebrei della piena gestione del macello,

¹²³² ASR, Soldatesche e galere, b. 668.

¹²³³ MILANO Attilio, *Storia degli ebrei in Italia...*, op. cit., pp. 92–109.

¹²³⁴ CAFFIERO Marina, *Il grande mediatore...*, op. cit., pp. 27–48.

¹²³⁵ STOW Kennet, *Feeding the Eternal City...*, op. cit., p. 54.

che si trasformava così in uno strumento di sorveglianza fiscale e sociale, più che in una risorsa per la comunità¹²³⁶.

Oltre a centralizzare il commercio e incassare imposte come la scannatura, le ordinanze della Grascia e i decreti emessi tra XVII e XVIII secolo – in particolare quello del 1723 – conferivano all'autorità cittadina ampi poteri coercitivi: il sequestro di bilance, coltelli e carni, l'arresto di macellai e tagliatori ebrei, multe per presunte frodi come carni “mancanti di peso” o “non verificate”, e la sospensione temporanea delle licenze. Come emerge dalle memorie difensive di Tranquillo Corcos, tali misure erano applicate spesso in modo arbitrario, sfruttate per ottenere pagamenti straordinari o per piegare la comunità a interessi politici ed economici delle corporazioni cristiane. Il macello, dunque, da risorsa comunitaria diveniva a Roma uno strumento di sorveglianza e coercizione istituzionale, molto più che un canale di sostentamento per l'*Universitas hebraeorum*¹²³⁷.

A queste restrizioni fiscali e organizzative si aggiunsero, nel corso del Settecento, interventi papali che aggravarono ulteriormente la condizione dei macellai ebrei. Nel 1723 il Presidente della Grascia proibì la vendita ai cristiani delle parti posteriori degli animali macellati dagli ebrei (*shehitah*¹²³⁸), un provvedimento che compromise una delle principali fonti di reddito della comunità. Tranquillo Corcos, allora figura centrale della leadership ebraica romana, reagì con una memoria articolata – oggi conservata negli archivi della Comunità – in cui difendeva la continuità del macello e la liceità della vendita, appellandosi anche ai precedenti pontifici, come la bolla di Sisto V (1586) che autorizzava tale commercio¹²³⁹.

Nella stessa memoria, Corcos denunciava anche la condotta della Grascia, accusata di imporre sospensioni o multe su basi arbitrarie e di agire spesso su sollecitazione delle corporazioni cristiane o di predicatori che vedevano negli ebrei una concorrenza sgradita¹²⁴⁰. La controversia del 1723, quindi, non fu un episodio isolato, ma l'emblema di un modello ricorrente di restrizioni economiche e tensioni interreligiose che colpivano la comunità ebraica romana. Proprio queste difficoltà, aggravate dalla dipendenza fiscale e dal costante rischio di vessazioni, resero più urgente per figure come i Corcos individuare, negli anni successivi, spazi

¹²³⁶ Ibidem, pp. 131, 146-149.

¹²³⁷ CAFFIERO Marina, *Il grande mediatore...*, op. cit., pp. 90-95.

¹²³⁸ La *shechitah* (“macellazione rituale”) è il rito ebraico di macellazione degli animali tramite iugulazione in conformità con le regole stabilite dall'*Halakhah*, che è la giurisprudenza rabbinica. Ha lo scopo di renderli adatti al consumo alimentare (WIGODER G., *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, op. cit., p. 200-201).

¹²³⁹ STOW Kennet, *Feeding the Eternal City...*, op. cit., p. 161.

¹²⁴⁰ CAFFIERO Marina, *Il grande mediatore...*, op. cit., pp. 98-102.

di maggiore autonomia e negoziazione – opportunità che avrebbero trovato solo nel diverso contesto napoletano.

Nonostante queste difese, le pressioni anti-ebraiche aumentarono. Nel 1751 papa Benedetto XIV valutò se revocare definitivamente le concessioni sul commercio della carne ebraica, arrivando a mettere in dubbio la correttezza delle pratiche autorizzate dalla stessa Santa Sede¹²⁴¹. Il colpo definitivo giunse con la bolla papale *Fra le pastorali sollecitudine* di Pio VI (1775), che abolì in toto la possibilità per gli ebrei di vendere carne kasher ai cristiani, ponendo fine a una consuetudine plurisecolare¹²⁴². Tale misura, nata in un contesto di rinnovato fervore religioso e di volontà di purificazione alimentare, pesò gravemente sulla stabilità economica dell'*Universitas hebraeorum*, già gravata da imposte come la polpina e dal controllo della Grascia.

Questi episodi dimostrano come, a Roma, il macello kasher – pur essendo centrale per la vita comunitaria – fosse progressivamente trasformato in uno strumento di disciplinamento fiscale e religioso. Le restrizioni papali, culminate con l'editto *Fra le pastorali sollecitudini* di Pio VI (1775), resero evidente come il controllo della Grascia e della Camera Apostolica sottraesse alla comunità ogni reale autonomia economica e giurisdizionale.

È proprio in reazione a questo modello che si colloca l'iniziativa di Beniamino e Tranquillo Vita Corcos a Napoli. Giunti nel dicembre 1740, trovarono una situazione radicalmente diversa: una città priva di ghetto, una comunità ebraica composta in gran parte da mercanti livornesi e senigalliesi, e un'amministrazione borbonica più flessibile, interessata a favorire l'inserimento economico degli ebrei. In questo contesto, la loro azione non si limitò a riprodurre la gestione del macello secondo lo schema romano, ma cercò di trasformarlo in un vero strumento di autonomia rituale e di sostegno economico per la nazione ebraica, anche a costo di scontrarsi con le corporazioni cittadine e le autorità locali.

Questa differenza sottolinea il contrasto tra i due modelli: a Roma, il macello e le altre prerogative comunitarie erano inglobati in un sistema di controllo ecclesiastico, che trasformava le concessioni in canali di dipendenza fiscale e simbolica; a Napoli, invece, l'assenza di mura e di un apparato ecclesiastico permanente apriva spazi di manovra, benché fragili, per l'autogoverno ebraico. La parabola dei Corcos – da garanti della stabilità romana a negoziatori di nuovi equilibri napoletani – evidenzia come l'esperienza partenopea fosse

¹²⁴¹ STOW Kennet, *Feeding the Eternal City...*, op. cit., p. 164.

¹²⁴² Ibidem.

percepita dagli ebrei come un'occasione più libera, ma anche più instabile, di quella vissuta nel ghetto pontificio.

Questa dinamica, che lega le due città attraverso figure di spicco e istituzioni chiave come il macello, introduce un ulteriore aspetto centrale della vita comunitaria romana nel XVIII secolo: il ruolo della dote femminile come strumento di protezione patrimoniale e di continuità identitaria, che, pur non documentato nelle suppliche degli ebrei romani al Regno di Napoli, influenzò indirettamente le richieste avanzate da comunità come Senigallia e Ancona.

d. La dote e la protezione patrimoniale delle donne ebreiche a Roma nel XVIII secolo

Nel contesto della comunità ebraica romana del XVIII secolo, la dote femminile costituiva un'istituzione centrale non solo per l'assetto familiare, ma anche per la tenuta patrimoniale e giuridica dell'*Universitas Hebraeorum Urbis*. A differenza di Livorno, dove la protezione delle doti derivava dalla cornice giuridica laica garantita dallo statuto del porto franco, e di Senigallia, dove essa venne inserita come clausola privilegiata nelle trattative col Regno di Napoli, a Roma la tutela della dote era anzitutto una difesa contro le pretese fiscali e creditorie dello Stato Pontificio e dei terzi. Gli statuti dell'*Universitas* e le deliberazioni della Deputazione dei Massari prevedevano che le doti – costituite in denaro, corredi, gioielli e talvolta crediti – fossero intangibili e non pignorabili, salvo nei casi di frode manifesta o di delitti gravi, ed espressamente sottratte al sequestro da parte dei creditori del marito o della famiglia di lui¹²⁴³

Questa normativa, ribadita in più occasioni anche nei protocolli notarili, rispondeva a una condizione peculiare della comunità romana: il rischio costante di confische e imposizioni straordinarie da parte della Camera Apostolica, che vedeva nelle ricche famiglie ebraiche una fonte privilegiata di introiti. La protezione della dote, sancita da statuti e riconosciuta dai tribunali comunitari, serviva dunque a preservare una quota minima e sicura di ricchezza femminile e familiare, sottraendola al vortice dei debiti mercantili e fiscali che potevano travolgere i patrimoni ebraici.

Come osserva M. Gasperoni la dote nel contesto romano – analogamente a quanto avveniva a Senigallia e Urbino – rappresentava spesso una percentuale sproporzionata rispetto alla ricchezza effettiva della famiglia: talvolta finanziata tramite prestiti intra-comunitari,

¹²⁴³ MILANO Attilio, « Costumanze, spassi e correttivi fra gli Ebrei della Livorno che fu... », op. cit., pp. 93-97.

fideiussioni e anticipi dei parenti, essa serviva a garantire matrimoni vantaggiosi, anche oltre le possibilità immediate del nucleo familiare¹²⁴⁴. Questo meccanismo consentiva a famiglie di medio o basso censo di accedere a un mercato matrimoniale più ampio, stringendo alleanze con banchieri o mercanti di rango superiore. La dote, dunque, non era solo un trasferimento patrimoniale, ma una leva di mobilità sociale e un collante delle reti intercomunitarie che legavano Roma ad altre piazze come Ancona, Ferrara e Venezia¹²⁴⁵.

Un ulteriore elemento distintivo del caso romano era la funzione della dote come barriera contro il rischio di conversioni e dispersione patrimoniale. La frequente pressione esercitata dalla Casa dei Catecumeni – che, dal 1543 in poi, rappresentò uno strumento sistematico di conversione forzata o incentivata – implicava che le famiglie ebraiche dovessero prevedere clausole di salvaguardia nei contratti nuziali e dotali¹²⁴⁶. In più cause discusse presso il tribunale comunitario (ad esempio nel 1738 e nel 1745), si stabilì che, in caso di conversione al cristianesimo della moglie o del marito, la dote restasse nella disponibilità dei figli e degli ascendenti ebrei, e non potesse essere assorbita né dallo Stato né dalle istituzioni ecclesiastiche¹²⁴⁷. Questa clausola, pur non sempre rispettata dai tribunali pontifici, costituiva un presidio simbolico e giuridico della continuità familiare e della resistenza alla pressione assimilatrice.

Questa centralità della dote spiega anche perché, nelle trattative per il reinsediamento ebraico nel Regno di Napoli del 1739–1740, pur non esistendo documentazione diretta sulle richieste degli ebrei romani, il tema della tutela dotale — già cruciale per Senigallia e Livorno — possa essere considerato un riferimento implicito per le élite ebraiche della Penisola. La garanzia di intangibilità delle doti, in un contesto meridionale meno oppressivo del sistema pontificio, avrebbe rappresentato un naturale prolungamento delle difese giuridiche sviluppate a Roma, dove il pericolo di confische e conversioni forzate era costante.

Nel complesso, la protezione della dote a Roma rivela una dinamica complessa, in cui l'istituto giuridico si intrecciava con esigenze di difesa economica, continuità identitaria e strategia matrimoniale. Come nel caso marchigiano analizzato da M. Gasperoni, la dote funzionava come strumento di negoziazione sociale e di stabilità patrimoniale, ma nel contesto

¹²⁴⁴ GASPERONI Michaël, « La misura della dote..., op. cit., pp. 178-181, 187.

¹²⁴⁵ Ibidem.

¹²⁴⁶ MILANO Attilio, « Costumanze, spassi e correttivi fra gli Ebrei della Livorno che fu..., op. cit., pp. 101-105

¹²⁴⁷ MILANO Attilio, « Costumanze, spassi e correttivi fra gli Ebrei della Livorno che fu..., op. cit., pp. 107-109.

romano essa assumeva anche una valenza difensiva contro l'ingerenza statale e religiosa, divenendo uno dei pochi beni sottratti alla volatilità del credito e ai rischi politici.

Benché non vi siano tracce di suppliche formali degli ebrei romani alla corte napoletana, il loro regime giuridico e le difficoltà legate alla gestione della dote influenzarono indirettamente le conferenze del 1739 tramite la mediazione di Senigallia e Ancona. La famiglia Galligo imparentata con famiglie romane e in stretto contatto con i Corcos e i Costantini romani, presentarono alla corte borbonica richieste che riecheggiavano l'esperienza pontificia: garanzie sui registri, priorità assoluta delle doti su debiti civili e penali e possibilità di applicare, a Napoli, i privilegi goduti "negli Stati d'origine". In questo senso, Roma non fu parte diretta delle trattative, ma costituì un termine di confronto implicito: il modello pontificio di controllo, percepito come oppressivo, divenne la controparte rispetto alla maggiore autonomia rivendicata sul modello livornese

4.2.4. Confronto e sintesi: quattro modelli italiani e la lezione napoletana

L'analisi comparativa delle comunità di Livorno, Senigallia, Roma e Napoli nel XVIII secolo non è solo un esercizio di ricostruzione storica, ma rappresenta una chiave interpretativa per comprendere la fragilità e le potenzialità del progetto di reinsediamento ebraico nel Regno di Napoli (1740–1747). Solo mettendo in relazione le differenti esperienze di origine – radicate in contesti giuridici, urbani e culturali profondamente diversi – è possibile spiegare le dinamiche di coesione e conflitto che caratterizzarono la breve parabola della comunità napoletana.

A Livorno, gli ebrei avevano sviluppato, grazie allo statuto di porto franco, un modello di comunità integrata e proiettata su scala mediterranea. Protetta da capitolazioni e privilegi, la Nazione Ebraica livornese godeva di libertà di culto, autogoverno giuridico e ampia autonomia economica, elementi che ne facevano una delle realtà più dinamiche della diaspora sefardita. L'arrivo a Napoli fu vissuto come un'opportunità di espansione commerciale, ma solo a condizione di ottenere garanzie analoghe: le 44 richieste presentate nel 1739 delineano chiaramente la volontà di replicare un modello collaudato, più che di adattarsi passivamente a un nuovo contesto.

Gli ebrei di Senigallia, al contrario, incarnavano un modello mobile e transitorio. La loro forza derivava dalle fiere e dai traffici adriatici, e la loro presenza a Napoli fu legata più a esigenze logistiche e di protezione (salvacondotti, immunità temporanee, franchigie fiscali) che a un insediamento stabile. Il loro approccio alla trattativa con la corte borbonica fu pragmatico: garantire condizioni per il commercio e per la sicurezza degli operatori, senza l'ambizione di creare una comunità radicata nel capoluogo.

La comunità ebraica romana, invece, rappresentava l'estremo opposto rispetto al modello livornese. Sottoposta dal 1555 al giogo del ghetto e al controllo della Grascia e della Camera Apostolica, la leadership ebraica romana aveva imparato a sopravvivere negoziando costantemente con l'autorità papale, accettando un'autonomia limitata e condizionata. La famiglia Corcos, tra le più eminenti del ghetto, incarna questo equilibrio delicato: mediatori, appaltatori e garanti della continuità economica e rituale a Roma, a Napoli Beniamino e Tranquillo Vita Corcos cercarono di rovesciare quella logica, trasformando il macello ebraico in una base di sostegno economico e di autonomia comunitaria, anche a costo di scontrarsi con le corporazioni locali e con funzionari come Vincenzo Caracciolo e il duca di Casa Calenda.

La Napoli del 1740–1747 si presenta così come il laboratorio – e il punto di frattura – di queste tre esperienze. Una comunità senza ghetto, distribuita nei quartieri centrali della città e composta da famiglie di provenienza, rito e mentalità differenti, fu inizialmente favorita da Carlo di Borbone come leva economica e commerciale, ma si trovò presto schiacciata tra ostilità popolare, interferenze ecclesiastiche e rivalità interne. Le famiglie più influenti – dai Corcos ai Luzena, dai Vigevani ai Baruch Caravaglio – furono coinvolte in controversie sul macello, sugli affitti e sulle licenze commerciali, divenendo bersaglio di corporazioni e magistrature locali che mal sopportavano la concorrenza e l'autonomia ebraica.

Questa ricostruzione comparativa mostra come l'esperimento napoletano fosse unico proprio per l'assenza di radici e continuità: mentre a Livorno, Senigallia e Roma la presenza ebraica si fondava su statuti consolidati, tradizioni comunitarie e rapporti strutturati con le autorità, a Napoli tutto era affidato a un equilibrio precario, imposto dall'alto e privo di sostegno sociale e politico duraturo. La tolleranza borbonica, per quanto innovativa, mancava di quell'ossatura istituzionale che aveva permesso alle altre comunità di sopravvivere e adattarsi nei rispettivi contesti.

In sintesi, Livorno rappresenta il modello della libertà comunitaria e dell'integrazione mercantile; Senigallia, quello della tolleranza funzionale e mobile; Roma, l'esempio di una sopravvivenza in equilibrio sotto un rigido controllo ecclesiastico; e Napoli, infine, il tentativo – fallito – di fondere questi modelli in una nuova realtà, naufragato per l'assenza di radicamento e di consenso. Il valore di questa ricostruzione non sta solo nel restituire il quadro complesso della diaspora ebraica italiana nel XVIII secolo, ma anche nel mostrare come l'analisi comparativa, mettendo in relazione contesti diversi, permetta di cogliere i meccanismi che favorirono la stabilità o determinarono il fallimento delle comunità ebraiche nella penisola.

Conclusioni

La presente ricerca ha inteso riportare all'attenzione della storiografia un episodio cruciale ma a lungo trascurato della storia ebraica italiana: il reintegro degli ebrei nel Regno di Napoli tra il 1740 e il 1747. Tale vicenda, lungi dall'essere una semplice parentesi nella politica borbonica, si rivela un osservatorio privilegiato per analizzare i complessi rapporti tra Stato, Chiesa e minoranze religiose nell'Italia meridionale di Antico Regime, restituendo al contempo centralità al Mezzogiorno all'interno delle dinamiche della diaspora sefardita. Il breve arco temporale considerato, compreso tra il proclama di reintegro voluto da Carlo di Borbone e l'espulsione definitiva del 1747, diventa così un prisma attraverso cui leggere tensioni istituzionali, strategie mercantili e processi di mobilità che collegavano Napoli alle grandi reti economiche del Mediterraneo e dell'Atlantico.

La scelta di concentrare l'attenzione sul reintegro ebraico a Napoli risponde alla necessità di colmare un vuoto nella storiografia italiana ed europea. Se infatti i centri di Livorno, Venezia, Roma e Ancona hanno a lungo catalizzato l'interesse degli studiosi per la loro stabilità e per il ruolo centrale nei traffici internazionali, il Regno di Napoli è stato spesso relegato ai margini delle narrazioni storiche. Ciò ha portato a una percezione riduttiva del Mezzogiorno come periferia priva di iniziativa, ignorando esperimenti politici di portata innovativa come quello borbonico. La presente ricerca dimostra che Napoli non fu solo un nodo marginale della diaspora sefardita, ma un laboratorio di politiche di tolleranza che avrebbero potuto ridefinire i rapporti tra Stato, Chiesa e minoranze religiose. L'indagine, fondata su un'ampia base documentaria e su un approccio comparativo, restituisce così centralità al Sud Italia e lo inserisce in una rete di capitali commerciali e culturali europee, rompendo con una tradizione storiografica che ha privilegiato quasi esclusivamente i contesti centro-settentrionali.

Uno dei tratti distintivi di questa tesi è l'ampiezza e la varietà del materiale documentario utilizzato. La ricerca ha fatto ricorso a un'analisi sistematica di fondi archivistici italiani e francesi, molti dei quali finora poco o per nulla valorizzati dalla storiografia. L'esame dei quattro fascicoli del fondo *Nazione Ebraica* presso l'Archivio di Stato di Napoli ha permesso di ricostruire con precisione le fasi negoziali che portarono alla promulgazione del proclama reale e, successivamente, al suo ritiro; tali documenti sono stati affiancati da atti giudiziari, notarili e comunitari provenienti da Livorno, Roma, Modena e Senigallia, oltre che da corrispondenze e suppliche conservate a Metz, Bordeaux, Carpentras e Parigi. Particolare

valenza storiografica assume il Fondo Senigallia della Biblioteca dell'Ebraismo Italiano "Tullia Zevi", una fonte di straordinaria ricchezza ma finora scarsamente indagata, che ha consentito di ricostruire il ruolo della famiglia Galligo come mediatore politico-finanziario e di illuminare il legame tra i centri marchigiani e la capitale borbonica. Questa pluralità di fonti ha imposto una metodologia rigorosa, fondata sulla prosopografia, sull'analisi giuridica e su un approccio comparativo tra modelli comunitari differenti, integrando dati demografici, urbanistici e genealogici.

L'eterogeneità dei materiali analizzati ha reso necessario un lavoro di ricomposizione filologica e contestuale particolarmente impegnativo. Nel fascicolo 4400 del fondo *Nazione Ebraica* conservato all'Archivio di Stato di Napoli si trovano, ad esempio, le prime bozze del proclama reale e i resoconti delle discussioni diplomatiche che ne precedettero la pubblicazione, mentre il fascicolo 4403 conserva relazioni dettagliate sulle accuse mosse agli ebrei durante il periodo napoletano, corredate di testimonianze ecclesiastiche e civili. L'Archivio di Stato di Livorno, con il fondo Governatore e Auditore, ha fornito un ricco quadro dei rapporti tra i mercanti sefarditi e le autorità toscane, documentando cause civili, sequestri di merci e controversie relative alla gestione dei crediti. Il Fondo Senigallia della Biblioteca dell'Ebraismo Italiano "Tullia Zevi" ha restituito un corpus unico di lettere, relazioni comunitarie e suppliche di Uria Galligo, raramente utilizzato dagli studiosi, che illumina i rapporti tra le comunità marchigiane e la corte napoletana. Questa pluralità di fonti, geograficamente e tipologicamente frammentata, ha reso evidente la necessità di un approccio metodologico che combinasse storia politica, storia del diritto e microstoria, capace di cogliere le sfumature di una vicenda complessa.

In tale prospettiva, la figura dei mercanti sefarditi è stata posta al centro di un'indagine che ne ha messo in luce le strategie di insediamento, le reti familiari e commerciali e le capacità di adattamento politico ed economico. La ricostruzione biografica di famiglie come i Corcos, i Luzena, i Fernández-Sarabia, i Vigevani, i Galligo e numerosi altri protagonisti ha evidenziato la mobilità di una diaspora che, attraverso capitali, competenze tecniche e legami transnazionali, seppe inserire Napoli nei circuiti internazionali del commercio e del credito. Le storie personali dei mercanti sefarditi offrono una prospettiva privilegiata per comprendere la portata dell'esperimento borbonico. Raffaele Mesquita, ad esempio, aprì una bottega di guanti e pelli nel cuore di Napoli, divenendo protagonista di una delle prime denunce di furto ai danni di un ebreo reintegrato, evento che rivela le tensioni sociali e le difficoltà di inserimento in una

città in rapido cambiamento. La famiglia Luzena, originaria di Ragusa e poi stabilitasi a Livorno, utilizzò Napoli come nuova piattaforma commerciale, sviluppando strategie patrimoniali sofisticate che ne garantirono la sopravvivenza anche dopo l'espulsione del 1742. I Galligo di Senigallia, con Uria Galligo al centro di una rete politica che si estendeva da Roma a Napoli, rappresentano l'esempio di una leadership comunitaria capace di dialogare con poteri sovrani e autorità ecclesiastiche, mentre i Fernández-Sarabia mostrano la diversificazione professionale di una diaspora che non si limitava al commercio su larga scala, ma si radicava anche in attività artigianali e alimentari. Queste biografie, frutto di una paziente analisi documentaria, rendono tangibile la vitalità di una comunità in movimento e il suo ruolo attivo nel plasmare le politiche borboniche.

Un altro elemento innovativo di questo lavoro è l'attenzione dedicata al tessuto urbano di Napoli e al modo in cui la città accolse, seppure temporaneamente, questa nuova presenza. L'assenza di un ghetto formale e la distribuzione degli ebrei in quartieri centrali come Toledo, Porto e Pendino, con la presenza di nuclei periferici legati a famiglie di spicco, testimoniano un modello di insediamento flessibile, lontano dai rigidi vincoli spaziali di altre città italiane. Tale configurazione, resa possibile anche grazie all'intermediazione di nobili e proprietari ecclesiastici che affittarono immobili alla comunità, conferisce a Napoli un ruolo peculiare nel panorama delle capitali mediterranee dell'epoca, segnando una rottura con il paradigma della segregazione che aveva dominato la storia ebraica italiana dal XVI secolo. Alcuni gruppi, come i Fernández-Sarabia e i Corcos, si stabilirono invece in aree più periferiche, approfittando della disponibilità di immobili ecclesiastici e nobiliari affittati a condizioni favorevoli. Questo modello, sebbene discusso a partire dal 1742, segnala una volontà politica di sperimentare soluzioni urbane più flessibili, in contrasto con le rigide politiche segregazioniste di Roma e Venezia. Napoli divenne così una città "aperta", dove la presenza ebraica si integrava nel tessuto urbano esistente, pur tra ostilità e sospetti, contribuendo alla definizione di uno spazio pubblico più dinamico e cosmopolita.

L'analisi complessiva suggerisce inoltre una riflessione controfattuale sul potenziale trasformativo del reintegro ebraico. Le politiche di Carlo di Borbone, sebbene di breve durata, prefiguravano un modello di tolleranza regolata che avrebbe potuto fare del Mezzogiorno un polo mercantile competitivo con Livorno, Marsiglia e Bordeaux, rafforzando il ruolo di Napoli come snodo dei traffici mediterranei e transatlantici. La brusca interruzione di questa politica, determinata dall'ostilità del Sant'Uffizio, dalle pressioni ecclesiastiche e dalle resistenze

economiche interne, mostra come l'innovazione riformatrice potesse essere fragile in un contesto ancora fortemente segnato da equilibri corporativi e confessionali. Tuttavia, il valore di questa esperienza non risiede soltanto nella sua realizzazione concreta, ma nella visione di lungo periodo che essa sottendeva: un Regno di Napoli aperto agli scambi, capace di valorizzare la pluralità religiosa come risorsa economica. Se il reintegro fosse stato mantenuto, il Regno di Napoli avrebbe potuto inserirsi stabilmente nelle grandi reti commerciali che collegavano Lisbona, Londra, Amsterdam, Livorno e Tunisi, rafforzando il suo ruolo di cerniera tra l'Europa atlantica e il Levante. I mercanti sefarditi erano protagonisti dei traffici di zucchero, caffè, cacao, spezie, pelli e coralli, oltre che di operazioni finanziarie complesse che sostenevano la circolazione di capitali a livello internazionale. Napoli, grazie alla sua posizione geografica e al sostegno borbonico, aveva le potenzialità per divenire un porto franco competitivo, in grado di rivaleggiare con Livorno e Marsiglia, trasformando così radicalmente l'economia meridionale. La decisione di revocare questa politica non annullò del tutto i legami creati, ma segnò un'occasione storica mancata che ridimensionò le aspirazioni del Regno e privò il Sud di una risorsa umana e commerciale di straordinario valore.

Questo lavoro dimostra che la storia della diaspora sefardita non può essere compresa senza considerare il Mezzogiorno italiano, spesso relegato ai margini della storiografia internazionale. Le vicende ricostruite in queste pagine rivelano una minoranza che non si limita a subire l'esclusione, ma che esercita un ruolo attivo nelle dinamiche politiche ed economiche del tempo, capace di intrecciare reti familiari che attraversano l'Europa, il Mediterraneo orientale e le Americhe. L'uso di suppliche, atti civili e corrispondenze diplomatiche ha permesso di far emergere questa agency, evidenziando come gli ebrei fossero interlocutori politici e partner commerciali fondamentali, in grado di muoversi abilmente tra le diverse giurisdizioni – rabbiniche, comunitarie e statali – senza rinunciare a costruire identità plurali e strategie di sopravvivenza.

Dal punto di vista metodologico, oltre alle riflessioni storiche proposte, questa tesi si inserisce nel solco della "svolta giudiziaria" degli studi ebraici, utilizzando suppliche, atti processuali e fonti legali come strumenti per leggere i rapporti di potere, le pratiche di negoziazione e i margini di azione concessi alle minoranze. L'approccio prosopografico ha permesso di trasformare frammenti documentari in un mosaico coerente, ricostruendo reti familiari e circuiti commerciali che collegavano città e regioni spesso considerate isolate. Il lavoro si distingue inoltre per l'uso sistematico di fondi poco esplorati, come il Fondo Senigallia

della BEI e le carte del Sant'Uffizio relative al Comtat Venaissin, che gettano nuova luce sul ruolo dei centri periferici nella storia sefardita. Napoli emerge così come nodo vitale di una diaspora transnazionale, e il Regno di Napoli come terreno di sperimentazione politica ed economica che merita un posto centrale nella storiografia europea.

In definitiva, questa ricerca intende restituire complessità e centralità a una pagina di storia troppo a lungo dimenticata, offrendo al contempo nuove prospettive di studio. L'attenzione alle genealogie mercantili, alla dimensione urbana, alla cultura giuridica e alle reti transnazionali contribuisce a superare una visione esclusivamente vittimaria della storia ebraica, mettendo in luce creatività, resilienza e capacità negoziale delle comunità sefardite. Napoli, con il suo breve ma intenso esperimento di reintegrazione, emerge così come crocevia di mondi e laboratorio di modernità, invitando a ripensare il rapporto tra diversità culturale e costruzione dello Stato nell'Europa di Antico Regime.

Bibliografia

Metodologia e strumenti di ricerca

AA. VV. *Revue des études juives*.

AGO R., *La prosopografia: problemi e metodi. Un Convegno Romano*, « Quaderni Storici », vol. 21, no. 62 (2), 1986, p. 658–661.

CHAMBERS E., *Cyclopaedia or Universal Dictionary of the arts and Sciences*, Vol. I, London, Printed for J. Knapton et al, 1728.

DE ROSSI G. B., *Dizionario storico degli autori ebrei e delle loro opere*, Verona, Nabu Press, 2013.

DUPAQUIER J., BARDET J. P. (dir.), *Histoire des populations de l'Europe*, t. 1, *Des origines aux prémices de la révolution démographique*, Paris, Fayard, 1997 ; t. 2, *La révolution démographique 1750 -1914*, Paris, Fayard, 1998.

LEVI G., *Family and Kin - a Few Thoughts*, in « Journal of Family History », vol. 15, n. 1, p. 308.

LUZZATI M., « Le ricerche prosopografiche sulle famiglie ebraiche italiane (secoli XIV-XVI) », *La storia degli ebrei nell'Italia medievale: tra filologia e metodologia*, a cura di Muzzarelli M. G., Todeschini G., Bologna, Istituto per i beni artistici e culturali naturali dell'Emilia-Romagna, 1989, pp. 58-63.

LÜSEBRINK H. J., « (Re)inventing encyclopedism in the early european enlightenmet: Connecting Antoine-Augustin Bruzen de La Martinière with the Cérémonies et Coutumes Religieuses », *Bernard Picart and the First Global Vision of Religion*, edit by Hunt Lynn, Jacob Margaret, Mijnhardt Wijnand, Los Angeles, Getty Reserach Institute, 2010, pp. 313-330.

SICA P., *Storia dell'urbanistica. Il Settecento*, Bari, Laterza Edizioni, 1979.

STROPPIA C., *Comunità e Utopia*, Torino, Dedalo Libri, 1970.

TRIVELLATO F., *Microstoria e storia globale*, Roma, Officina Libraria, 2023.

WIGODER G., *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, Paris, Cerf/Robert Laffont, coll. Bouquins, 1996.

Storia d'Italia

1. Storia della Penisola nel periodo moderno

AFAN DE RIVERA C., *Tavole di riduzione dei pesi e delle misure delle Due Sicilie in quelli statuiti dalla legge de' 6 aprile del 1840*, Seconda Edizione, Napoli, Dalla stamperia e cartiere del Fibreno, 1841.

AJELLO R., *Arcana juris. Diritto e politica nel Settecento italiano*, Napoli, Jovene, 1983.

AJELLO R., (a cura di). *Storie e diritto. Per una storia delle culture giuridiche europee*, Napoli, Jovene, 1987.

AJELLO R., (a cura di). *Frontiera d'Europa*, Napoli, Jovene, 1989.

AJELLO R., *Il collasso di Astrea. Ambiguità della storiografia giuridica italiana medioevale e moderna*, Napoli, Jovene Editore, 2002.

AJELLO R., *Civiltà moderna. Lineamenti storici e problemi italiani*, Napoli, Istituto italiano per gli studi filosofici, 2018.

BALDASSERONI A., CARNEVALE F., *Malati di lavoro. Artigiani e lavoratori, medicina e medici da Bernardo Ramazzini a Luigi Devoto (1700-1900)*, Firenze, Edizioni Polistampa, 2015.

BATTELLI G., *Società, Stato e Chiesa in Italia. Dal tardo Settecento a oggi*, Roma, Carocci, 2014.

BRIZAY F., *L'Italie à l'époque moderne*, Paris, Belin, 2001.

BRUNI L., « Intorno alla vita ed opere di Bernardino Ramazzini da Carpi. Discorso letto nell'apertura dell'Anno Accademico, 1864-65, nell'Università di Modena », *Memorie della R. Accad. di Scienze, Lettere ed Arti in Modena*, Tomo XI°, Modena, Errede Soliani, 1870.

CANCILA R., « Autorità sovrana e potere feudale nella Sicilia moderna », *Quaderni Mediterranea. Ricerche storiche*”, vol. 24, Palermo, Associazione Mediterranea, 2013.

CARPANETTO D., RICUPERATI G., *L'Italia del Settecento*, Laterza, Bari, 1993.

CARRANGEOT D., CHAPRON E., CHAUVINEAU D., *Histoire de l'Italie du XV^e au XVIII^e siècle*, Paris, A. Colin, 2015.

FERRONE V., *Scienza, natura, religione. Mondo newtoniano e cultura italiana nel primo Settecento*, Napoli, Guida, 1982.

FERRONE V., *La società dei Lumi. Filosofia, scienza e opinione pubblica nel Settecento italiano*, Bologna, Il Mulino, 1990.

FERRONE V., *Il mondo dell'Illuminismo*, Bologna, Il Mulino, 2002.

FERRONE V., *Storia dei diritti dell'uomo. L'Illuminismo e la costruzione del linguaggio politico dei moderni*, Roma-Bari, Laterza, 2014.

GIRELLI G., *Cenni generali sul mercurio nella sifilide. Dissertazione inaugurale*, Pavia, Tipografia dei fratelli Fusi, 1856.

MINECCIA F., *La dissoluzione del patrimonio ecclesiastico nell'Italia Meridionale (secoli XVIII – XIX), Vita quotidiana coscienza religiosa e sensibilità civile nel Mezzogiorno continentale tra Sette e Ottocento*, a cura di GAUDIOSO F., Galatina, Congedo, 2006, pp. 239 – 268.

RODOLICO N., *Stato e Chiesa in Toscana durante la Reggenza Lorenese (1737-1765)*, Firenze, Le Monnier, 1910.

ROMANO R., *Tra due crisi: l'Italia del Rinascimento*, Torino, Einaudi, 1917.

RICUPERATI G., *L'esperienza civile e religiosa di Pietro Giannone*, Milano, Ricciardi, 1970 (nuova ed. Brescia, Morcelliana, 2017).

RICUPERATI G., *L'Italia del Settecento*, Roma–Bari: Laterza, 1980.

RICUPERATI G., *Illuminismo e religione*, Napoli, Guida, 1985.

RICUPERATI G., *Storia della massoneria in Italia. Dal Settecento al Risorgimento*. Bari, Laterza, 1990.

RICUPERATI G. (a cura di), *La reinvenzione dei Lumi. Percorsi storiografici nel Novecento*, Firenze, Olschki, 2000.

RICUPERATI G. (a cura di). *La città terrena di Pietro Giannone. Un itinerario tra 'crisi della coscienza europea' e illuminismo radicale*, Firenze, Olschki, 2001.

VENTURI F., *Settecento riformatore*. I – V voll., 1969-1990.

VENTURI F., *Riformatori e ribelli nel Settecento*, Torino, Einaudi, 1969.

VENTURI F., *Utopia e riforma nell'Illuminismo*, Torino, Einaudi, 1970.

VENTURI F., *L'Italia fuori d'Italia. Contributi alla storia del riformismo italiano del Settecento*, Torino, Einaudi, 1979.

2. Regno di Napoli

AA. VV. *Caserta e l'utopia di S. Leucio: la costruzione dei siti reali borbonici*, a cura di ASCIONE I., CIRILLO G. e PICCINELLI G., Ministero per i beni e le attività culturali, Direzione generale per gli Archivi, Roma, 2012.

AA. VV. *Un'isola nel contesto mediterraneo. Politica, cultura e arte nella Sicilia e nell'Italia meridionale in età medievale e moderna*, Atti del convegno internazionale, Catania, 21 marzo 2017, a cura di URSO C., VITOLO P., PIAZZA E., Bari, Mario Adda Editore, 2017.

ACTON A., *I Borboni di Napoli, 1734-1825*, traduzione a cura di A. P. Vacchelli, Firenze, Giunti Editore, 1985.

AJELLO R., *Il problema della riforma giudiziaria e legislativa nel regno di Napoli durante la prima metà del secolo XVIII*, voll. I-II, Napoli, Jovene, 1961 – 1965.

AJELLO R., *La vita politica napoletana sotto Carlo di Borbone. La fondazione ed il tempo eroico della dinastia*, in *Storia di Napoli*, Napoli, Società Editrice Storia di Napoli, 1972.

AJELLO R., *Arcana juris. Diritto e politica nel Settecento italiano*, Napoli, Jovene, 1976.

AJELLO R., *Dal giurisdizionalismo all'Illuminismo nelle Sicilie: Pietro Contegna*, « Archivio storico per le province napoletane », IIIs., XIX, 1980, pp. 383-412.

ASCIONE I., *I Notamenti del Collaterale redatti da Niccolò Fraggianni (Napoli 1725- 1733)*, « Frontiera d'Europa », Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2008.

BERTELLI Sergio, *Giannoniana. Autografi, manoscritti e documenti della fortuna di Pietro Giannone*, Milano - Napoli, Ricciardi, 1968.

BRANCACCIO G., *Nazione genovese, consoli e colonia nella Napoli moderna*, Napoli, Guida Editore, 2001.

CICCOLELLA D. e al. *Consulte, rappresentanze, progetti per l'economia del regno di Napoli*, vol. I, 1734-1739, Roma, CNR Edizioni, 2021.

COGNÉ A. et MARÉCHAUX B. (a cura di), *Le élites italiane e la Monarchia ispanica (secoli XVI-XVII)*, a cura di, Roma, École Française de Rome, 2025.

COSTA Gustavo, *Celestino Galiani e la Sacra Scrittura : alle radici del pensiero napoletano del Settecento*, Roma, Aracne, 2011.

DATTINO Giambattista, *Il Triregno di Pietro Giannone*, Napoli, Jovene Editore, 1876

DI VITTORIO A., *Gli Asustriaci e il Regno di Napoli 1707 – 1734. Ideologi e politica di sviluppo*, Napoli, Gianni Editore, 1973.

FERRONE V., *Celestino Galiani e la diffusione del newtonianesimo: appunti e documenti per una storia della cultura scientifica del primo Settecento*, « Giornale Critico della filosofia italiana », Firenze, 1982, 2 (1), pp. 1-33.

GAMBARDELLA A., *Napoli-Spagna: architettura e città nel XVIII secolo*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2003.

GALASSO G., *Mezzogiorno medievale e moderno*, Torino, Einaudi, 1965.

GALASSO G., *L'altra Europa. Per una storia dell'idea d'Occidente*, Napoli, Guida, 1982.

GALASSO G., *Il Regno di Napoli. Il Mezzogiorno angioino e aragonese*, Torino, UTET, 1992.

GALASSO G., *Storia d'Europa* (vol. I–III). Bari, Laterza, 1996.

GALASSO G., *Storia del Regno di Napoli (1266–1860)*, 6 volumi. Torino, UTET, 2007–2012.

GALASSO G., *L'Italia come problema storiografico*. Torino, UTET, 1979.

GESTAL P. V., “Montealegre y Andrade, José Joaquín de [marqués de Salas y duque de Montealegre]”, in VV. AA. *Diccionario Biográfico Español*, vol. XXXV, Madrid, Mestre y Bosch – Montoya, Madrid, Real Academia de la Historia, 2009, pp. 685–690.

GESTAL P. V., *Montealegre y Andrade, José Joaquín de [marqués de Salas y duque de Montealegre]*, « *Diccionario Biográfico Español* », vol. XXXV: Mestre y Bosch – Montoya, Madrid, Real Academia de la Historia, pp. 685–690.

GIARRIZZO G., *Edward Gibbon e la cultura europea del Settecento (1954)*, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Storici, 1954.

GIARRIZZO G., *La storiografia moderna e il concetto e il termine di Medioevo: secoli 15°-17°*. Catania, Musumeci, 1969.

GIARRIZZO G., *Vico, la politica e la storia*, Napoli, Guida, 1981.

GIARRIZZO G., *Siciliae studium generale: i suoi luoghi, la sua storia*, Catania, Maimone, 1991.

GIARRIZZO G., *Mezzogiorno senza meridionalismo: la Sicilia, lo sviluppo, il potere*, Venezia. Marsilio, 1992.

GIARRIZZO G., *La scienza della storia: interpreti e problema*, Napoli, Liguori, 1999,

GIARRIZZO G., *La Sicilia moderna dal Vespro al nostro tempo*, Firenze, Le Monnier, 2004.

GIUSTINIANI L., *Memorie istoriche degli scrittori legali del Regno di Napoli*, tomo I, Napoli, Stamperia Simoniana, 1787.

LABROT G., *Palazzi napoletani. Storia di nobili e cortigiani 1520–1750*, Milano, Electa, 1993.

LABROT G., *Peinture et société à Naples. XVI^e – XVIII^e siècle commandes collections marchés*, Seyssel, Champ Vallon Editions, 2010.

LACERENZA G., *Carolus Rex Iudaeorum? Per una rilettura del rapporto tra Carlo III e gli ebrei*, in « Carlo di Borbone. Un sovrano nel mosaico culturale dell'Europa », dir. CERULLO L., Naples, Università degli Studi di Napoli "l'Orientale", 2017, pp. 141-160.

LEPRE A., *Storia del Mezzogiorno d'Italia*, Napoli, Liguori Editori, 1986, vol. II, *Dall'Antico Regime alla società borghese (1657-1860)*.

LISSA A., *In difesa degli ebrei Pietro Contegna (1679 – 1745) e Celestino Galiani (1681 - 1753). Due intellettuali non conformisti nel Regno di Napoli e delle due Sicilia*, « Materia Giudaica: rivista dell'associazione italiana per lo studio del giudaismo », XXV, Giuntina, 2020, pp. 469-480.

MARINI L., *Il Mezzogiorno d'Italia di fronte a Vienna e a Roma e altri studi di storia meridionale*, Bologna Casa editrice prof. Riccardo Patron, 1970.

MELPIGNANO A., *L'anticurialismo napoletano sotto Carlo III*, Rome, Herder, 1965.

MINIERI RICCIO C., « La fabbrica della porcellana in Napoli e sue vicende », *Atti dell'Accademia Pontaniana*, Vol. XIII, Parte Seconda, Napoli, Stamperia della Regia Università, 1880, pp. 231-251.

MUSI A., *Mezzogiorno spagnolo. La via napoletana allo Stato moderno*, Napoli, Guida, 1991.

MUSI A., *L'impero dei viceré*, Bologna, Il Mulino, 2013.

MUSI A., *Mito e realtà della nazione napoletana*, Napoli Guida, 2015.

MUSI A., *Il Regno di Napoli*, Editrice Morcelliana, Brescia, 2016.

MUSI A., *Mezzogiorno moderno. Dai viceregni spagnoli alla fine delle Due Sicilie*, Roma, Salerno Editrice, 2022.

NATALE M., *Per una «pronta e spedita» giustizia. Il Supremo Magistrato del Commercio di Napoli e le sue ascendenze francesi*, « Lo spazio tirrenico nella “grande trasformazione”. Mercì, uomini e istituzioni nel Settecento e nel primo Ottocento », dir. SALVEMINI B., Bari, Edipuglia, 2009, pp. 417-439.

PALLANTE G., *Memoria per la riforma del Regno «Stanfone» (1735-1737)*, a cura di ASCIONE I., Napoli, Alfredo Guida Editore, 1996.

PANE R., *Il centro antico di Napoli. Restauro urbanistico e piano di intervento*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1970.

PORCARO G., *Taverne e locande della vecchia Napoli*, vol. I, Milano, Benincasa, 1970.

RAO A. M., *Il Regno di Napoli nel Settecento*, Naples, Guida, 1984.

RAO A. M., « Il riformismo borbonico a Napoli », in *Storia della società italiana*, vol. 12, Milano, Teti, 1989, pp. 215–290.

RAO A. M., *Esuli. L'emigrazione politica italiana in Francia (1792-1802)*. Napoli: Guida, 1992.

RAO A. M., *La Repubblica napoletana del 1799*, Roma: Newton & Compton, 1992.

RAO A. M., *Lumi, riforme, rivoluzione. Percorsi storiografici*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2011.

RAO A. M., « Italia e Spagna nel XVIII secolo. Scambi e circolazione di idee, persone e cose », *Diciottesimo Secolo*, 5, 2020, pp. 3–6.

RENDA F., *Storia della Sicilia*, vol. 1, Sellerio, 2003.

RESTIFO G., *Peste al confine. L'epidemia di Messina del 1743*, Palermo, Epos, 1984.

ROSA M., *Riformatori e ribelli nel '700 religioso italiano*, Bari, Dedalo, 1969.

ROSA M., *Politica e religione nel '700 europeo*. Firenze, Sansoni, 1974.

ROSA M. (a cura di), *Cattolicesimo e lumi nel Settecento italiano*, Roma, Herder, 1981.

ROSA M., “La Chiesa e gli Stati italiani nell'età dell'assolutismo”, in *Letteratura Italiana*, I. Torino, Einaudi, 1982.

ROSA M., “La religiosa”, in *L'uomo barocco*, a cura di R. Villari. Bari: Laterza, 1991

.

ROSA M., *Settecento religioso. Politica della Ragione e religione del cuore*, Venezia, Marsilio, 1999.

ROSA M., *Clero cattolico e società europea nell'età moderna*, Roma–Bari, Laterza, 2006.

ROSA M., *La contrastata ragione. Riforme e religione nell'Italia del Settecento*, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2009.

ROSA M., *La curia romana nell'età moderna. Istituzioni, cultura, carriere*, Roma, Viella, 2013.

ROSA M., *Il giansenismo nell'Italia del Settecento. Dalla riforma della Chiesa alla democrazia rivoluzionaria*. Roma, Carocci, 2014.

SALZA L., *Naples entre baroque et Lumières*, Paris, Les Belles Lettres, 2013.

TUFANO R., *La Francia e le Sicilie. Stato e disgregazione sociale Le Francia e le Sicilie. Stato e disgregazione sociale nel Mezzogiorno d'Italia da Luigi XIV alla Rivoluzione*, in *Frontiera d'Europa*, Arte Tipografica, 2010.

TUFANO R., *Verso la giustizia produttiva. Un'esperienza di riforme nelle due Sicilie (1738-1746)*, Naples, Istituto italiano per gli studi filosofici, 2015.

TUFANO R., *Charles of Bourbon, king of Southern Italy (1734–1759): The resilience of the Neapolitan 'nation', the development of reformism and the strength of the reaction*, « Resilience and Recovery at Royal Courts, 1200-1840 (Queenship and Power) » p. 123-139, edited by PERSSON F., PRICE M., RECCA C., London, Palgrave Macmillan, 2023.

TUFANO R., ZOCCO V., *Riformismo napoletano e diaspora. Un rito per la comunità ebraica nel regno di Napoli, tra conflitto e soluzione regia (1741)*, « Annali della facoltà di scienze della formazione, Università degli studi di Catania », vol. 22, Facoltà di Scienze della Formazione, pp. 43-61.

<https://doi.org/10.58035/unict-asdf.22.2023.3>

ZAUGG R., *Stranieri di antico regime, Mercanti, giudici e consoli nella Napoli del Settecento*, Rome, Viella, 2011.

ZOCCO V., *L'utopie du retour: le projet de réintégration des Juifs dans le Sud de l'Italie, entre idéaux et réalité (1740-1747)*, Journées thématiques de l'École doctorale Humanités (2024): Rêves / Rêveries, École doctorale Humanités (ED 612), Jun 2024, Poitiers, France. (hal-04751238).

3. Storia della Toscana nel periodo moderno

DIAZ F., *I Lorena in Toscana. La reggenza*, Torino, Utet, 1998.

DIAZ F., MASCILLI MIGLIORINI L., MANGIO C., *Il Granducato di Toscana. I Lorena dalla Reggenza agli anni rivoluzionari*, Torino, Utet, 1997.

FILIPPINI Jean Pierre, *Il porto di Livorno e la Toscana (1676-1814)*, Vol. II, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1998.

FILIPPINI Jean Pierre, « Il posto dei negozianti ebrei nel commercio di Livorno nel Settecento », *La Rassegna Mensile Di Israel*, vol. 50, no. 9/12, 1984, pp. 634–649.

RODOLICO N., *Stato e Chiesa in Toscana durante la Reggenza Lorenese (1737-1765)*, Firenze, Le Monnier, 1910.

Storia di Francia

CROUZET D., *La nuit de la Saint-Barthélemy. Un rêve perdu de la Renaissance*, Paris, Fayard, 1994

CROUZET D., *Paris criminel, 1572*, Paris, Les Belles Lettres, 2024

BOISSON D. et DAUSSY H., *Les protestants dans la France moderne*, Paris, Belin, 2006.

CABANEL P., *Histoire des protestants en France, XVI^e-XXI^e siècles*, Paris, Fayard, 2012.

GARRISSON J., *L'Édit de Nantes et sa révocation, histoire d'une intolérance*, Paris, Le Seuil, 1985.

JOUANNA A., *La Saint-Barthélemy: les mystères d'un crime d'État, 24 août 1572*, Paris, Gallimard, 2007.

LABROUSSE É., *La révocation de l'Edit de Nantes. Une foi, une loi, un roi?* Paris et Genève, Payot et Labor et Fides, 1985.

RICHET D., *Lo spirito delle istituzioni*, Bari-Roma, Laterza, 1998 (Titolo originale : *La France moderne: l'esprit des lois*, Paris, Flammarion, 1973).

Storia diplomatica

AGLIETTI Marcella, *L'Istituto consolare tra Sette e Ottocento. Funzioni istituzionali, profilo giuridico e percorsi professionali nella Toscana granducale*, Pisa, Edizioni ETS, 2012.

ANDRETTA S., BÉLVY L., KOLLER A., POUMARÈDE G. (dir.), *Esperienza e diplomazia. Saperi, pratiche culturali e azione diplomatica nell'Età moderna (secc. XV-XVIII)*, Roma, Viella, 2020.

OZANAM D., *Les diplomates espagnols du XVIII^e siècle*, Madrid- Bordeaux, Casa de Velázquez- Maison des Pays ibériques, 1998.

POUMARÈDE G., *Consuls, réseaux consulaires et diplomatie à l'époque moderne*, « Sulla diplomazia in età moderna: politica, economia, religione », a cura di SABBATINI R., VOLPINI P., Milano, Franco Angeli, 2011.

RICCI Roberto, « I cardinali Francesco e Troiano Acquaviva d'Aragona nella cultura di corte del Settecento romano », *Diplomacy and the Aristocracy as Patrons of Music and Theatre in the Europe of the Ancien Régime*, edited by I. Yordanova and F. Cotticelli, *Cadernos de Queluz*, vol. II, Wien, Hollitzer, 2019, pp. 190-200.

Storia degli ebrei

AA. VV. *Jews and State Building. Early Modern Italy, and Beyond*, edit by DOV COOPERMAN B., DI NEPI S., MAIFREDA G., Leida, Brill, 2025.

AA. VV. *Registre des Ketubbot de la nation Juive de Livourne, 1626- 1890*, Vol. I – II, Paris, Cercle de Généalogie Juive, 2020.

AA. VV. *Revue des études juives*, sous la direction de ROTHSCILD J., COSTA J., tome 182, janvier-juin 2023, fascicule 1-2, 2023.

AA. VV. *Revue des études juives*, sous la direction de ROTHSCILD J., COSTA J., tome 182, juillet-décembre 2023, fascicule 3-4, 2023.

ASHER Salah, «Il resto di Israele: la letteratura degli ebrei del Settecento tra integrazione e isolamento» in *La Rassegna Mensile di Israele* (3)/2007, pp. 73-83.

BEN RAFAEL E., *Chi è ebreo? Cinquanta "Saggi" rispondono*, Acireale, Gruppo Editoriale Bonanno, 2014.

BENBASSA E., RODRIGUE A., *Histoire des Juifs sépharades. De Tolède à Salonique*, Paris, Éditions du Seuil, 2002.

BERTRAND G., BRICE C., INFELISE M., *Exil, asile: du droit aux pratiques (XVIe-XIXe siècle)*, Collection de l'École Française de Rome, 2022.

BINJAMIN J., *La Comunità Portoghese Di Londra e La Famiglia Disraeli*, « La Rassegna Mensile Di Israel », vol. 16, n. 3, 1950, pp. 114-120.

DELLA PERGOLA S., *Essere ebrei oggi. Continuità e trasformazioni di un'identità*, Bologna, Il Mulino, 2024.

ESCHENAZI G., NISSIM G., *Ebrei invisibili. I sopravvissuti dell'Europa orientale dal comunismo a oggi*, Milan, Mondadori, 2004.

FISHMAN T., "Forging Jewish Memory", « Jewish History and Jewish Memory: Essays in Honor of Yosef Hayim Yerushalmi » (dir.), CARLEBACH Elisheva, EFRON John M., MYERS David N., Hanover, New Hampshire, University Press of New England, 1998.

FOA A., *Ebrei in Europa. Dalla peste nera all'emancipazione*, Bari, Laterza, 2008.

FORMICA M. e POSTIGLIOLA A. (a cura di), *Diversità e minoranze nel Settecento*, a cura di, Roma, Biblioteca de XVIII secolo, vol. 4, 2006.

ISRAEL J., *Gli ebrei d'Europa nell'età moderna, 1550-1750 (European Jewry in the Age of Mercantilism, 1550-1750, 1985)*, traduzione italiana a cura di Arganese G., Bologna, Il Mulino, 1991.

ISRAEL J., *Diasporas Within a Diaspora: Jews, Crypto-Jews and the World of Maritime Empires (1540-1740)*, Leida, Brill, 2002.

ISRAEL P., *Storia degli ebrei. Dalle origini ad oggi*, Milano, TEA Storica, 1994.

KANDEL M. F., *From Christianity to Judaism and Back: Sefardic Conversos and Their Relations with the Jewish Communities of Italy in the Early Modern Period*”, «Jewish History”, vol. 8, 1994.

LEROY B., *L'Expulsion des Juifs d'Espagne, 1492*, Paris, Berg international, 1990.

LEVI F., «Storia della diaspora», in *Ebraismo della Diaspora*, Foa Anna, in *La Rassegna Mensile di Israel*, vol. 74, No. 1/2, 2008, pp. 268-270.

LEWIS B., *Sémites et antisémites*, Paris, Fayard, 1987.

LIPTON S., *Dark Mirror: the medieval origins of anti-jewish iconography*, New York, Metropolitan Books, 2014.

MECHOULAN H. (dir.), *Les Juifs d'Espagne, histoire d'une diaspora, 1492-1992*, Paris, Liana Levi, 1992.

MELAMMED R. L., *A Question of Identity: Iberian Conversos in Historical Perspective*, Oxford University Press, 2004.

MERCANTE V., *I sefarditi. Saggi ministri di califfi e re*, Alinari IDEA, 2006.

MILMAN H. H., *The History of the Jews: from the Earliest Period down to Modern Times*, vol. 1, New York, W.J. Widdelton Publischer, 1866.

MILMAN H. H., *The History of the Jews: from the Earliest Period down to Modern Times*, vol. 2, New York, W.J. Widdelton Publischer, 1923.

MYERS D. N., *Jewish History. A very short introduction*, Jericho, Oxford University Press, 2017.

PANTIC M., « Izbor dokumenata o dubrovačkim jevrejima od sredine XVII do kraja XVIII veka », *Zbornik Jevrejskog istorijskog muzeja* 1, 1971, pp. 341-402.

PAOLI L., « Accoglienza in Toscana. Gli ebrei da Livorno a Portoferraio ... fino a Rio », *Lo Scoglio. Elba ieri, oggi, domani*, a cura di COLELLA Fortunato, Livorno, 1994, pp. 15-19.

PAVONCELLO N., *Inni e canti ebraici attribuiti a simchà Galligo di Senigallia*, « La rassegna mensile di Israel », vol. 35, n. 3, 1969, pp. 164-170.

PONTECORVO C. et al, *La pluralità delle identità ebraiche*, « La Rassegna Mensile di Israel », 2008, 74 (3), pp. 171–222. <https://doi.org/10.2307/j.ctvzpv502.7>

ROTH C., *A History of the Marranos*, The Jewish Publication Society of America, 1932 (quinta edizione nel 1974).

SAVY Pierre (a cura di), *Storia mondiale degli ebrei dall'antichità ai giorni nostri*, Laterza, 2021.

SCHOFFMAN Louis, *The Jewish Publication Society of America*, Philadelphia. 1978, vol. 2.

SILVERA M., *Esilio e Persecuzione, sguardi incrociati su ebrei e ugonotti*, Roma, Aracne Editore, 2016.

SPECIALE G., *Giudici e razza nell'Italia fascista*, Torino, Giappichelli, 2007.

SPECIALE G (a cura di), *Razza, diritto, esperienze. Le leggi antiebraiche nell'ordinamento italiano*, Bologna, Il Mulino, 2010.

SPECIALE G., « La legislazione razziale antiebraica: discriminazioni e sistema graziale », in *Minoranze e diritto. Storie*, a cura di R. Sorice, Roma, Historia et Ius, 2023.

TODESCHINI G., DI NEPI S., *La rappresentazione degli ebrei come usurai nel medioevo: dall'immagine teologica allo stereotipo economico* « La Rassegna Mensile di Israel », 73(1), 2007, 33–50.

WAHLE H., *Ebrei e cristiani in dialogo. Un patrimonio comune da vivere*, Roma, Paoline Editoriale Libri, 2001.

Storia degli ebrei in Italia

1. In tutta Italia

AA. VV. *Percorsi di storia ebraica. Atti del convegno internazionale Cividale del Friuli – Gorizia, 7-9 settembre 2004*, a cura di ZORATTINI P. C. I., Associazione italiana per lo studio del giudaismo, Udine, Forum Editrice Universitaria udinese, 2005.

AA. VV. *Gli ebrei nello Stato della Chiesa. Insediamenti e mobilità (secoli XIV-XVIII)*, a cura di CAFFIERO M., ESPOSITO A., Padova, Esedra Editrice, 2012.

AA. VV. *Storia economica e storia degli ebrei: Istituzioni, capitale sociale e stereotipi (secc. XV-XVIII)*, a cura di ROMANI M., Milano, Franco Angeli, 2017.

ANDREONI L., *Doti e imprese ebraiche mercantili nel Medio Adriatico: famiglie, capitali, litigi (XVII–XVIII secolo)*, « Paradigmi della mobilità e delle relazioni: gli ebrei in Italia », Giuntina, 2017.

ANDREONI Luca, *Una nazione in commercio. Ebrei di Ancona, traffici adriatici e pratiche mercantili in età moderna*, Milano, Franco Angeli, 2019.

ANFOSSI M. D., *Gli ebrei in Piemonte. Loro condizioni giuridico sociali dal 1430 all'emancipazione*, Torino, Marcovalerio, 2022.

ANTONUCCI S. H., « La vita quotidiana nel ghetto e l'autorità pontificia nell'archivio della comunità ebraica di Senigallia (secoli XVI-XIX) », *Ebrei nelle marche. Fonti e ricerche secoli XV-XIX*, a cura di ANDREONI Luca, Ancona, Il lavoro editoriale, 2012, pp. 63-70.

ANTONUCCI S. H., PROCACCIA C., « Le confraternite: le fonti conservate nell'Archivio Storico della Comunità Ebraica di Roma Ascer », *Le Confraternite ebraiche. Talmud Torah e Ghemilut Ḥasadim. Premesse storiche e attività agli inizi dell'età contemporanea*, Roma, ASCER, 2011, pp. 11-28.

ARBEL B., *Between East and West: The Livornese Jews in the Mediterranean Trade*, « Mediterranean Historical Review », vol. 13, n. 1, 1998.

ARMANI B., *Il confine invisibile. L'élite ebraica di Firenze 1840-1914*, Milano, Franco Angeli, 2006.

BALDONI M. P., *Gli ebrei del Finale nel Cinquecento e nel Seicento*, Firenze, Giuntina, 2005.

BALLETTI A., *Gli ebrei e gli Estensi*, Reggio Emilia, Anonima poligrafica emiliana, 1930.

BEDARIDA G., *Gli ebrei a Livorno*, Livorno, Debatte, 2011.

BERNARDINI P. L., *Un ghetto al tramonto. Tre studi sull'ebraismo mantovano nel Settecento*, Milano, Mimesis, 2023.

BONAZZOLI V., *Gli ebrei del regno di Napoli all'epoca della loro espulsione. Il periodo spagnolo, 1501-1541*, vol 2, Firenze, Olschki Editore, 1981.

BREGOLI F., *Mediterranean Enlightenment: Livornese Jews, Tuscan Culture, and Eighteenth-Century Reform*, Stanford University Press, 2014.

BRESC H., *Arabi per lingua ebrei per religione*, Messina, Mesogea, 2001.

BUSI Giulio, *Libri ebraici a Mantova. Le edizioni del XVI secolo nella biblioteca della Comunità ebraica*, Firenze, Cadmo, 2003.

CAFFIERO M., *Legami pericolosi. Ebrei e Cristiani tra eresia, libri proibiti e stregoneria*, Torino, Giulio Einaudi Editore, 2012.

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

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

CALIMANI R., *Storia del ghetto di Venezia*, Milano, Mondadori, 1985.

CAROCCHI G., *Storia degli ebrei in Italia dall'emancipazione a oggi*, Roma, Carocci Editore, 2007.

CARLETTO G., *Il ghetto veneziano nel Settecento*, Roma, Carucci Editore, 1981.

CARACCIOLO A., « Il porto franco di Ancona nel XVIII secolo », *Crescita e crisi di un ambiente mercantile, edizione italiana a cura di Carlo Vernelli*, in Quaderni di Proposte e ricerche, n. 28, 2002.

CASSANI M., « La fiera di Senigallia (1458-1869) tra storiografia e Apoche di fiera », *Quaderni del Consiglio Regionale delle Marche*, a. XXV, n. 307, 2020.

CASSUTO U., *Gli ebrei a Firenze nell'età del Rinascimento*, Firenze, Tipografia Galletti e Cucci, 1918.

DELLA PERGOLA S., « La popolazione ebraica in Italia nel contesto ebraico globale », in Corrado Vivanti, ed., *Storia d'Italia. Annali XI: Gli ebrei in Italia*, II, Torino, 1997, pp. 897 – 936.

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

DI NEPI S., *I confini della salvezza. Schiavitù, conversione e libertà nella Roma di età moderna*, Roma, Viella, 2022.

FOA A., *Gli ebrei in Italia. I primi 2000 anni*, Roma, Laterza, 2022.

FRATTARELLI FISCHER Lucia, « Proprietà e insediamento ebraici a Livorno dalla fine del 500 alla seconda metà del Settecento », *Quaderni Storici*, vol. 18, n°54 (3), 1983, pp. 879-896.

FRATTARELLI FISCHER Lucia, « Lo sviluppo di una città portuale: Livorno 1585–1720 », *Sistole/Diastole*, a cura di FOLIN Marco, Venezia, Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, 2006, pp. 271–333.

FRATTARELLI FISCHER Lucia, *Vivere fuori dal ghetto. Ebrei a Pisa e Livorno*, Torino, Silvio Zamorani Editore, 2008.

GASPERONI M., *Accueillir, expulser ou ségréguer? Les modes de gouvernement des populations juives d'Italie à l'époque moderne (fin XVe-milieu du XVIIIe siècle)*, in ALAZARD Joëlle, BORELLO Céline, DESENCLOS Camille, SALESSE Fabien (dir.), « Communautés et mobilités en Méditerranée. De la fin du XVe siècle au milieu du XVIIIe siècle », Paris, Bréal, 2023, p. 83-107.

GASPERONI M., *Comment désigner les juifs pour écrire leur histoire ? Réflexions sur l'usage des catégories à travers l'exemple des populations juives d'Italie à l'époque moderne*, « Histoire, économie & société », 2, Paris, Armand Colin, 2021, p. 26-46.

GASPERONI M., « L'Italie des ghettos: normes, résistances et négociations », *Dix-septième siècle*, 282/1, 2019, p. 3-20.

GHERARDO G. B., *Dell'influenza del ghetto nello Stato*, Venezia, Gaspare Storti, 1782.

GROPPI A., *Gli abitanti del ghetto di Roma. La descriptio hebreorum del 1733*, Roma, Viella, 2015.

GROPPI A., « Le deux corps des juifs. Droit et pratiques de citoyenneté des habitants du ghetto de Rome XVe – XVIIIe siècle », *Annales, Histoire, Sciences Sociales*, n. 3, Cambridge University Press, 2018, pp. 591- 625.

GUETTA A., SAVY P., *Non contrarii, ma diversi. The Question of the Jewish Minority in early Modern Italy*, Roma, Viella, 2020.

LA LUMIA I., « Gli ebrei siciliani », *Nuova Antologia di scienze, lettere ed arti*, anno 2, vol. 4, 1867.

LIGORIO B., *Una nuova élite mercantile in Adriatico orientale: le esportazioni dei sefarditi ragusei verso la Serenissima*, « Revue des Études Sud-Est Européennes », 56:1-4, 2018, pp. 123–136.

LIGORIO B., *La rete sefardita e il commercio tra Ragusa e Venezia (1580–1596)*, « Venezia e il suo Stato da mar », Roma, Società Dalmata di Storia Patria, 2018, pp.170-184.

MAIFREDA G., *Italya. Storie di ebrei, storia italiana*, Bari, Laterza, 2021.

MARIANI G., TARABORRELLI D., « Sul ritrovamento di alcuni documenti del processo dell'Inquisizione agli ebrei portoghesi di Ancona (1556) », *Quaderni di Filologia ebraica*, 2023, pp. 460-470.

MILANO A., *Vicende economiche degli ebrei nell'Italia meridionale ed insulare durante il medioevo*, in « La Rassegna Mensile Di Israel » vol. 20, no. 4, 1954, pp. 110-122.

MILANO A., *Storia degli ebrei in Italia*, Torino, Einaudi, 1963.

MILANO Attilio, « Costumanze, spassi e correttivi fra gli Ebrei della Livorno che fu », *La Rassegna Mensile Di Israel*, 33(2/3), 1967, pp. 92-109.

MILANO A., « La costituzione «Livornina» del 1593 », *La Rassegna Mensile Di Israel*, vol. 34, no. 7, 1968, pp. 394-410.

MINERBI M., « Illuminismo ed Ebrei », *Studi Storici*, vol. 11, no. 1, 1970, pp. 86-96.

MOSCATTI BENIGNI M. L., « Gli Ebrei nel “Ducato di Urbino”: dal Papa al Re, in *Ebrei dell'Italia centrale. Dallo Stato pontificio al Regno d'Italia* », a cura di CERQUIGLINI Letizia, Foligno, Editoriale Umbra, 2012, pp. 71-86.

PAPOUCHADO F. D., *Viaggio in un ghetto emiliano, Storia degli ebrei a Modena dal Medioevo al secondo dopoguerra*, Modena, Edizioni Terra e Identità, 2007.

POUTRIN I., *Les convertis du Pape. Une famille de banquiers juifs à Rome au XVI^e siècle*, Paris, Seuil, 2023.

PROSPERI A., *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi, 1996

RANDAZZO A., « Tra Quattro e Cinquecento: la Camera Reginale e la nascita del “Phrothomedicato” », *Ad repellendam Pestem. Storie di medici e sanità nella terra di Aretusa*, Siracusa, Tyche Edizioni, 2016, pp. 40-55.

RAVÀ Vittorio, « Gli ebrei nelle province Parmensi, nelle Marche e nell'Umbria », *Annali di Statistica*, serie 3, vol. 9, Roma, Tipografia dei Fratelli Bencini, 1884, pp. 201-206.

ROMEO G., *L'Inquisizione nell'Italia moderna*, Rome-Bari, Laterza, 2002.

ROSENBERG H., « Alcuni documenti riguardanti i marrani portoghesi ad Ancona », *La Rassegna Mensile Di Israel*, vol. 10, n°7/8, 1935, p. 310, 306-323.

ROTH C., *The Jews in the Renaissance*, New York, Harper Torchbooks, 1965.

ROTH C., *The history of the Jews of Italy*, Philadelphia, The Jewish Publication Society Of America, 1946.

ROTH C., *Short History of the Jewish People*, London, Macmillan & Co. Ltd, 1936.

SACERDOTI A., KERR D., *Guida all'Italia ebraica*, Venezia, Marsilio, 2003.

SALAH A., *La République des Lettres: Rabbins, écrivains et médecins juifs en Italie au XVIII^e siècle*, Leida, Brill, 2007.

SAVI P., *Les princes et les Juifs dans l'Italie de la Renaissance*, Paris, Puf, 2023.

SCHIAVI L. A., *Gli ebrei in Venezia e nelle sue colonie. Appunti storici su documenti editi e inediti*, in *Nuova Antologia*, serie III, volume XLVII, 1893.

STEFANI P., *Gli ebrei*, Bologna, Il Mulino, 2006.

STOW K., *Anna and Tranquillo: Catholic Anxiety and Jewish Protest in the Age of Revolutions*, Yale University Press, 2016.

STOW K., *Feeding the Eternal City: Jewish and Christian Butchers in the Roman Ghetto*, Harvard University Press, 2024.

STOCCHETTO S., *Il negozio del caffè nella Serenissima*, Venezia, Ytali, 2022.

TAGLIACOZZO L., *Melagrana. La nuova generazione degli ebrei italiani*, Roma, Castelvecchi, 2005.

TOAFF R., *Cenni storici sulla comunità ebraica e sulla Sinagoga di Livorno*, « La Rassegna Mensile Di Israel » , vol. 21, no. 9, 1955, pp. 355–68.

TOAFF R., *La nazione ebrea a Livorno e a Pisa (1591 – 1700)*, Firenze, Olschki, 1990.

TOAFF R., *Livorno: Comunità Sefardita*, « La Rassegna Mensile di Israel » , vol. 38, no. 7/8, 1972, pp. 203–209.

TRIVELLATO F., *Corail contre diamants. De la Méditerranée à l'océan Indien au XVIII^e siècle*, Paris: Éditions du Seuil, 2016 (Titolo originale: *The Familiarity of Strangers, The Sephardic Diaspora, Livorno and Cross-Cultural Trade in the Early Modern Period*, Yale University Press, 2009).

TRIVELLATO F., *Credito e cittadinanza nella repubblica dei mercanti dell'Europa moderna visti attraverso la diaspora sefardita*, « Mélanges de l'École française de Rome – Moyen Âge », 125-2, 2013.

TRIVELLATO F., *Ebrei e capitalismo. Storia di una leggenda dimenticata*, Bari, Laterza, 2021.

TRIVELLATO F., *Il commercio interculturale. La diaspora sefardita, Livorno e i traffici globali in età moderna*, Roma, Viella, 2016.

ZAPPIA A., *Il miraggio del Levante. Genova e gli ebrei nel Seicento*, Roma, Carocci, 2021.

2. Nei regni di Napoli e di Sicilia

BONAZZOLI V., *Gli ebrei del regno di Napoli all'epoca della loro espulsione. Il periodo spagnolo, 1501-1541*, vol 2, Firenze, Olschki Editore, 1981.

COSTANTINO G., *L'identità giuridica degli ebrei di Sicilia nel basso medioevo: servi e cittadini*, « RiMe-Rivista dell'Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea », 1 (2013), pp. 465-486.

FERORELLI N. *Gli ebrei nell'Italia meridionale dall'età romana al secolo XVIII*, Torino, Il vessillo israelitico, 1915.

GIURA V., *Gli ebrei e la ripresa economica del regno di Napoli 1740-1747*, Genève, Droz, 1978.

LONGO ADORNO M., MARTINO F., *Condizione giuridica degli Ebrei di Sicilia dal periodo arabo all'espulsione del 1492*, « Ebrei e Sicilia », (a cura di) BUCARIA N., LUZZATI M., TARANTINO A., Palermo, Flaccovio Editore, pp. 97-102.

MAZZAUTO S., MINEO I., *Sulla condizione giuridica degli ebrei in Sicilia*, « Italia Judaica, "Atti del V convegno internazionale » (Palermo 15-19 giugno 1992), Ministero per i Beni Culturali e Ambientali, Ufficio Centrale per i Beni Archivistici, Roma, 1995, pp. 453-462.

SENIGAGLIA Q., *La condizione giuridica degli ebrei in Sicilia*, « Rivista Italiana per le Scienze Giuridiche », 41, p. 75-102. 1906.

Storia degli ebrei in Francia

1. In tutta la Francia

BADINTER R., *Libres et égaux... l'émancipation des Juifs 1789-1791*, Paris, Fayard, 1989.

BENBASSA E., *Histoire des Juifs en France*, Paris, Éditions du Seuil, 1997.

BIRNBAUM P. (a cura di), *Les Juifs de France de 1789 à nos jours*, Paris, Seuil, 1992.

BURGUIRERE A., *Permis de Séjour. Le Combat des juifs à Paris pour la liberté et l'égalité*, Paris, Arkhê, 2022.

BUTEL P., *Les négociants bordelais, l'Europe et les Îles au XVIII^e siècle*, Paris, Aubier-Montaigne, 1974.

CAHEN P., *Il était une fois... Une famille juive lorraine. Les Cahen d'Ennery de (1492) – 1608 – 1720 à nos jours*, avec la collaboration de CAHEN G., PHILIP M., Paris, Kawa Editions, 2019.

CIROT G. *Les Juifs de Bordeaux: leur situation morale et sociale, de 1550 à la Révolution*, « Revue historique de Bordeaux et du département de la Gironde », 8e année n°4, 1915, pp. 169-185.

DREYFUS M., *Aux sources juives de l'histoire de France*, Paris, CNRS éditions, 2021.

GIRARD P., *Les Juifs de France de 1789 à 1860. De l'émancipation à l'égalité*, Paris, Calmann-Lévy, 1796.

GRAETZ M., *Histoire des Juifs en France*, Paris, Fayard, 1989.

GRAUSZ É. O., *Communication, marchandise et religion : les négociants séfarades au XVIII^e siècle*, « Commerce, voyage et expérience religieuse », édité par Albrecht Burkardt et al., Presses universitaires de Rennes, 2007, p. 145-159. <https://doi.org/10.4000/books.pur.22720>.

HERTZBERG Arthur, *The French enlightenment and Jews*, New York, Columbia University Press, 1968.

HYMA P. E., *The Jews of Modern France*, Berkley, University of California Press, 1998.

MONIN H., « Les Juifs de Paris à la fin de l'ancien régime », *Revue des études juives* 1891, tome 23 n. 45, pp. 85-98.

MOULINAS R., *Les Juifs du pape en France. Les communautés d'Avignon et du Comtat Venaissin aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Toulouse, Privat, 1981.

MOULINAS R., *Les Juifs de Pape. Avignon et le Comtat Venaissin (Présences du judaïsme)*, Paris, Albin Michel, 1992.

MUCHNIK N., *La diaspora séfarade occidentale à l'époque moderne (XVI^e-XVIII^e siècle)*, « Annuaire de l'EHESS », 2006, p. 614-615.

NAHON G., *Juifs et Judaïsme à Bordeaux*, Bordeaux, Mollat, 2003.

PHILIPPE B., *Être juif dans la société française. Du Moyen Âge à nos jours*, Éditions Montalba, 1979.

WEILL G., « Les archives juives en France », dans Hélène Harter, Antoine Marès, Pierre Mélandri et Catherine Nicault (dir.), *Terres promises*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2010.

2. Carpentras e Comtat Venaissin

ANDRE Jean Francois, *Histoire Du Gouvernement Des Recteurs Pontificaux Dans Le Comtat-Venaissin*, Carpentras, L. Devillario éditeur, 1847.

BAUER J., « Les Juifs de Bédarrides », *Revue des études juives*, tome 29, n°58, 1894, pp. 254-265.

CHARBONNIER R., « L'enjeu de la stabilité : mobilités et immobilité dans les communautés juives d'Avignon et du Comtat Venaissin (XVI^e-XVII^e siècles) », Tierce. Carnets de

recherches interdisciplinaires en histoire, histoire de l'art et musicologie, 2024, Du musée au terrain : le numérique au service des arts. Lauréats, 2023 (7). hal-04740254.

DREYFUSS P., *Histoire des Juifs de Carpentras*, Carpentras, Imprimerie H. Fabre, 1974.

HAYOUN M. R., *Les Juifs dans le Comtat Venaissin*, Paris, Éditions du Cerf, 2000.

LOEB I., « Les juifs de Carpentras sous le gouvernement pontifical », *Revue des études juives*, tome 12, n°23, 1886, pp. 34-64.

MOULINAS A. M., « Les Juifs de Carpentras et leur enracinement social au XVIII^e siècle », *Annales du Midi*, vol. 100, n. 184, 1988, pp. 485–502.

3. Metz e Lorena

CAHEN G., « La région lorraine », *Histoire des Juifs en France*, sous la direction de Bernard Blumenkranz, Toulouse, Privat, 1972, pp. 210-220.

LANG J. B., « L'émancipation des juifs à Metz, ombres et lumières », *Académie Nationale de Metz*, 2009, pp. 303 – 316.

MEYER P. A., « Démographie des Juifs de Metz (1740-1789) », *Annales de Démographie Historique*, 1993, pp. 127-160.

MEYER P. A., *La communauté juive de Metz au XVIII^e siècle*, Nancy, Presses universitaires de Nancy, 1993.

REINACH J., *Raphaël Lévy : une erreur judiciaire sous Louis XIV*, Paris, Ch. Delagrave, 1898.

KASPI A., *Les Juifs de Metz au XVIII^e siècle*, Paris, 1975.

4. Bordeaux

CERUTTI S., *Étrangers. Étude d'une condition d'incertitude dans une société d'Ancien Régime*, Paris, Bayard, 2012.

CIROT G., *Les Juifs de Bordeaux. Leur situation morale et sociale de 1550 à la Révolution*, Bordeaux, Féret et fils, 1920.

DUBOST J. P., « Étrangers en France », in Lucien Bély (dir.), *Dictionnaire de l'Ancien Régime*, Paris, PUF, 1996.

GERVAIS P., « A Merchant or a French Atlantic? Eighteenth-century account books as narratives of a transnational merchant political economy », *French History*, vol. 25, n. 1, 2011, pp. 30–36.

MALINO F., *Les Juifs sépharades de Bordeaux*, Bordeaux, Cahiers de l'IAES, n° 5, 1984.

MATHAN A. « Israélites dans nos temples, Français au milieu de nos concitoyens : les Juifs de Bordeaux, entre émancipation et intégration (1787-1806) », P. Bourdin (éd.), *Aux marges de la cité: l'exclusion sociale et professionnelle en France (xvie-xixe siècle)*, édité par Philippe Bourdin, Éditions du Comité des travaux historiques et scientifiques, 2023, pp. 1- 19.

MENKIS R., « Patriarchs and Patricians: the Gradis Family of Eighteenth-Century Bordeaux », in F. Malino, D. Sorkin (a cura di), *From East and West: Jews in a Changing Europe, 1750–1870*, Oxford, Basil Blackwell, 1990, pp. 11–45.

NAHON G., *Juifs et judaïsme à Bordeaux*, Bordeaux, Mollat, 2003.

NEHER-BERNHEIM Renée, « Un pionnier dans l'art de faire parler les sourds-muets : Jacob Rodrigue Pereire, Juifs et judaïsme », *Dix-Huitième Siècle*, 1981, 13, pp. 47-61.

NEHER-BERNHEIM Renée, « Un savant juif engagé : Jacob Rodrigue Pereire (1715-1780) », *Revue des études juives*, CXLII, 1983, 3-4, pp. 373-451.

TRIVELLATO F., « La naissance d'une légende : Juifs et finance dans l'imaginaire bordelais du XVII^e siècle », *Archives Juives*, no 47, 2014, pp. 47-76.

WELLS C. C., *The Language of citizenship in early modern France : Implications of the droit d'aubaine*, Ph. D. diss, Indiana University, 1992.

Storia sociale (diaspore, minoranze)

AA. VV. *Identité religieuse et minorités, De l'Antiquité au XVIII^e siècle*, sous la direction de BRIZAY F., Presses Universitaires de Rennes 2022.

AVTAR B., *Cartographies of Diaspora. Contesting identities*, London, Routledge, 1996.

BARTHOLINI I., *Capitale sociale, reti comunicative e culture di partecipazione*, Milano, Franco Angeli, 2008.

BERTRAND R., « Les cimetières des « esclaves turcs » des arsenaux de Marseille et de Toulon au XVIII^e siècle », dans *Revue des mondes musulmans de la Méditerranée*, 99-100, nov. 2002, p. 205-217.

BONO S., *Schiavi musulmani nell'Italia moderna. Galeotti, vu'cumprà, domestici*, Perugia, Edizioni Scientifiche Italiane, 1999.

CALAFAT G., GRENET M., *Méditerranées. Une histoire des mobilités humaines (1492-1750)*, Paris, Seuil, 2023.

CAPPELLETTO G., « Gli affidamenti a balia dei bambini abbandonati in una comunità del territorio veronese nel Settecento », *Enfance abandonnée et société en Europe, XIV^e-XX^e siècle. Actes du colloque international de Rome (30 et 31 janvier 1987)*, Roma, École Française de Rome, 1991, pp. 327-340.

CARDELLA L., *Memorie storiche de' cardinali della santa romana Chiesa*, vol. 8, Rome, Pagliarini, 1793.

COHEN R., *Global Diasporas*, United Kingdom: Taylor & Francis Ltd, 2022.

DAL LAGO A., *Lo straniero e il nemico. Materiali per una etnografia contemporanea*, Genova, Costa & Nolan, 1998.

DAL LAGO A., *Non-persone. L'esclusione dei migranti in una società globale*, Milano: Feltrinelli, 1999.

DONATI P.P., *Sociologia della relazione*, Bologna, Il Mulino, 2013.

FAURE R., RIBES M. A., GARCÍA Antonio, *Diccionario de apellidos españoles*, Madrid, Espasa-Calpe, 2001.

GONZÁLEZ-BARRANCO J. (a cura di), *Antroponimia y sociedad: los apellidos en la España medieval*, Universidad de Granada, 2001.

HALL S., *Essential Essays*, vol. 2, *Identity and Diaspora*, London, Duke University Press, 2019.

HANKS P., *Dictionary of American Family Names*, Oxford University Press, 2003.

KAPLAN Benjamin, *Divided by Faith: Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe*, Cambridge, Londres, Belknap Press, 2009.

HEDSTRÖM P., SWEDBERG R., *Social mechanisms: an analytical approach to social theory*, Cambridge, University Press, 1998.

KAISER Wolfgang (dir.), *Le commerce des captifs. Les intermédiaires dans l'échange et le rachat des prisonniers en Méditerranée, XVe-XVIIIe siècle*, Collection de l'Ecole française de Rome, 406, 2008.

MACHADO J. P., *Dicionário onomástico etimológico da língua portuguesa*, Lisboa, Confluência, 1958–1967.

MALKA J., *Sephardic Family Names: A New Dictionary*, Bergenfield, NJ, Avotaynu, 2002.

MONGE M., MUCHNIK N., *L'Europe des diasporas, XVI^e-XVIII^e siècle*, Paris, PUF, 2019.

MUCHNIK N., *Les diasporas à l'époque moderne, XVI^e-XVIII^e siècle : comparaisons, connexions*, « Annuaire de l'EHESS », 2013, 234-236.

SEN A., *La diseguaglianza. Un riesame critico*, Bologna: Il Mulino, 2000.

SILLA F. M., « Affetti e diritto. La libertà della nutrice », *EuGeStA*, 9, 2019, pp. 51-78.

STROPPA C., *Comunità e Utopia*, Torino, Dedalo Libri, 1970.

WYRWA U., « “Perché i moderni rabbini pretendono di dare ad intendere una favola chimerica...” L'illuminismo toscano o gli ebrei », *Quaderni Storici*, n.s. 103/1, a. XXXV, 2000, pp. 139-162.

Storia religiosa

1. Ebraismo

AA. VV. *Judaism in practice. From the Middle Ages through the Early Modern Period*, edited by FINE L., Princeton, Princeton University Press, 2001.

BIRNBAUM D., COHEN M., *Havdalah*, New York, New Paradigm Matrix Publishing, 2017.

BYNUM W. F. et PORTER R., *Companion Encyclopedia of the History of Medicine*, 2 vol., Londres, 1993.

BURNS E. J., *The Christian Schism in Jewish History and Jewish Memory*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016.

BUSI G., *La Qabbalah*, Laterza, Roma-Bari 1998.

BUSI G., LOWENTHAL E., (a cura di), *Mistica ebraica. Testi della tradizione segreta del giudaismo dal III al XVIII*, Torino, Einaudi, 1995.

BUTTITA I. E., *La memoria lunga, simboli e riti della religiosità tradizionale*, Roma, Meltemi, 2002.

COHEN P. Rabbi, *A practical guide to the Laws of Kashut*, Jérusalem, Maggid, 2015.

COLLINS J. J., KUGLER R.A., *Religion in the Dead Sea Scrolls*, Cambridge, William B. Eerdmans Publishing Company, 2000.

COLOMBO C., SAFRAN A. B., « Medici ebrei e mentalità ebraica in medicina », *La Rassegna Mensile di Israel* , 36 (1), 1970, pp. 16-23.

DONIN H. H., *To be a Jew: A guide to Jewish observance in contemporary life*, Hachette UK, 2019.

FAUR J., *Medieval Jewish Prophets*, « The Horizontal Society. Understanding the Covenant and Alphabetic Judaism » vol. 1 & 2, p. 153, Boston, Academic Studies Press, 2010, <https://doi.org/10.1515/9781618110992-147>

FREUDENTHAL G., « Les sciences dans les communautés juives médiévales de Provence: leur appropriation, leur rôle », *Revue des études juives*, tome 152, n°1-2, 1993, pp. 29-136.

GOODENOUGH E. R., *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, (Abridged Edition) edited by NEUSNER Jacob, New Jersey, Princeton University Press, 2014.

HOWARD Y. J., *The Jewish- Christian Schism*, Waterloo, Herald Press, 2008.

IDEL M., *Catene incatenate. Tecniche e rituali nella mistica ebraica*, Brescia, Morcelliana, 2019.

FILORAMO G., *Religioni e cibo*, Milano, Fondazione Giangiacomo Feltrinelli, 2015.

IDEL M., *Cabbalà, nuove prospettive*, Giuntina, Firenze, 1996.

KAPLAN Y., *Minhag Anglia: The Transition of Modern Orthodox Judaism in Britain*, « JPR's European Jewish Research Archive (EJRA) », 2012.

KLEIN I., *A Guide to Jewish Religious Practice*, New York, Jewish Theological Seminary of America, 1979.

LIEBER L. S., *Jewish Prayer, Liturgy, and Ritual*, « A Companion to Late Ancient Jews and Judaism: Third Century BCE to Seventh Century CE » , ed. G. Kessler & N. Koltun-Fromm, Wiley Blackwell, U.S.A, 2020.

LIEBES Y., *Studies in Jewish Myth and Jewish Messianism*, New York U. P., Albany (NY), 1993.

LOCCI A. A., “Sukkot 5782: Il Lulav e la sua simbologia”, site *Shalom.it*, 23 settembre 2021, <https://www.shalom.it/idee-pensiero-ebraico/sukkot-5782-il-lulav-e-la-sua-simbologia-b1101851/>

MALKIEL, D. J., « Christian Hebraism in a Contemporary Key: The Search for Hebrew Epitaph Poetry in Seventeenth-Century Italy », *Jewish Quarterly Review*, Vol. 96, n. 1, 2006, pp. 126-146.

MODENA A., MORPURGO E., *Medici e chirurghi ebrei dottorati e licenziati nell'Università di Padova dal 1617 al 1816*, Bologna, Forni editore, 1967.

PERGOLA D., *Sunto delle regole de shehita e bedica (shehitah u-vedikah) ad uso delle scuole israelitiche*, Torino, Vincenzo Bona Editore, 1873.

RUBENSTEIN J. L., *The origins and ancient history of sukkot*, « A History of Sukkot in the Second Temple and Rabbinic Periods », Brown Judaic Studies, 2020, pp. 13–30.

SABAR Shalom « The Ner Tamid and the Visual Culture of the Synagogue », *Jewish Art*, vol. 23–24 (1997-1998), pp. 212–230.

SCHOLEM G., *La Cabala, Mediterranee*, Roma 1982 (trad. it. di Kabbalah, Quadrangle-New York Times Book Co., New York [NY]-Jerusalem 1974).

SCHOLEM G., *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Torino, Einaudi, 1993.

SCHOLEM G., *Le origini della Kabbalà*, Il Mulino, Bologna 1973 (trad. it. di Ursprung und Anfänge der Kabbala, De Gruyter, Berlin 1962).

SCHOLEM G., *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*, Schocken, New York (NY) 1995.

SICARD D. et VIGARELLO G. (dir.), *Aux origines de la médecine*, Paris, Fayard, 2011.

SINGER S., *Early translations and translators of the Jewish liturgy in England*, « Transactions of the Jewish Historical Society of England », vol. 3, 1896, p. 37.

SLAVITT D. R., *PILPUL: Talmudic Sonnets*, Independently published, 2019.

SOLOMON N., *Judaism. A very short introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2014.

SONNINO G., *Il «Talmud Torà» di Livorno*, « La Rassegna Mensile Di Israel », vol. 10, no. 4/5, 1935, pp. 183–196.

TOSSELLI E., *Kosher, halal, bio. Regole e mercati*, Milano, FrancoAngeli Editore, 2018.

2. Cristianesimo, storia della Chiesa

ADLER A., *Judaism's christianity: Cohen and Rosenzweig on the relationship between judaism and Christianity*, « Judaism's Christianity Journal of Jewish Thought & Philosophy » n. 25 (2017), pp. 232–255.

BOYARIN D., *Judaism as a free, footnotes to John Howard Yoder's the Jewish- Christian Schism revisited*, « Crosscurrent », vol. 56, no. 4, 2007, pp. 6–21.

CARROL J., *Constantines sword: the church and the Jews: a history*, Boston Houghton Mifflin Co., 2001.

DE MAIO R., Il problema del Quietismo napoletano. In *Rivista Storica Italiana*, vol. 81, 1969, pp. 721–744.

DE MAIO R., *Società e vita religiosa a Napoli nell'età moderna (1656-1799)*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane (Storia e filologia, vol. I), 1971.

DE MAIO R., *Religiosità a Napoli (1656-1799)*, 2^a ed., Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, c. 1992.

DE MAIO R., *Rinascimento lievemente narrato*, Napoli, Guida, 1993.

DE MAIO R., *Il codice Flora. Una pinacoteca miniata nella Biblioteca Nazionale di Napoli*, Napoli, Pironti, 1997.

DE MAIO R., *Cristo e la Sfinge. La storia di un enigma*. Milano, Mondadori, 2001.

DE ROSA G., *Chiesa e religione popolare nel Mezzogiorno*, Roma-Bari, Laterza, 1978.

FORLIVESI M., *Scotistarum principes. Bartolomeo Mastri (1602-1673) e il suo tempo*, Roma, Centro studi antoniani, 2002.

FRYMER-KENSKY T., NOVAK D., SANDMEL David., SIGNER Michel, *Christianity in Jewish terms*, Westview Press, 1990.

GAGER J. C., *Anti-Judaism and the Christian Myth*, New York, Oxford Press 1992.

GUIDETTI A., *Le missioni popolari: i grandi gesuiti italiani : disegno storico-biografico delle missioni popolari dei gesuiti d'Italia dalle origini al Concilio Vaticano II*, Milano, Rusconi, 1988.

LEIGHTON C. M., LEHMANN D., *Jewis Christian relations in historical perspective*, New York, Routledge- Taylor & Francis Group, 2001.

LUZI L., « Inviti non sunt baptizandi. La dinamica delle conversioni degli ebrei », *Mediterranea ricerche storiche*, anno IV, n° 10, 2007, pp. 225-270.

MARCOCCI G., *I custodi dell'ortodossia. Inquisizione e Chiesa nel Portogallo del Cinquecento*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2004.

PROSPERI A. (a cura di), *Dizionario storico dell'Inquisizione*, vol. II, Pisa, Scuola Normale Superiore, 2010.

PROSPERI A., *Il seme dell'intolleranza. Ebrei, eretici, selvaggi: Granada 1492*, Roma-Bari, Laterza, 2022.

ROWLAND I., *Giordano Bruno: Philosopher/Heretic*, New York, Farrar, Straus and Giroux, 2008.

SCALISE D., *Il caso Mortara*, Milano, Mondadori, 2023.

TEDESCHI John, *The Prosecution of Heresy: Collected Studies on the Inquisition in Early Modern Italy* Binghamton, MRTS, 1991.

YATES F. A., *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Chicago, University of Chicago Press, 1964.

Fonti

Fonti a stampa

D'ANDREA F., *Avvertimenti ai nipoti (1696)*, a cura di ASCIONE Imma, Napoli, Jovene, 1990.

DI GIOVANNI G., *L'ebraismo della Sicilia, ricercato ed esposto*, Palermo, Stamperia Giuseppe Gramignani, 1748.

GENOVESI A., *Discorso sopra il vero fine delle Lettere e delle Scienze*, a cura di D'ANTUONO Nicola, Milano, Editrice Gaia, 2014. (Pubblicato per la prima volta nel 1754).

LEMERY N., *Farmacopea universale*, Venezia, Accademia Reale delle Scienze, 1720.

PARRINO D. A., *Napoli città nobilissima, antica e fedelissima esposta a gli occhi, & alla mente de' curiosi; divisa in due parti. Contenendo in questa prima le sue piu belle vedute intagliate in rame, chiese, castelli, fabbriche, magnificenze, notizie degli antichi dogi, regnanti, arcivescovi, vescovi, nobilta, popolo, tribunali, quadri, statue, sepolchri, librerie, e cio che piu di notabile, bello, o buono in essa si contiene. Epilogata da suoi autori impressi, e manoscritti, che ne hanno diffusamente trattato. Col catalogo de' vicere, luogotenenti, e capitani generali, che han governato fino al presente*, Vol. I, Napoli, nella nuova stampa del Parrino, 1725.

PEPE F., *Delle grandezze di Gesù Cristo e della Gran Madre Grandissima*, II, 1746.

Fonti d'archivio

Italia:

Archivio di Stato di Modena (ASM)

- *Archivio per materie – Ebrei*
- *Cancelleria ducale – carteggi e documenti particolari*
- *Carteggio con principi esteri*

- *Carteggio, Regolari*
- *Tribunale dell'Inquisizione*

Archivio di Stato di Livorno (ASL)

- *Capitano poi Governatore poi Auditore Vicario*
- *Governo civile e militare di Livorno*
- *Governo di Livorno – Nazione Ebraica*

Archivio di Stato di Napoli (ASN)

- *Ministero degli Affari Esteri - Nazione Ebraica*
- *Segreteria dell'ecclesiastico*

Archivio di Stato di Roma (ASR)

- *Camerale I, II*
- *Soldatesche e galere*

Accademia Nazionale dei Lincei (AL)

- *Lettere di Montealegre a Bartolomeo Corsini*

Archivio Storico della Comunità Ebraica di Roma (ASCER) “Giancarlo Spizzichino”

- *Registri scuole – Nuova, del Tempio, Catalana, Siciliana, Castigliana.*

Archivio della Comunità Israelitica di Livorno (ACIL)

- *Tribunale dei Massari – Atti Civili*
- *Registri Ketubot*
- *Repertori di nascita*
- *Testamenti*

Archivio per la Congregazione della Dottrina della Fede di Roma (ACDF)

- *Comunità ebraica Roma*

- *Documentazione relativa alle comunità ebraiche di Ancona, Avignone, e Contado Venassino, Cremona, Ferrara, Forlì, Perugia, Pesaro, Rimini, Roma, Siena, Urbino e Venezia.*
- *Ebrei commercianti in Italia*

Biblioteca dell'Ebraismo Italiano "Tullia Zevi" (BEI)

- *Fondo Senigallia*

Francia:

Archives Départementales de la Moselle (AD)

- *Fonds de l'ancienne communauté juive de Metz (XVI siècle – 1791)*

Archives Municipales de Metz (AM)

- *Les Fonds ancien (XIV – XVIII èmes siècles) : Biens communaux (DD), Cultes / anciens registres d'état-civil (GG), Agriculture / Industrie / Commerce (HH), Divers / Inventaires / Fonds Privés (II)*

Archives Départementales de la Gironde de Bordeaux (ADG)

- *Intendance de Bordeaux*
- *Jurats Sentences*
- *Part General – Juifs, Priere Juifs Portugaise, Deliberation de la Nation Synagogue*

Alliance Israélite Universelle de Paris (AIU)

Archives Nazionatels Paris (ANP)

- *Affaires étrangères*
- *Correspondance consulaire*

Sitografia

Jewish Encyclopedia – <https://www.jewishencyclopedia.com/>

Consultato per voci enciclopediche relative a famiglie e figure ebraiche, istituzioni comunitarie e storia della diaspora sefardita.

Treccani – Enciclopedia Italiana – <https://www.treccani.it/>

Utilizzata per riferimenti storici, biografici e giuridici sul Regno di Napoli, istituzioni italiane e contesto mediterraneo.

Unione delle Comunità Ebraiche Italiane (UCEI) – <https://ucei.it/>

Utilizzato per la consultazione delle varie edizioni digitalizzate della rivista *La Rassegna Mensile di Israel*, rendendo la ricerca e l'accesso ai numeri storici molto più agevoli.

Gallica – Bibliothèque nationale de France – <https://gallica.bnf.fr/>

Per testi antichi, periodici e fonti storiche francesi sul Comtat Venaissin e le comunità sefardite francesi.

Internet Archive – <https://archive.org/>

Per edizioni digitalizzate di testi rari di storiografia ebraica ed economia mediterranea del XVIII secolo.

JSTOR – <https://www.jstor.org/>

Consultato per articoli accademici su storia ebraica, mobilità e cultura giuridica nell'Europa moderna.

Revue d'Histoire de l'Université de Versailles Saint-Quentin – <https://www.rhusq.com/>

Per l'articolo di Rémy Charbonnier, L'enjeu de la stabilité. Mobilités et immobilité dans les communautés juives d'Avignon et du Comtat Venaissin.

Cultura Italia – Cataloghi e portali archivistici – <https://www.culturaitalia.it/>

Usato per ricerche trasversali su fondi archivistici italiani.

Indice delle tabelle e delle figure

Tabella 1 – Attività economiche degli ebrei: incidenza percentuale per mestiere	170
Tabella 2 - Distribuzione delle famiglie per città o paese di origine	256
Figura 1 Albero genealogico della famiglia Gad: Michaël Gasperoni, <i>Atlante digitale della popolazione ebraica italiana (1500-1900)</i>	184
Figura 2 Albero genealogico della famiglia Corcos: Michaël Gasperoni, <i>Atlante digitale della popolazione ebraica italiana (1500-1900)</i>	188
Figura 3 Albero genealogico della famiglia Marini: Michaël Gasperoni, <i>Atlante digitale della popolazione ebraica italiana (1500-1900)</i>	193
Figura 4 Albero genealogico della famiglia Galligo: Michaël Gasperoni, <i>Atlante digitale della popolazione ebraica italiana (1500-1900)</i>	201
Figura 5 Grafico dei lavori edilizi di Daniel Fernandes	218
Figura 6 Situazione debitoria di Abram Mari nel 1746.	228
Figura 7 Timeline della vita di Jacob Barcuh Carvaglio.....	247
Figura 8 Organigramma reti commerciali e familiari Abram Sforzo	254
Figura 9 Topografia Napoli Settecento (Antica Sinagoga (1) e Vico del Limoncello(2)).....	262
Figura 10 Mappatura residenze ebraiche con indicazione numerica (da 1 a 9) delle famiglie ebraiche per cui è stato possibile individuare con esattezza la residenza o il luogo d'attività.	266
Figura 11 Mappatura approssimativa delle famiglie ebraiche indicata mediante simboli blu a forma di stella (1–8).	279
Figura 12 Pianta delle “Celse” Archivio di Stato Napoli.	282
Figura 13 e 14 Pianta delle “Celse”, di San Martino, Archivio di Stato Napoli.	283