

## L' ANTISEMITISMO SPAGNOLO DALLA RESTAURAZIONE BORBONICA ALLA CRISI DEL '98\*

*Alfonso Botti*

### 1. *Amador de los Ríos e Galdós*

Per quanto nel contesto spagnolo la questione ebraica fosse già affiorata come argomento di studio e di discussione attorno alla metà dell'Ottocento, specie in riferimento alla storia degli ebrei nella penisola iberica, era entrando nell'ultimo quarto di secolo che essa conosceva una significativa svolta. A determinarla, sul piano degli studi, era l'opera che José Amador de los Ríos pubblicava in tre volumi tra il 1875 e il 1876<sup>1</sup>.

Rispetto agli *Estudios* apparsi alla metà del secolo, sui quali si è in precedenza richiamata l'attenzione<sup>2</sup>, Amador de los Ríos compiva un ulteriore passo nella presa di distanze da posizioni di ostilità antiebraica<sup>3</sup> e si collocava sul versante opposto a quello occupato dai detrattori del contributo fornito dagli ebrei alla Spagna medievale e moderna quando, nella nota introduttiva rivolta al lettore scriveva che

\* Sul precedente periodo del XIX secolo, cfr. A. Botti, *Questione sefardita e antisemitismo nell'Ottocento spagnolo*, in "Spagna contemporanea", 2001, n. 20, pp. 13-71, di cui queste pagine sono la continuazione.

1. J. Amador de los Ríos, *Historia social, política y religiosa de los judíos en España y Portugal*, Madrid, Imprenta de T. Fortanet, 1875-1876, 3 voll. Per l'accoglienza del lavoro di Amador de los Ríos, cfr. M. Colmeiro, *Historia de los judíos de España y Portugal*, in "Boletín de la Academia de Historia", 1877, n. 1, pp. 59-71.

2. Cfr. A. Botti, *Questione sefardita...*, cit., pp. 22-24.

3. A integrazione di quanto osservato a proposito dell'antisemitismo presente nel primo Amador de los Ríos nello studio di cui alla precedente nota, si veda il giudizio, convergente con quello di chi scrive, di J. Álvarez Junco, *Mater dolorosa. La idea de España en el siglo XIX*, Madrid, Taurus, 2001, pp. 408-412.

La generación hebrea desplegó, no obstante, los vuelos de su inteligencia y de su actividad, dentro de la Península Pirenaica, en las esferas de las ciencias y de las letras, contribuyendo de un modo, digno de madura contemplación y estudio, al lustre y engrandecimiento de la cultura intelectual de Iberia<sup>4</sup>.

Nell'introduzione osservava, poi, che anni prima non sarebbe stato possibile pubblicare un'opera come la sua:

Ni habría podido por cierto hasta la presente edad intentarse siquiera obra de tal naturaleza, sin que cayese sobre su autor la reprobación universal, anatematizado y perseguido hasta el exterminio el nombre de judío en el suelo ibérico por largos siglos<sup>5</sup>.

Un'affermazione da tenere nella dovuta considerazione, dal momento che registra un significativo mutamento del clima culturale. Senza fare esplicito riferimento alla Spagna, scriveva che nel corso dei secoli gli ebrei erano stati accusati di proselitismo, della profanazione di ostie consacrate e di immagini sacre, di omicidi rituali, di avvelenamenti, di aver rovinato con l'usura i cristiani, di aver scagliato maledizioni contro i cristiani, di essere entrati negli ordini religiosi per profanare i sacramenti e di essersi introdotti nelle nobili famiglie spagnole; rievocava l'accusa di deicidio e il segno che tale crimine avrebbe lasciato nella voglia di una mano sulla testa con cui gli ebrei venivano al mondo<sup>6</sup>. Aggiungeva in una nota di aver ommesso altre accuse, altamente ridicole e indecorose, che erano potute nascere solo dal più grossolano dei fanatismi popolari. Un'allusione, forse, alla leggenda, in precedenza segnalata, secondo la quale gli ebrei avevano la coda<sup>7</sup>. Amador de los Ríos non faceva, invece, menzione alcuna dell'accusa rivolta agli ebrei di essere dei pericolosi liberali, rivoluzionari e sobillatori, cospiratori in combutta coi massoni. Per quanto, come si è visto, accuse di questo genere fossero già entrate in circolazione anche nel contesto spagnolo, è da credere che si trattasse ancora di episodi circoscritti, ché, in caso contrario, è da ritenere che Amador de los Ríos non avrebbe mancato di recepirli e registrarli. Per dimostrare quanto i sentimenti di ostilità antiebraica allignassero in Spagna, trascriveva invece alcuni *refranes* (proverbi) in uso nel volgo<sup>8</sup>.

4. J. Amador de los Ríos, *op. cit.*, I, 1875, p. XIV.

5. *Ivi*, I, pp. 4-5.

6. *Ivi*, I, pp. 20-23.

7. Cfr. A. Botti, *Questione sefardita...*, cit., pp. 33-35.

8. *Achacoso como judío en viernes; Al judío dadle un palmo y tomarse ha cuatro; El judío por medrar y el sábado a la puerta; Judío, haz tahabula, si no perdido has la mula; La labor de la judía, afanar de noche y folgar de día; ¡Hierusalem, Hierusalem!, quan mes anam, mens valem* (catalano). J. Amador de los Ríos, *op. cit.*, p. 23. Inutile insistere sul-

Nelle conclusioni Amador de los Ríos riassumeva sinteticamente il proprio lavoro, ripercorrendo quanto esaminato dalle origini fino agli anni a lui più prossimi. Ribadiva l'utilità della permanenza degli ebrei sul suolo iberico<sup>9</sup> e affermava che erano state le loro doti, attività e intelligenza a introdurre la tolleranza nella penisola e a conquistare la considerazione di re e principi<sup>10</sup>. Il terzo volume era licenziato qualche tempo prima della sua effettiva pubblicazione, mentre era ancora in corso l'ultima guerra carlista e l'autore non mancava di stigmatizzare le persecuzioni antiebraiche medievali compiute «en nombre del Cordero, que había dado su sangre por la salud de los hombres» mettendole in relazione con il fanatismo popolare e di alcuni sacerdoti carlisti<sup>11</sup>. Poi riprendeva l'interpretazione fornita nel testo, secondo cui era stato fondamentalmente il neofitismo degli ebrei convertiti ad alimentare l'Inquisizione, che a sua volta aveva prodotto una profonda lacerazione all'interno della nazione ebraica. Quasi a dire che era stata questa scissione a giustificare le reazioni antiebraiche popolari e in definitiva l'espulsione del 1492. Scriveva, infatti:

l'importanza di proverbi e modi di dire per la conoscenza della cultura e dell'immaginario popolare, che meriterebbero uno studio circostanziato. È invece il caso di segnalare che al lemma *Judío* dell'Enciclopedia Espasa Calpe (vol. XXVIII, 1926, segunda parte, pp. 3067-368) si trovano riportati i seguenti: *Achacoso como un judío al sábado* (per chi si finge ammalato per non compiere il proprio dovere); *Al judío, dadle un huevo y pediros ha el tozuelo*; *Al judío, dadle un palmo y tomará cuatro* (contro coloro i quali invece di ringraziare per il favore ricevuto, ne chiedono degli altri); *Cegar como la judía de Zaragoza, llorando duelos ajenos* (con cui si stigmatizza chi, senz'obbligo o motivo giustificato, si interessa troppo degli affari degli altri); *Como el tocino en casa del judío* (per quelle cose che non si usano, pur essendo a disposizione); *No es mancha de judío* (con cui si sminuisce, come poco rilevante, un tratto caratteristico attribuito a un individuo); *Ser un judío o Tener conciencia de judío* (che si applica al commerciante o all'usuraio, alludendo alla coscienza che hanno gli ebrei in materia di interessi). Ad altri proverbi fa riferimento J. Caro Baroja in *Los judíos en la España moderna y contemporánea*, I, Madrid, Istmo, 1986, pp. 92-94, mentre nel testo di un'intervista, riporta i seguenti: *Ni judío ni liebre perezosa*; *Ni músico en sermón ni judío en procesión*; *Fiéme del judío y echóme al río*; *El judío y la mujer, vengativos suelen ser*; *Judíos y gitanos no son para el trabajo*; *Con judío chato, ningún trato, y aunque sea narigón, poquita conversación*; *Quien toma judío por compañero del cabrón hace carnero*; *Echaba el judío pan al pato y tentábale el culo de rato en rato*; *Con misa ni tocino no convides al judío*; *Mariquito, ¿y en sábado ciernes? ¡Ay señor!, pensé que eran viernes*; *No te fies del judío converso, ni de su hijo ni de su nieto*; *El buen judío de paja hace horo*; *El gato y el judío a cuanto ven dicen mío*. Cfr. J. Caro Baroja, E. Temprano, *Disquisiciones antropológicas*, Madrid, Istmo, 1985 (2ª ed.), p. 380. Più in generale, cfr. G. Correas, *Vocabulario de refranes y frases proverbiales...*, Madrid, Real Academia Española, 1924, p. 253 (ma il vocabolario risale alla prima metà del XVII sec.); L. Martínez Kléiser, *Refranero general ideológico español*, Madrid, Real Academia Española, 1953, pp. 394-395.

9. J. Amador de los Ríos, *op. cit.*, 1876, III, p. 524.

10. *Ivi*, III, p. 527.

11. *Ivi*, III, p. 530.

Hubo tal vez [...] cierto abuso de la potestad real y manifiesto olvido de las leyes del reino: hubo [...] desconocimiento de los buenos principios económicos [...]: hubo, en fin [...] notoria ingratitud por parte de Isabel y de Fernando, en órden al modo de pagar los insignes servicios prestados por los judíos en la inmortal empresa de la conquista del reino granadino. Todo esto, y otros muy tristes accidentes, [...] hubo indubitadamente, presidiendo a la idea de la expulsión el deliberado intento, más religioso que político, mostrado repetidamente por la Reina Isabel, de erradicar del suelo ibérico la *cizaña del pecado*<sup>12</sup>.

Per poi ribadire:

Todavía cumple a la razón y a la justicia el reconocer que, dado el fatalísimo divorcio de la grey israelita, y adoptada por los neófitos la torcida, cruel y antipatriótica política del exterminio de sus hermanos, proponiendo, demandando y aun exigiendo sin tregua su perdición, no era posible esperar en la Península Ibérica para la generación hebrea un fin menos desastroso y tremendo<sup>13</sup>.

Nelle ultime pagine ricordava i tentativi compiuti negli ultimi secoli di far rientrare in Spagna i sefarditi espulsi nel 1492 e prendeva moderatamente posizione a favore dell'art. 11 della Costituzione del 1876 che, ammettendo sia pure in forma privata i culti non cattolici, apriva, a suo avviso, la possibilità di rimarginare la ferita aperta da tempo<sup>14</sup>.

Sulla scia di Amador de los Ríos fiorivano numerosi studi: da quelli di Francisco Fernández y González, sulle istituzioni giuridiche ebraiche nei vari regni iberici medievali<sup>15</sup> a quelli del p. Fita, che dalla prima metà degli anni Ottanta iniziavano ad uscire sul "Boletín de la Real Academia de Historia"<sup>16</sup>, passando per pubblicazioni meno pretenziose sul piano scientifico e pur tuttavia rivelatrici di un nuovo clima e di una nuova sensibilità, come l'opuscolo di José Fiter sull'espulsione degli ebrei da Barcellona<sup>17</sup>.

12. *Ivi*, III, pp. 440-541.

13. *Ivi*, III, p. 451.

14. *Ivi*, III, pp. 548-570.

15. F. Fernández y González, *Instituciones jurídicas del Pueblo de Israel en los diferentes estados de la Península ibérica*, Madrid, Imp. Revista de Legislación, 1881. Sull'ebraista, cfr. M. Menéndez y Pelayo, *Estudios y discursos de crítica histórica y literaria*, I, Santander, CSIC, 1941, pp. 193-217.

16. Solo per segnalare i primi di essi, cfr. F. Fita, *Padrón de los judíos de Talavera que se hizo entre los años 1477 y 1487*, in "Boletín de la Real Academia de Historia", 1883, pp. 321-338; Id., *Un canónico judaizante quemado en Córdoba (28 febrero 1484)*, *ivi*, 1884, pp. 401-404; Id., *El judío errante de Illescas (1484-1514)*, *ivi*, 1885, pp. 130-140.

17. J. Fiter e Inglés, *Expulsión de los judíos de Barcelona*, Barcelona, Imp. de "La Renaixensa", 1876. L'autore si cautelava dalla prevedibile cattiva accoglienza del suo opuscolo scrivendo nelle prime pagine che bisognava aver dimenticato la dottrina di Gesù per essere favorevoli all'espulsione degli ebrei (p. 5).

La svolta dell'ultimo quarto del secolo sulla questione ebraica era determinata anche dalla soluzione che la Costituzione del 1876 dava al problema dei culti non cattolici. Nota è l'avversione che la gerarchia ecclesiastica manifestò nei riguardi dell'art. 11 della nuova Costituzione, percepito, anche dalla stragrande maggioranza del cattolicesimo del paese, come una minaccia per l'unità religiosa, quando non direttamente come la fine dell'unità cattolica della Nazione. Ne scaturì un fitto dibattito anch'esso foriero della nuova temperie di cui si diceva, della quale una delle testimonianze più sintomatiche era costituita dalla pubblicazione, nel 1877, del romanzo di Galdós sull'intolleranza religiosa, *Gloria*.

Galdós aveva iniziato a introdurre figure ebee nella propria opera, se non andiamo errati, con *Zaragoza* (1874), dove don Jerónimo de Candiola, figlio di un *chueta* maiorchino, era fatto oggetto di vituperi e disprezzo<sup>18</sup>. In *El equipaje del Rey José* (1875) aveva colto l'identificazione tra eretico, ebreo e francese<sup>19</sup>. Sempre genericamente aveva poi fatto riferimento ad «acrededores, usureros, prestamistas, judíos y demás chupadores de sangre» in *Napoleón en Chamartín* (1876)<sup>20</sup>. Con *Gloria* la storia d'amore tra Gloria Lantigua e Daniel Morton serviva da spunto per raffigurare il fanatismo e l'intolleranza religiosa della famiglia cattolica Lantigua e di quella ebrea dei Morton<sup>21</sup>. Anche per l'influenza di Amador de los Ríos<sup>22</sup>, personaggi ebrei facevano così ingresso nella narrativa di Galdós e attraverso di essa nella letteratura contemporanea spagnola. Una letteratura nella quale — com'è stato osservato — la presenza di personaggi ebrei contrasta con l'assenza di ebrei in carne ed ossa<sup>23</sup>. Un tributo alla moda del tempo? Un superficiale tentativo di ricongiunzione con la grande letteratura europea? O di surrogare un'assenza reale con una presenza fittizia? Senza escludere il concorso di fattori estrinseci, non si può fare a meno di osservare che la presenza di personaggi ebrei nella letteratura spagnola, in

18. B. Pérez Galdós, *Zaragoza*, Madrid, Imprenta de J. Noguera, 1874. Don Jerónimo de Candiola era apostrofato come «canalla, lechuzo, chupador de sangre» (p. 98); come un ebreo insolente, cane rabbioso e serpente velenoso (p. 99), dalle orecchie da pipistrello (p. 103).

19. «Vete, vete, hereje, judío; mas, ¿qué digo? ¡francés!»., B. Pérez Galdós, *El equipaje del Rey José*, Madrid, Imp. y litografía de La Guirnalda, 1875, p. 18. Per l'identificazione dei francesi con gli ebrei, cfr. anche Id., *Los cien mil hijos de San Luis*, Madrid, Imp. De José María Pérez, 1877, p. 124.

20. B. Pérez Galdós, *Napoleón en Chamartín*, Madrid, Imp. de José M.a Pérez, 1876, 2ª ed., p. 18.

21. B. Pérez Galdós, *Gloria*, Madrid, La Guirnalda, 1877.

22. R. Ricard, *Aspects de Galdós*, Paris, PUF, 1963, p. 13.

23. A. Benaim Lasry, *Personajes judíos de algunas novelas españolas de los siglos XIX y XX* in "El Olivo", 1980, n. 11, pp. 75-115. In un'ottica comparata, cfr. Ch. Lehrmann, *L'Élément juif dans la Littérature Française*, Paris, Albin Michel, 1961; F. Montagu Modder, *The Jew in the Literature of England*, New York, Meridian Books, 1960; E.N. Calisch, *The Jew in English Literature*, Port Washington, N.Y., Kennikat Press, 1969.

quella grande e alta, così come in quella dozzinale, popolare e minuta, era anche una modalità attraverso la quale si manifestava la preoccupazione di ancorare la letteratura alla storia, consentendo a quella letteratura di essere autenticamente nazionale. Un compito che nessuno più di Galdós, com'è risaputo, portò a termine nell'ultimo scorcio del secolo e anche oltre.

Con *Gloria*, Galdós iniziava il proprio accostamento al problema sefardita che l'avrebbe visto anche militare attivamente per il rientro in Spagna dei discendenti degli espulsi nel 1492. Riferimenti agli ebrei e personaggi ebrei compaiono in varie opere successive. In *Fortunata e Jacinta*<sup>24</sup> (1887), dove all'inizio della seconda parte del romanzo compare il personaggio di Maximiliano Rubín, un orefice ebreo che non professa la religione mosaica e che si sente straniero in patria. E che secondo alcuni critici starebbe a rappresentare metaforicamente le debolezze e le sofferenze del popolo ebraico<sup>25</sup>. Ma nel romanzo compare anche la figura di Federico Ruiz, autore di articoli dal sapore antisemita, preoccupato di scoprire attraverso i cognomi ascendenze ebraiche di personaggi come don Nicolás Rubín, che secondo Galdós, invece, «era cristiano viejo, y ni siquiera se le pasaba por la cabeza que sus antecesores hubieran sido fariseos con rabo o sayones narigudos de los que salen en los pasos de Semana Santa»<sup>26</sup>.

In *Misericordia*<sup>27</sup> (1897), dove il personaggio di Almudena è volutamente presentato da Galdós in termini ambigui. All'inizio sembra essere un moro, un arabo. S'insinua poi il sospetto che sia un ebreo, fino a quando al dubbio si sostituisce la certezza: Almudena è un sefardita che è stato battezzato. Incarna un miscuglio di razze e religioni che sta a simboleggiare le virtù della tolleranza<sup>28</sup>. E ulteriori considerazioni potrebbero farsi, se fosse questo il caso, sulla serie di romanzi dedicati a *Torquemada*<sup>29</sup> (1889-1895), su *Carlos VI en la Rápita*<sup>30</sup> (1905) e *Aitta Tettauen*<sup>31</sup>(1905).

24. B. Pérez Galdós, *Fortunata y Jacinta: (dos historias de casadas)*, Madrid, Imp. y Litografía de La Guirnalda, 1887.

25. S. E. Schyfter, *The Jew in the Novels of Benito Pérez Galdós*, Londres, Tamesis Books, 1978, p. 43.

26. B. Pérez Galdós, *Fortunata y Jacinta*, cit, *Segunda parte*, p. 6.

27. B. Pérez Galdós, *Misericordia*, Madrid, Est. Tip. de la Viuda e Hijos de Tello, 1897.

28. R. Ricard, *Sur le personnage d'Almudena dans Misericordia*, in "Bulletin Hispanique", 1959, n. 61, pp. 12-25, poi confluito in Id., *Galdós et ses romans*, Paris, Centre de Recherches de l'Institut d'Etudes Hispaniques, 1961.

29. Si tratta di *Torquemada en la hoguera*; *Torquemada en la Cruz*, Madrid, Imp. de La Guirnalda, 1893; *Torquemada en el purgatorio*, Madrid, Casa Editorial La Guirnalda, 1884; e *Torquemada y San Pedro*, Madrid, Imp. La Guirnalda, 1895.

30. B. Pérez Galdós, *Carlos VI en la Rápita*, Madrid, Est. Tip. de la Viuda e Hijos de Tello, 1905.

31. B. Pérez Galdós, *Aita Tettauen*, Madrid, Madrid, Est. Tip. de la Viuda e Hijos de Tello, 1905. Oltre agli studi in precedenza segnalati, cfr. J. Caro Baroja, *op. cit.*, III, pp. 214-216; V.A. Chamberlin, *Galdós' Sephardic Types*, in "Symposium", XVI-XVII, 1963-

Sempre da inserire nel clima generato dall'art. 11 della Costituzione del 1876, era un episodio d'intolleranza, registrato da fonti coeve e successivamente più volte citato in sede storiografica, accaduto a Mallorca nei primi tempi della Restaurazione. Ne erano protagonisti il presbitero *chuet* Josep Taronji (1847 circa-1890) e il canonico Miguel Maura. Vistasi proibita nel settembre del 1876 la predicazione perché era "de la Calle", Taronji aveva protestato con un articolo su "El Almanaque Balear" che aveva suscitato clamore nell'isola. Ad esso aveva replicato Maura, al quale Taronji aveva a sua volta risposto fornendo ulteriori esempi di intolleranza e discriminazione. Gli scritti della polemica erano poi stati raccolti nel 1877 da Taronji in un volume che aveva sortito l'effetto di far uscire il problema della condizione dei *chuetas* al di fuori dell'arcipelago balearico<sup>32</sup>.

Confusa testimonianza della preoccupazione di interpretare in chiave antisemita la situazione europea e di applicare lo stesso paradigma agli avvenimenti spagnoli, era infine il libello che Santiago Arambilet pubblicava nel 1878 con il titolo *El judaísmo actual*. In esso si legge che le disgrazie europee «reconocen su origen en lo que llamamos el judaismo actual»<sup>33</sup>, che la dilagante «fiebre del mercaderismo» è conseguenza della penetrazione ebraica e che nel giudaismo risiede la causa dei disordini politici. Passando all'analisi dei sette anni precedenti, dalla proclamazione della Prima Repubblica, Arambilet scriveva che

Todos estos trastornos, todas estas convulsiones, todas estas intrigas, todas estas luchas intestinas que nos devoran a la par que nos empobrecen, tienen su origen en el judaísmo actual, ese cáncer que nos aniquila y que si no se estirpa concluirá por matarnos. Ningún país está tan favorecido por la presencia de los judíos modernos como el nuestro<sup>34</sup>.

Si soffermava poi sull'impero dell'oro sul quale gli ebrei avrebbero fondato il loro potere e sui mezzi per combatterlo, mezzi che venivano

1964, pp. 85-100; R. Cansinos-Assens, *Los judíos en la literatura española*, Buenos Aires, Columna, 1937, pp. 64-85 (su *Gloria*), pp. 101-107 (su *Misericordia*); C.M. Zlotchew, *Note on Galdós' Contacts with Hebrew*, in "Anales galdosianos", 1980, XV, pp. 133-136; V.A. Chamberlin, *Galdós and the Movimiento Pro-Sefardita*, in "Anales galdosianos", 1981, XVI, pp. 91-103. Di notevole spessore e interesse, nonostante il carattere sintetico, N. Rehrmann, *Historia, Literatura, Identidad: el redescubrimiento de moros y sefardíes en la literatura española del siglo XIX y principios del XX*, in "Raíces", 1998, n. 36, pp. 35-43.

32. Cfr. A. Lionel Isaacs, *The jews of Majorca*, London, Methuen, 1936, p. 210, (*El jueus de Mallorca*, Mallorca, M. Font, 1986); J. Caro Baroja, *op. cit.*, III, pp. 217-218; I. González García, *La cuestión judía y los orígenes del sionismo (1881-1905): España ante el problema judío*, Madrid, Editorial de la Universidad Complutense, 1991, pp. 398-414.

33. S. Arambilet, *El judaísmo actual. Estudio político social*, Madrid, Imp. de los Caminos de Hierro, 1878, pp. 44, p. 10.

34. *Ivi*, p. 13.

indicati nell'associazionismo e nelle società cooperative operaie. Nelle conclusioni definiva «el judaísmo como un elemento desorganizador de la sociedad» e scriveva che i moderni farisei del cattolicesimo avevano sbattuto per terra la grandiosa opera di Cristo. Con implicito riferimento al ruolo di Disraeli, continuava scrivendo che il «centro del judaísmo actual tiene su asiento en Londres»<sup>35</sup> e che anche le guerre erano causate dal giudaismo. Contrariamente a quanto era lecito attendersi da queste premesse, Arambilet non chiudeva però il proprio ragionamento sul ruolo perturbatore degli ebrei rinfacciando loro la scarsa affidabilità dal punto di vista patriottico e nazionalista. Prendendo decisa posizione contro il patriottismo nazionalistico, l'autore scriveva che «el patriotismo ha sido en todos los tiempos el escudo de la insensatez». La conclusione, alquanto sorprendente, era dunque che gli ebrei erano causa delle guerre per il loro eccessivo nazionalismo.

## 2. *Conseguenze dei pogrom russi del 1881*

E veniamo ora alle conseguenze in Spagna delle violente manifestazioni antisemite verificatesi a Kiev, Odessa e altre località russe nella primavera-estate del 1881 e durante l'anno seguente.

Sottoposti a gravi persecuzioni dal nuovo zar Alessandro III e respinti da vari paesi confinanti, numerosi ebrei residenti nella Russia meridionale erano emigrati nell'Impero turco<sup>36</sup>. Il ministro plenipotenziario spagnolo in Costantinopoli, Juan Antonio Rascón, informava della situazione il 4 giugno 1881 il proprio governo che, con il parere favorevole del re Alfonso XII, rispondeva il 15 dello stesso mese che gli ebrei potevano raggiungere la Spagna, dove sarebbero stati accolti. La risposta del governo spagnolo era resa pubblica da Rascón e suscitava un'ondata di simpatie nei riguardi della Spagna in tutta Europa, segnatamente in Inghilterra. Senza sotta-cere quelle umanitarie, le motivazioni di Rascón erano di natura eminentemente economica. Riteneva infatti che se un nutrito gruppo di ebrei provenienti dalla Russia meridionale si fosse trasferito in Spagna e avesse stabilito rapporti commerciali con gli oltre trecentomila ebrei sefarditi residenti in varie città del Mediterraneo orientale (da Salonicco a Odessa passando per Costantinopoli), l'economia spagnola ne avrebbe tratto notevoli benefici. Il progetto naufragò o, per lo meno, non ebbe le dimensioni che venivano prospettate all'inizio, fondamentalmente perché il governo spagnolo non si sobbarcò le spese di viaggio come gli ebrei avevano richie-

35. *Ivi*, p. 25.

36. L. Poliakov, *Storia dell'antisemitismo*, IV, *L'Europa suicida, 1870-1933*, Firenze, La Nuova Italia, 1977, pp. 103-120.



sto. E alla fine gli ebrei originari dalla Russia meridionale che si stabilirono nella penisola iberica non superarono le poche decine<sup>37</sup>.

Allo stesso anno, vale a dire al 1881, senza che sia possibile stabilire un nesso con l'episodio appena ricordato, risale la richiesta a Sagasta da parte di Haim Guedalla, membro influente della comunità ebraica ispano-portoghese di Londra, di chiarire se l'art. 1 della Costituzione superava di fatto il decreto di espulsione del 1492. La risposta di Sagasta fu affermativa e lo stesso ripeté alle Cortes sei anni più tardi, l'11 febbraio 1887, rispondendo a un'interpellanza di Baselga<sup>38</sup>. Attorno alla questione si sviluppò un interessante discussione che coinvolse le comunità ebraiche di vari paesi; essa rimase però giuridicamente controversa, come rivela la puntuale osservazione del segretario generale dell'Alliance Israélite Universelle, Isidore Loeb, secondo il quale se la legislazione spagnola non opponeva ostacoli seri all'immigrazione degli ebrei, non offriva neppure garanzie assolute<sup>39</sup>.

*Pogrom* e possibilità di accogliere gli ebrei nella penisola ebbero notevole risalto sulla stampa. Mossero le acque e fecero discutere, sia pure nei ristretti circoli della cultura e della politica. L'esame della stampa al rispetto ha evidenziato l'esistenza di tre posizioni. Quella liberale, rappresentata da quotidiani quali "El Liberal" e "El Imparcial", fu favorevole agli ebrei e alla loro accoglienza in Spagna. Sostanzialmente simili erano poi le posizioni del monarchico "La Patria" e di altri giornali come "El Globo", "El Correo" e il progressista "La Iberia"<sup>40</sup>. La questione ebraica trovò abbondante spazio anche nella Institución Libre de Enseñanza, nel cui "Boletín" del 30 aprile 1883 apparve un articolo di Haim Bidjarano di Bucarest dal titolo *Los judíos españoles de Oriente*<sup>41</sup>. Una seconda posi-

37. M. Fernández Rodríguez, *España y los judíos en el reinado de Alfonso XII*, in "Hispania", 1965, n. 25, pp. 565-581, che utilizza documentazione proveniente dall'Archivio del Ministero degli esteri spagnolo; cfr. anche J. Caro Baroja, *op. cit.*, p. 211; H. Avni, *España, Franco y los judíos*, Madrid, Altalena, 1982, pp. 13-16 e soprattutto I. González García, *La política exterior de la Restauración (1881-1900) ante el problema judío en la Europa de final del siglo XX*, in *Encuentros en Sefarad*, Ciudad Real, Instituto de Estudios Manchegos, 1987, pp. 321-342, attento anche alle reazioni internazionali della condotta spagnola. Poi ripreso in Id. *El retorno de los judíos*, Madrid, Nerea, 1991, pp. 101-112.

38. I. González García, *La política exterior de la Restauración (1881-1900)*, cit. pp. 336-337.

39. H. Avni, *op. cit.*, pp. 11-12; I. Loeb, *L'Espagne et les juifs*, in "Bulletin de l'Alliance Israélite Universelle", ser. 2, 1887, n. 12.

40. Per quanto concerne l'esame della stampa del periodo 1881-1905, lo studio più analitico e completo è la tesi di dottorato di I. González García, *La cuestión judía y los orígenes del sionismo*, cit., pp. 89-139; poi riassunta in vari scritti successivi, tra i quali Id., *La política exterior de la Restauración (1881-1900)*, cit., pp. 326-327.

41. H. Bidjarano, *Los judíos españoles de Oriente*, in "Boletín de la Institución Libre de Enseñanza" 30 aprile 1883, n. 149, pp. 114-115, citato in I. González, *La cuestión judía y los orígenes del sionismo*, cit., pp. 352 ss.

zione, assai più cauta e oscillante, era rappresentata dai giornali conservatori come “La Época”, “El Diario de Barcelona” e da riviste quali “La Ilustración Española y Americana”, accomunati dalla non preclusione nei riguardi del rientro dei sefarditi e allo stesso tempo dalla giustificazione dell’espulsione del 1492 quale frutto delle circostanze storiche. La terza posizione era quella della stampa cattolica, che pur essendo variegata e articolata sul piano ideologico e religioso, sull’aspetto dell’accoglienza degli ebrei, faceva registrare una singolare sintonia: dall’autorevole “La Cruz” alla stampa carlista, segnatamente “El Siglo Futuro”.

Per quanto riguarda “La Cruz”, che alternava i richiami di Leone XIII contro l’antisemitismo alla pubblicazione a puntate della virulentemente antiebraica *L’Eglise et la Sinagogue* di mons. Rupert (iniziata proprio nel 1881), da segnalare la lettera di un anonimo antisemita tedesco nel numero del 15 ottobre 1881. Dispensando consigli al paese amico, scriveva che «Lo que es a las viñas la filoxera, lo mismo es el israelita a los pueblos europeos. El israelita es el devastador de las raíces del bien público». Descriveva poi l’invasione degli ebrei in Germania e il loro successo. Commercio, borsa e banche erano nelle loro mani. Così compravano non soltanto terreni, case e diamanti, ma anche coscienze e giornali. Mettendo sull’avviso gli spagnoli a non aprire le porte agli ebrei, la lettera continuava affermando che era un errore pensare che gli ebrei si assimilavano al popolo che li accoglieva, così come errato era pensare che la religione fosse l’unica differenza tra essi e i loro concittadini. «Los judíos son y serán en todas partes una nación en la nación». Da cui l’esortazione che chiudeva la lettera: «¡Españoles! ¡Si queréis ahorrar tan tristes experiencias, rechazad inmigración tan funesta!»<sup>42</sup>. L’autorevole rivista cattolica offriva in questo modo una sponda all’antisemitismo politico. Non a caso era per ragioni di ordine nazionale che combatteva le posizioni della stampa liberale.

Il più contrario al ritorno degli ebrei e il più antisemita era senza dubbio il giornale carlista “El Siglo futuro”. Dall’iniziale disorientamento nell’individuazione della paternità delle violenze antiebraiche in Russia, attribuite agli anarchici, ai comunisti e ai nichilisti<sup>43</sup>, il giornale passava poi a far ricadere la colpa sugli stessi ebrei che non erano riusciti a farsi perdonare il loro arricchimento<sup>44</sup>. Si difendeva la Chiesa che aveva condannato

42. *Españoles, no acojais a los judíos. Carta de un alemán amigo de la nación española*, in “La Cruz”, 15 de octubre de 1881. t. II, pp. 418-420. Lo dice redatto da una organizzazione antisemita tedesca ed inviata alla stampa spagnola, tra la quale lo pubblicò solo “La Cruz”, I. González García, *La política exterior de la Restauración (1881-1900)*, cit. p. 329.

43. Cfr. “El Siglo futuro”, 25 maggio 1881, citato in I. González García, *La cuestión judía y los orígenes del sionismo*, cit., pp. 144-145.

44. Cfr. *Los asuntos de Rusia*, in “El Siglo futuro”, 3 giugno 1881, citato in I. González García, *La cuestión judía y los orígenes del sionismo*, cit., pp. 145-146.

le violenze antisemite e non era scesa in campo con quest'ultimi. Al seguito della polemica avviata dalla stampa liberale spagnola, anche "El Siglo futuro" entrava nel merito dell'espulsione del 1492. Nell'editoriale *Judíos y liberales* del 22 giugno 1881 si legge che «si de algo pecaron nuestros católicos reyes fue de exceso de prudencia y tolerancia con aquellos perpetuos perturbadores de la paz pública, constantes enemigos del nombre cristiano y del nombre español»<sup>45</sup>.

L'eventualità che gruppi di ebrei tornassero a mettere piede sul territorio spagnolo, ravvivava dunque in alcune zone della società i mai del tutto sopiti sentimenti di ostilità antiebraica. E li ravvivava prima che iniziasse a giungere, come avverrà nella seconda metà del decennio, spunti e suggestioni dell'antisemitismo francese. Se ne faceva contraddittoriamente interprete, tra gli altri, un francescano della provincia religiosa di Cartagena, fray Ángel Tineo Heredia, già autore di *España para los españoles*, che nel 1881 dava alle stampe un *folleto* dal titolo *Los judíos en España*. La premessa per i lettori si conclude con queste parole: «Deseo el mayor bien de mi patria: hace más de un siglo que se viene destruyendo... si han de venir los judíos que vengan ...»<sup>46</sup>. Il *folleto* era rivolto contro i governanti che volevano far tornare gli ebrei, dei quali il francescano ricostruiva per sommi capi la storia, da Abramo in poi. Prendendo le mosse proprio dall'interrogativo se gli ebrei dovevano essere ammessi in Spagna<sup>47</sup>, dedicava tutte le pagine successive alla risposta: ovviamente negativa, perché gli ebrei non si mescolavano con i popoli tra i quali abitavano, perché la loro venuta non avrebbe portato vantaggi, neppure economici. Nelle conclusioni si legge che la venuta degli ebrei costituiva un peccato di lesa morale e di lesa politica<sup>48</sup>. Ciò nonostante esortava i propri compatrioti a rassegnarsi a riceverli, dal momento che si trattava di disgraziati degni di compassione, che nessuno doveva offendere, disprezzare o insultare dal momento che ne avevano già abbastanza dello stato in cui Dio aveva voluto che si trovassero a causa della loro cecità. I buoni spagnoli — precisava fray Ángel — dovevano soccorrere l'esiliato; e in particolare dovevano farlo con tutti i mezzi a loro disposizione, soprattutto nei primi momenti;

45. *Judíos y liberales*, in "El Siglo futuro", 22 giugno 1881; citato in I. González García, *La cuestión judía y los orígenes del sionismo*, cit., pp. 149-150, e anche in Id., *El retorno de los judíos*, cit., 273-275.

46. Fray Ángel Tineo Heredia, *Los judíos en España*, Madrid, Establecimientos Tipográficos de M. Minuesa, 1881, pp. 51, p. 4. Sul *folleto* avevano già richiamato l'attenzione J. Caro Baroja, *op. cit.*, III, pp. 212-213; I. González García, *La cuestión judía y los orígenes del sionismo*, cit., pp. 152-156. Non è stato possibile rinvenire *España para los españoles* dove, a quanto pare, Tineo Heredia si soffermava sul tema della presenza degli ebrei in Austria.

47. *Idem*, p. 33.

48. *Idem*, p. 48.

i cristiani però non dovevano comunicare troppo con gli ebrei, per il pericolo di perversioni<sup>49</sup>. Concludeva scrivendo che l'ebreo, come Caino, viveva in esilio, ma non abbandonato, perché sarebbe giunto il giorno in cui, cadendo il velo che gli impediva di vedere il bel sole della Giustizia di Gesù Cristo, si sarebbe convertito a lui<sup>50</sup>.

Conviene infine ricordare che dai *pogrom* e dalle aperture all'accoglienza degli ebrei da parte dei governi liberali, una prima volta nel 1881 e poi ancora ad opera di Segismundo Moret nel 1886-87<sup>51</sup>, prendeva piede anche l'esigenza di organizzare in modo tangibile l'aiuto agli ebrei. Le iniziative a loro favore avrebbero trovato un prosecutore in Isidoro López Lapuya, avvocato, senatore e direttore de "El Progreso" che nel 1886 dava vita a Madrid al Centro Español de Inmigración Israelita con il patrocinio di Emilio Castelar. Il Centro ebbe però vita breve e alla metà del 1887<sup>52</sup> l'esperienza poteva considerarsi fallimentarmente conclusa, fino a quando non sarebbe stata ripresa anni più tardi dal dottor Ángel Pulido.

Lo si segnala, anche se il filosefarditismo esula dalla presente ricerca, per almeno due valide ragioni. In primo luogo per evitare di ridurre all'antisemitismo gli atteggiamenti degli spagnoli di fronte agli ebrei. In secondo luogo perché le posizioni filosefardite erano costantemente tirate in causa dagli antisemiti, costituendo un pretesto per ulteriori manifestazioni di ostilità antiebraica.

Nel 1891 alcuni ebrei sefarditi residenti a Odessa tornarono a chiedere al console spagnolo il permesso di trasferirsi in Spagna, dove era appena andato al governo il partito conservatore di Cánovas. La risposta del ministro competente, Carlos O'Donnell, fu però più restrittiva di quella fornita nel 1881 e nel 1887 da Sagasta<sup>53</sup>.

### 3. Menéndez y Pelayo

Tornando al piano degli studi, non poteva eludere il tema degli ebrei Menéndez Pelayo nel suo giovanile e titanico sforzo di mostrare l'inconsistenza culturale e la stravaganza dal punto di vista nazionale di quanto nell'arco dei secoli si era mosso al di fuori dell'ortodossia cattolica. Il santanderino affrontava il problema, dall'epoca dei visigoti ai primi processi

49. *Idem*, p. 49.

50. *Idem*, p. 50. Sul tema della conversione, cfr. anche *El Imperio turco y el judaísmo*, in "Boletín Episcopal de Vitoria", agosto 1881.

51. I. González García, *La Política exterior de la Restauración (1881-1900)*, cit., pp. 332-338.

52. H. Avni, *op. cit.*, pp. 16-19.

53. Cfr. I. González García, *La cuestión judía y los orígenes del sionismo*, cit., pp. 253-255, e *Id.*, *La política exterior de la Restauración (1881-1900)*, cit., pp. 338-339.

dell'Inquisizione, nel secondo volume degli *Heterodoxos*, uscito nel 1881. Entrando in argomento, osservava che

Sería en vano negar, como hacen los modernos historiadores judíos, y los que sin serlo se constituyen en paladines de su causa, [...] que los hebreos peninsulares mostraron muy temprano anhelos de proselitismo, siendo ésta no de las menores causas para el odio y recelo con que el pueblo cristiano comenzó a mirarlos<sup>54</sup>.

Fin dalle prime battute il poligrafo santanderino attribuiva dunque fondamentale importanza al proselitismo degli ebrei, indicando in esso se non *la causa*, almeno una delle principali ragioni delle violente reazioni dei cristiani nei loro confronti. Allo stesso tempo, però, definiva «lamentable» l'editto di Sisebuto che aveva posto gli ebrei di fronte all'alternativa di andarsene o di abiurare la propria religione<sup>55</sup>. A suo avviso la Chiesa non aveva approvato le conversioni forzate di Sisebuto, mentre più avanti nel tempo, quando i giudaizzanti numerosi e ricchi avevano cospirato contro lo Stato, la confisca dei beni e la riduzione alla servitù decisa dal XVII concilio di Toledo aveva avuto l'effetto di esasperarli ancor di più e di portarli ad assecondare la conquista mussulmana<sup>56</sup>. Menéndez y Pelayo riportava senza commenti la voce popolare che accusava gli ebrei di crimini e profanazioni inaudite<sup>57</sup>. Al fervore religioso, all'odio di razza, al naturale risentimento di persone divenute povere e alla ferocia del XIV secolo attribuiva le violenze che avevano insanguinato le principali città della penisola e che passava in rassegna partendo da quelle di Aragona e Navarra del 1321 a quelle di Segovia del 1474. Fino a giustificare la nascita dell'Inquisizione con queste parole:

¿Qué hacer en tal conflicto religioso y con tales enemigos domésticos? El instinto de propia conservación se sobrepuso a todo, y para salvar, a cualquier precio, la unidad religiosa y social, para disipar aquella dolorosa incertidumbre, en que no podía distinguirse al fiel del infiel, ni al traidor del amigo, surgió en todos los espíritus el pensamiento de la Inquisición<sup>58</sup>.

Mentre l'editto di espulsione del 1492 lo diceva fondato «en el daño que resultaba de la comunicación de hebreos y cristianos». Per poi proseguire, prendendo qui più esplicitamente che altrove le distanze dall'interpretazione di Amador de los Ríos, con queste parole:

54. M. Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid, CSIC, 1963, 2ª ed., II, pp. 462-463.

55. *Ivi*, p. 464.

56. *Ivi*, p. 465.

57. *Ivi*, p. 466.

58. *Ivi*, pp. 472-473.

El edicto, tantas veces y tan contradictoriamente juzgado, pudo ser más o menos político, pero fué *necesario* para salvar aquella raza infeliz del continuo y feroz amago de los tumultos populares. Es muy fácil decir, como el Sr. Amador de los Ríos, que «*debieron oponerse los Reyes Católicos a la corriente de intolerancia*». Pero ¿quién se opone al sentimiento de todo un pueblo ? [...] La decisión de los Reyes Católicos no era *buena ni mala* : era la *única* que podía tomarse, el cumplimiento de una ley histórica<sup>59</sup>.

Era dunque per difendere gli ebrei che l'editto sarebbe stato emanato. Mentre l'ira popolare più che contro gli ebrei era rivolta contro i *convertidos* che attiravano sempre più l'ira del popolo «con crímenes come el asesinato del *Niño de la Guardia*, que es moda negar, pero che fué judicialmente comprobado, y que no carecía de precedentes, asimismo históricos»<sup>60</sup>. Si riferiva naturalmente a San Dominguito del Val, che citava, accreditando dunque, come avrebbe fatto anche in seguito in riferimento all'opera di Lope de Vega, la veridicità storica dell'episodio e forse della pratica<sup>61</sup>.

Menéndez y Pelayo passava poi a mettere in discussione le esagerate cifre sulle vittime dell'Inquisizione fornite da Llorente e riprese da Amador de los Ríos<sup>62</sup>. Prima di ricapitolare in cinque punti il proprio punto di vista sull'argomento, riprendeva il tema, in precedenza solo accennato, degli statuti di *limpieza de sangre*.

La manía de *limpieza de sangre* llegó a un punto risible. Cabildos, concejos, hermandades y gremios consignaron en sus estatutos la absoluta exclusión de todo individuo de estirpe judaica, por remota que fuese. [...]. Esta intolerancia brutal, que en el siglo XV tenía alguna disculpa por la abundancia de *relapsos*, fué en adelante semillero de discordia. Sólo el progreso de los tiempos pudo borrar esas odiosas distinciones en toda la Península. En Mallorca duran todavía<sup>63</sup>.

Riassumendo quanto in precedenza osservato, Menéndez y Pelayo ribadiva al primo punto che era inutile negare il fatto che gli ebrei avevano fatto opera di proselitismo; al secondo, che esisteva un'innegabile influenza ebraica tanto nella filosofia panteista del XII secolo, quanto nella diffusione della Kabala; al terzo, che le conversioni imposte con il terrore nel 1391 avevano prodotto le grandi apostasie e i sacrilegi che avevano poi costituito il raccolto al tempo dei Re cattolici; al quarto, che il gran nume-

59. *Ivi*, p. 475.

60. *Ibidem*.

61. Cfr. A. Botti, *Sul riaffiorare di remote accuse. Appunti sull'omicidio rituale nell'antisemitismo contemporaneo spagnolo*, in "Spagna contemporanea", 1998, n. 14, pp. 105-130.

62. M. Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos...*, cit., p. 477.

63. *Ivi*, p. 478. Si riferiva certamente all'episodio di Taronji sopra ricordato.

ro di giudaizzanti sanzionati dal Santo Uffizio erano effettivamente tali e pertanto nemici del cristianesimo, ma anche che il rigore impiegato nei confronti di chi si era veramente convertito era stato controproducente ed era servito a perpetuare la divisione tra le caste e ad alimentare le vanità nobiliari. All'ultimo dei cinque punti osservava che l'atteggiamento dei cristiani vecchi e la loro cattiva volontà aveva ritardato l'unità religiosa, anche dopo l'espulsione degli ebrei e l'instaurazione del Santo Uffizio<sup>64</sup>.

Misurato nei toni, Menéndez y Pelayo si mostrava quindi critico degli eccessi e consapevole del loro impatto nell'alimentare la spirale repressiva. Qua e là introduceva anche frasi che possono essere interpretate come una presa di distanze dal fanatismo carlista, come quando osservava a proposito del fanatismo degli almohadi, «que no hemos de ser solos los cristianos los fanáticos»<sup>65</sup>. Più critico risultava, poi, nei riguardi degli statuti di *limpieza de sangre*. Nella sostanza, però, giustificava storicamente l'espulsione e ribadiva con forza il valore dell'unità religiosa. Con l'espressione *enemigos domésticos* dava infine nome a una "cosa" che come tale esisteva già, ma che con molta probabilità non aveva trovato ancora la parola corrispondente. Non è escluso che proprio al santanderino si debba, nel contesto spagnolo, l'antecedente lessicale di "nemico interno" destinato a grande fortuna nel tempo.

Più equilibrato sulla questione ebraica risultava il terzo volume degli *Heterodoxos* (1882). Menéndez y Pelayo scriveva che di fronte al decreto d'espulsione solo pochi ebrei avevano optato per la conversione e che pertanto era stato assai ridotto il numero dei *conversos*. Dei quali, precisava, «Bien puede decirse que de tantos como forzosamente habían recibido el bautismo y moraban entre nosotros, apenas había uno que fuera cristiano de veras»<sup>66</sup>. Convertitisi in modo non sincero, essi avevano allo stesso tempo perso i contatti con la religione dei loro avi. Sicché, fatte salve alcune superstizioni, «solían ser hombres sin ley ni religión alguna, y esto nos explica los descarríos filosóficos de algunos pensadores israelitas de fines del siglo XVII como Espinosa, Uriel da Costa y Prado»<sup>67</sup>. Proseguiva scrivendo che l'odio popolare contro gli ebrei e i loro discendenti non si era ammansito in tutto il XVII secolo<sup>68</sup>, aggiungendo che i sentimenti di ostilità contro il duca di Olivares derivavano dalla «afición que se le suponía a la raza proscrita y sus proyectos libreocultistas de traer a España a los hebreos de Salónica para que con sus tesoros remediasen la penuria del erario». Ricordava, a questo proposito, le opere di Quevedo contro il duca di

64. *Ivi*, pp. 478-479.

65. *Ivi*, p. 465.

66. M. Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos...*, cit., IV, pp. 289-290.

67. *Ivi*, p. 290.

68. *Ibidem*.

Olivares, il fallimento del suo progetto così come di quello successivo di «don Manuel de Lira, ministro de Carlos II, proponiendo la admisión de judíos y protestantes en América»<sup>69</sup>. Si soffermava poi sugli scrittori ispano-giudaizzanti del XVI e XVII secolo, dividendoli in tre raggruppamenti: medici e naturalisti, nel primo; teologi, filosofi e controversisti, nel secondo; poeti e scrittori nel terzo.

Trattava poi della framassoneria, ritenendo puerile esagerare la sua influenza, così come ridicolo negarne il potere e le profonde ramificazioni. Sulle sue origini avvertiva che si sapeva poco e che mancava documentazione certa. Aggiungeva che bisognava liberarsi dalle leggende, sostenendo che la framassoneria era un prodotto d'importazione straniera<sup>70</sup>. Si tratta di pagine molto importanti: menéndez y Pelayo non accennava alle dicerie sulle origini ebraiche della massoneria, né tanto meno al complotto ebreo-massonico. E anche nelle pagine successive, allorché tornava a parlare della massoneria, non stabiliva nessun collegamento tra questa e gli ebrei. Il santanderino si muoveva, infatti, su un piano eminentemente storico-storiografico, rifuggendo le leggende. O per lo meno mostrandosi preoccupato di porre un argine alla propagazione di quelle più sconsiderate.

Nell'ambito dello stesso capitolo tornava comunque sul problema dei giudaizzanti: «La plaga del judaísmo oculto [...] en todo el siglo XVIII da muestra de sí en los auto de fe, a tal punto, que los *relaxados* en persona son casi siempre judaizantes, por lo menos en los autos que yo he visto»<sup>71</sup>. Per quanto tendesse a ridurne le proporzioni, la rilevanza del fenomeno del criptogiudaismo trovava dunque una conferma anche nelle pagine più caute degli *Heterodoxos*<sup>72</sup>.

#### 4. *Gli echi tardivi del caso Mortara e l'edificante storia di Simi*

Supón que yo cuando era niño me hubieran arrancado los papistas de tu seno, cual otro niño Mortara, criándome en el odio de nuestra raza y enseñándome a maldecir tu nombre.

Così aveva fatto dire Galdós a Daniel Morton, nel romanzo *Gloria*<sup>73</sup>, trasportando nella creazione letteraria un caso che aveva fatto scalpore in

69. *Ivi*, p. 290-291.

70. *Ivi*, V, pp. 98-100.

71. *Ivi*, p. 120.

72. Sull'evoluzione del loro autore e la sua presa di distanze dal carlismo, percepibile nel lasso di tempo che separa la redazione del primo dal terzo volume dell'opera, cfr. M.M. Campomar Fornieles, *La cuestión religiosa en la Restauración. Historia de los heterodoxos españoles*, Santander, Sociedad Menéndez y Pelayo, 1984.

73. B. Pérez Galdós, *Gloria*, cit., p. 294.



tutta Europa<sup>74</sup>. Sul versante cattolico, tra i primi a soffermarsi sul caso, era stata anni prima la rivista “El Mensajero del Sagrado Corazón de Jesús”, la cui edizione spagnola aveva iniziato le pubblicazioni nel 1866 a Barcellona per iniziativa di José Morgades, futuro vescovo di Vich e poi di Barcellona. Nel clima generato dalla recente unificazione nazionale italiana con la conseguente eclissi dello Stato pontificio, la pubblicazione ispirata dal p. Ramière era andata puntualmente descrivendo le trame attraverso le quali il razionalismo, il protestantesimo, la massoneria, il liberalismo e le sette anticattoliche avevano sferrato il loro micidiale attacco alla Chiesa di Cristo. Ad esse era particolarmente rivolta la rubrica denominata *Revista de los intereses del Corazón de Jesús*. Proprio in questa sezione della rivista, dedicata all’attualità, era stato riportato un discorso in cui Pio IX si riferiva al caso Mortara<sup>75</sup>.

Anni dopo, nel 1881, ritornava sull’episodio nel corso di un lungo articolo dedicato all’importanza del battesimo, riassumendo i momenti salien-

74. Il caso Mortara è troppo noto per essere qui rievocato. All’esclusivo fine di inquadrare storicamente la vicenda a cui gli articoli in esame si riferiscono, basterà ricordare che Edgardo Mortara era nato a Bologna nel 1851 nel seno di una famiglia di ebrei. Ammalatosi e temendo il peggio, era stato battezzato di nascosto da una giovane domestica (Anna Morisi). Venuti a conoscenza del battesimo, i genitori si erano ovviamente rifiutati di farlo educare cristianamente. Pio IX lo aveva allora fatto rapire nel 1858 e tradurre a Roma, suscitando un clamore internazionale. A tredici anni l’adolescente era entrato nel convento agostiniano di San Pietro in Vincoli, dove aveva preso i voti solenni a 19 anni, nel 1870. Entrate le truppe italiane in Roma, il giovane Mortara era poi fuggito in Austria e da allora non aveva più fatto ritorno in Italia. Visse tre anni in Austria, poi nove in Francia e per circa altri quattro in Spagna. Cfr. G. Volli, *Il caso Mortara*, in “La Rassegna mensile di Israele”, 1960, n. 1-2, pp. 29-39; n. 3, pp. 108-112; n. 4, pp. 149-157; 5, pp. 214-221; n. 6, pp. 247-249; G. Volli, *Il caso Mortara nell’opinione pubblica e nella politica del tempo*, in “Bollettino del Museo del Risorgimento”, 1960, n. 5, pp. 1087-1152; G. Martina, *Pio IX, 1851-1866*, in *Miscellanea Historiae Pontificiae*, Roma, 1986, vol. 51, pp. 31-48 (contiene un’ampia bibliografia); D.I. Kertzer, *Prigioniero del Papa Re*, Milano, Rizzoli, 1996; D. Scalise, *Il caso Mortara. La vera storia del bambino ebreo rapito dal papa*, Milano, Mondadori, 1997. Allo “zio prete”, Edgardo Mortara, si allude nel romanzo di A. Vigevani, *Fata Morgana*, Milano, Mondadori, 1978.

75. «Cuán justas eran las quejas de Pio IX, cuando respondiendo, el 13 de abril, al joven Mortara que le felicitó en la iglesia de santa Inés, y recordando todas las injurias de que había sido objeto con motivo de su bautismo, añadía: ‘Se hizo la demostración de compadecer sobre todo a sus padres porque habías sido regenerado por el santo bautismo, y habías recibido una instrucción tal como á Dios plugo [sic] concedértela. [...]’». *Revista de los intereses del Corazón de Jesús. Junio de 1867*, in “El Mensajero del Sagrado Corazón de Jesús”, 1867, tomo IV, pp. 34-43, la cit. pp. 39-40. Sul p. H. Ramière (1821-1884) e la devozione al Sacro cuore, cfr. D. Menozzi, *Regalità sociale di Cristo e secolarizzazione. Alle origini della “Quas primas”*, in “Cristianesimo nella storia”, 1995, n. 16, pp. 79-113; Id., *Sacro cuore. Un culto tra devozione interiore e restaurazione cristiana della società*, Roma, Viella, 2001.

ti del caso e le controversie alle quali esso aveva dato origine presso l'opinione pubblica europea. In esso si legge:

La Iglesia no hace nada a medias: lo que ha emprendido, lo prosigue hasta su completa terminación. Después de haber procurado el Bautismo á un infante, ya no le abandona, no cesa de velar por él sin perderle jamás de vista, le rodea de la más poderosa de sus protecciones, la del cariño maternal. Es que en efecto es madre; aquel hijo es el suyo, le pertenece, es para ella una prenda de la estimación de su divino Esposo, es el fruto de su unión siempre fecunda. Si llega a descubrir que un peligro amenaza la vida sobrenatural que le ha dado, nada descuida para librarle de él, está dispuesta a todos los sacrificios; despliega una intrepidez que nada detiene ni la espanta. Estos últimos años nos ofrecen, respecto al particular, un memorable ejemplo. La persecución que maltrata en este momento con tanta violencia la Iglesia, ¿no ha tenido por punto de partida la negativa heroica obstinadamente opuesta por ella a los insolentes requerimientos que pretendían hacerle abandonar a un pobre niño judío que el bautismo le había dado<sup>76</sup>?

Secondo l'articulista la persecuzione che aveva vessato la Chiesa in quegli anni aveva avuto origine proprio nella caparbia contrapposizione alla decisione papale e dal perentorio rifiuto di accettare la convinzione di Pio IX che non si potesse lasciare al proprio destino un bambino ebreo che aveva ricevuto il battesimo.

¿Quién no ha oído hablar — proseguiva l'articolo —, quién no se acuerda de lo que pomposamente se ha llamado el asunto de Mortara? Nada más sencillo no obstante, nada más correcto: y aun nos atreveremos a decir, nada más honroso para la Iglesia y su augusto jefe! He aquí de lo que se trata. En Bolonia, en casa de una familia israelita, un niño todavía en la cuna, se hallaba con muy pocas esperanzas de vida, y una sola criada cristiana había quedado para asistirle. Incapaz de poder salvar la vida temporal del infortunado, aquella muger trató de procurarle al menos la vida eterna, y le bautizó secretamente. Contra lo que era de esperar, no obstante, el jóven moribundo recobró la salud. Enteróse la Iglesia de todo lo que habia pasado, y tomó enseguida las medidas que exigía de ella su caridad más aun que su conciencia, en presencia de una conjetura tan extraordinariamente delicada. Una dolorosa experiencia le había enseñado que en semejante caso la morada habitual de los neófitos entre sus deudos allegados según la carne, hacía correr los más serios peligros a su constancia. Para asegurar la fe de aquel a quien el bautismo le había dado por hijo, esta tierna madre tomó una gran resolución, la única que podía completamente librarla de su responsabilidad y satisfacer su corazón. Se hizo confiar el niño, le creó una nueva familia y le mantuvo a sus costas; encargóse de su educación, y atendió a todas sus necesidades; nada descuidó a fin de que fuese instruido según su condición y puesto en estado de bastarse ulteriormente a sí mismo. Esto era lo que disponía la ley del país, ley bien conocidas de todos, a cuya aplicación no podían oponerse ni se opusieron los interesados; ley observada desde

76. *El Sagrado Corazón y la primera edad de la vida*, ne "El Mensajero del Sagrado Corazón de Jesús", 1881, tomo XXXII, pp. 73-81, la cit. a p. 80.

tempo immemorabile sin provocar reclamaciones; ley en fin cuyo equivalente se halla en todas partes donde el legislador tiene cuidado de amparar a los débiles<sup>77</sup>.

Nel 1886 era la più autorevole rivista cattolica del momento, “La Cruz”, a tornare sulla vicenda con un lungo articolo di Alfonso Roca de Togores. In esso, rievocato l’antefatto e il rapimento, si legge che «Asistían a Pio IX todas las razones posibles para llevar a cabo este acto, pues no podía el jefe supremo de la cristiandad permitir que un alma redimida, que un hijo de Cristo, fuese educado en otra doctrina. Tenía además en aquel entonces el Pontificado (1858) lo que hoy por desgracia no se le reconoce: el poder temporal<sup>78</sup>». Roca de Togores ricordava poi che Edgardo Mortara, all’epoca trentacinquenne, viveva da quattro anni in Spagna e che da dodici soffriva di una «dolencia constante», «enigma, aun para los más reputados médicos extranjeros a quienes ha consultado». Lo descriveva poi come persona dotata di grande intelligenza, con una particolare predisposizione per le lingue. Fino al punto di imparare in due anni l’euskera e di predicare ora in quella lingua nei Paesi baschi, dove raccoglieva offerte per il seminario ecclesiastico che, assieme ad altri 11 agostiniani, aveva fondato a Oñate.

Sull’onda lunga del caso Mortara, l’agostiniano Conrado Muiños, all’epoca direttore della “Revista Agustiniana”, pubblicava nel 1891, corredato da illustrazioni, *Simi la hebrea*<sup>79</sup>, un lungo racconto “storico” che avrebbe conosciuto in seguito altre edizioni e traduzioni in varie lingue<sup>80</sup>.

77. *Ivi*, la cit. alle pp. 80-81.

78. A. Roca de Togores, *El Padre Mortara como siervo rescatado al judaísmo y hoy religioso agustino*, in “La Cruz”, 1886, t. II, pp. 333-337. Alfonso Roca de Togores, marchese di Alquibla e figlio del primo marchese di Molins (Mariano Roca de Togores), autore di *Una Embajada interesante. Apuntes para la historia, 1875-1881, Memorias publicadas en la Revista “Nuestro Tiempo”* (Madrid, Imprenta Alemana, 1913) dedicato al padre che era stato ambasciatore a Parigi.

79. C. Muiños, *Simi la hebrea*, [Valladolid ?], 1891, con illustrazioni de la Herta de Valladolid di Luis de Gaviria.

80. Ne uscirà una nuova edizione nel 1914 a Sarriá-Barcelona, presso la Escuela Profesional Salesiana de Arte Tipográfico e una terza (a cui si fa in questa sede riferimento) a Barcellona, Libreria Salesiana, s.a., ma 1929. Una quarta edizione uscirà al Real Monasterio de El Escorial (Madrid) per le Ediciones el Buen Consejo nel 1952, mentre è da segnalare almeno la seguente edizione argentina: *La hebrea: relato histórico*, Buenos Aires, Casa del Boletín Salesiano, 1949. Conrado Muiños Saenz (1858-1913), originario di Almarza (Soria), era entrato diciassettenne nel Collegio per novizi degli agostiniani di Valladolid. Aveva detto messa nel 1881. Fu dapprima professore di retorica e poetica a Valladolid, poi direttore della “Revista Agustiniana” (dal 1883 al 1892), indi professore di filosofia a Palma de Mallorca e Barcellona, infine presso il Real Colegio de Estudios Superiores del Escorial. Fu insomma una gloria degli agostiniani e in predicato di essere ammesso alla Academia Española de la Lengua, quando la morte lo colse. Nel suo scritto apologetico su Muiños, Florentino Zamora ricorda che il racconto fu tradotto e pubblicato due volte in francese, tedesco, inglese, italiano, portoghese e olandese, oltre che in lingue indigene delle Filippine, in maiorchino e bra-

La vicenda si svolge all'inizio dell'Ottocento ed è ambientata a Gbilterra, dove vive una famiglia ebrea composta dal rabbino Jacob Coens, discendente di ebrei spagnoli e da sua moglie Ester Leví, che muore dando alla luce la piccola Simi. La bambina ha fino a quattro anni una balia cristiana. Una vicinanza che allarma il padre, timoroso che la figlia sia indotta a convertirsi al cristianesimo. Dopo vari cambiamenti, Dolores è la *criada* prescelta. La bambina, bella e intelligente, a dieci anni scopre in una scatolina uno scudo con un cuore trafitto da sette spade. Appartiene a Dolores, alla quale Simi chiede spiegazioni, venendo a sapere che le spade rappresentano le sofferenze che i peccati degli uomini procurano alla Vergine. Dolores si trova così a catechizzare Simi, che senza farlo sapere al genitore si converte. Il padre si risposa con Sara. Quando Simi ha 14 anni una notte fa un sogno. Vede Gesù sofferente farlesi incontro, invitarla a prendere la croce e a seguirlo. Il padre si rende conto di quanto è avvenuto e, nella scena madre del racconto, ingiunge alla figlia di sputare sull'immagine del Cristo di Burgos, colpendola violentemente al volto con un libro al suo rifiuto. Iniziano maltrattamenti e violenze continue. Muore anche Sara, che nel frattempo ha dato a Jacob un figlio maschio: Daniel. Il vuoto femminile lasciato dalla scomparsa della sposa induce il padre a riconciliarsi con Simi che, a 15 anni, diventa la regina della casa. La ragazza però segue nelle sue pratiche cristiane. Di nascosto va in chiesa e incontra Dolores. Quando arriva a 16 anni scopre che il cugino, Isaac, l'ha chiesta in sposa. La notizia la getta nello sconforto: avendo sentito parlare della vita religiosa da Dolores, ha infatti maturato il fermo proposito di consacrare a Dio la propria verginità<sup>81</sup>. Decide allora di abbandonare la casa paterna e lascia una lettera al padre. Assistita e guidata dalla Provvidenza si dirige verso San Roque, il primo paese in territorio spagnolo dopo la frontiera. Prima che Isaac a cavallo la raggiunga, riesce a essere accolta dalla guarnigione spagnola di La Línea. Dove Isaac la trova e per convincerla a tornare le narra delle angustie del padre Jacob. Non riuscendo nell'intento di persuadere la giovane, Isaac ricorre alle maniere forti, giungendo fino a puntare una pistola contro don Baldomero. Ma irremovibile dai suoi propositi, Simi entra in un convento di agostiniane, dove il 1° giugno 1817 riceve con una solenne cerimonia il battesimo. Un anno dopo, il 13 giugno 1818, Simi veste l'abito delle figlie di Sant'Agostino e nel 1819 prende i voti. Morirà nel 1887, divenuta celebre nel paese e nelle vicinanze del convento con il nome di Madre Amor de Dios. Nel frattempo, nel

siliano; cfr. F. Zamora, *Fray Conrado Muiños Sáenz (1858-1913), Semblanza bio-bibliográfica en su primer centenario*, in "Celtiberia" (Soria), 1958, n. 16, pp. 253-274. Sul personaggio si veda anche l'altrettanto apologetico studio del padre Restituto del Valle Ruiz, *Semblanza literaria del P. Conrado Muiños Sáenz*, Madrid, 1915.

81. C. Muiños, *op. cit.*, p. 114.

1875, anche la figlia del fratello Daniel, anch'ella di nome Simi, si è convertita a Roma.

L'edificante racconto, destinato alla formazione delle giovanette e con tutta probabilità utilizzato in scuole e istituti della fascia d'età corrispondente, traeva spunto da una storia vera ed era presentato come storico, vuoi perché così recitava il sottotitolo e un'esplicita dichiarazione del suo autore<sup>82</sup>, vuoi per il riferimento a precise date nei quali i fatti erano accaduti. E un fondamento reale doveva avere se nel Convento delle agostiniane di Gesù, Maria e Giuseppe di Medina Sidonia (Cadice) si conservano, in una nicchia (*hornacina*), i resti della venerabile Madre Sor María Dolores del Amor de Dios, oggetto di venerazione e meta di pellegrinaggi da varie contrade dell'Andalusia fino ad anni assai recenti. La probabile veridicità dell'episodio narrato nulla toglie al fatto che era con alle spalle il clamore suscitato dal caso Mortara che Muiños costruiva il proprio racconto. Un racconto che se da una parte trattava della conversione degli ebrei, dall'altra non si sottraeva alla tradizionale raffigurazione degli stessi. Si pensi all'intolleranza di Jacob, alla sua violenza contro la figlia e a quella di Isaac nei confronti di don Baldomero. Ma anche alla giustizia divina che lascia per due volte vedovo il rabbino, preda dell'angustia dopo la partenza della figlia.

##### 5. *Pompeyo Gener (con qualche cenno su catalanismo, nazionalismo basco e antisemitismo)*

Nel 1887 esce a Barcellona, ma nella copertina appare anche l'indicazione dell'editore madrileno Fernando Fé, un libro singolare. L'autore non lo è meno. Si tratta di Pompeyo Gener, Pompeu in catalano, poligrafo di formazione scientifica, positivista, politicamente legato al repubblicanesimo federale e al catalanismo di Valentí Almirall. Ha viaggiato e continuerà a viaggiare molto, alternando soggiorni parigini a frequenti rientri in patria. Scrive su varie riviste e gode inizialmente di una certa fama e prestigio, che andrà perdendo negli anni successivi, quando negli ambienti colti della capitale catalana, per la stravaganza e superficialità delle sue posizioni, sarà chiamato *Peius*<sup>83</sup>. Qualche anno prima ha pubblicato, sot-

82. *Ivi*, p. 95.

83. Pompeyo (Pompeu) Gener i Babot (1848-1920), irruente e scriteriato negli scritti, passò dall'entusiasmo per Renan a quello per Nietzsche, tanto da occupare un posticino nella storia della fortuna in Spagna dei due autori. A questo proposito, cfr. G. Sobejano, *Nietzsche en España*, Madrid, Gredos, 1967, pp. 40-45, 156-174; F. Pérez Gutiérrez, *Renan en España*, Madrid, Taurus, 1988, pp. 143-148. Sulla sua produzione letteraria, infine, cfr. C. Triviño Anzola, *Pompeu Gener y el modernismo*, Madrid, Verbum, 2000.

toponendo, a quanto dice, la revisione del capitolo sugli ebrei a Renan, *La Muerte y el Diablo*<sup>84</sup>.

Il libro del 1887 ha per titolo *Heregías* e per sottotitolo *Estudios de crítica inductiva sobre asuntos españoles*<sup>85</sup>. In esso, dopo una prolissa dissertazione su nazione, razza, evoluzione della letteratura spagnola e catalana, sulla decadenza nazionale e svariati altri argomenti limitrofi, giunge a domandarsi da cosa dipenda il fatto che quasi sempre la Spagna è stata governata da nullità, che la sua amministrazione è degna del Marocco e da cosa dipenda che i partiti siano dominati dai *caciques*. La risposta è: «En las confluente que han concurrido a la formación de los diversos pueblos que hoy en día forman España. En el predominio absoluto del que tiene más elementos semíticos y presemíticos, el cual luego por la adaptación se petrificó en sus costumbres nómado-guerreras y religiosas»<sup>86</sup>. Individua poi nella dinastia della Casa d'Austria e nella Chiesa cattolica i primi fattori della decadenza nazionale<sup>87</sup>.

Il disagio e l'arretratezza della Spagna sono ricondotti quindi al dominio dei castigliani, nei quali prevalgono elementi semitici e presemitici. Dipendono quindi da una causa di natura razziale. Nella sua lettura razziale, Gener scagionava i catalani. È noto che in alcune pieghe dell'immaginario ispanico esiste l'idea di accomunare i catalani agli ebrei sulla base della comune predisposizione al commercio e all'attività finanziaria. Un'idea certamente diffusa a quel tempo e successivamente, della quale è difficile stabilire l'origine. Giner vi faceva i conti ricorrendo a una spiegazione "storica" secondo la quale «la actividad del pueblo catalan se dirigió toda entera a fomentar ese elemento de inferioridad que lleva consigo desde que se lo comunicaron los fenicios: el comercio. Así esta función que constituye el fondo del pueblo judáico pasó a constituir el suyo»<sup>88</sup>. Erano stati dunque i fenici e non gli ebrei a trasmettere ai catalani la propensione per il commercio. Quest'ultimo era sì la principale caratteristica del popolo ebreo, ma i catalani avevano evitato la contaminazione ricevendolo in dote direttamente dai fenici.

Più avanti Gener insisteva nel vedere nella necrosi che paralizzava la Spagna il risultato dall'incrocio con razze inferiori come la semitica. Scriveva infatti:

84. P. Gener, *La Muerte y el Diablo*, Barcelona, Daniel Cortezo y Comp. editores, 2 voll., 1884-85, sugli ebrei pp. 124-137. Gener ricorda l'incontro con Renan nel libro *Amigos y maestros*, Gerona, Imp. de Paráno Torres, 1897.

85. P. Gener, *Heregías. Estudios de crítica inductiva sobre asuntos españoles*, Barcelona, Imprenta de Luís Tasso Serra, 1887.

86. *Ivi*, p. 181.

87. *Ivi*, p. 187.

88. *Ivi*, p. 242.

España fue grande en la Edad Media, cuando su amalgama con razas inferiores no se había aún consumado. En los pueblos asturiano, castellano, gallego, navarro, aragonés y catalán, predominaban el celta, el godo, el latino y el griego, variedades de la misma raza. Después de la unificación la mezcolanza fue espantosa. Y hoy ¿qué se puede esperar de una nación formada por la convergencia de razas tan desemejantes, tan separadas como la aria, con sus dos variantes, germánica y latina, la semítica, la presemítica y la mongólica, más que ese curioso fenómeno de la sociología, esa evolución estraña, ya aquí empezada, en que se va de la barbarie a la decadencia, sin pasar ni siquiera por la penumbra de la civilización?<sup>89</sup>

Movendo da questa diagnosi, Gener giungeva a indicare la necessità di un decentramento verso un sistema federativo (Confederación española)

sobre la base etnográfica y geográfica de las antiguas agrupaciones. Dentro de cada Estado, único para el terreno y por la raza, el sistema regional podría implantarse progresivamente... Así cada raza se legislaría para su gobierno particular, según sus usos..., y todos juntos por diferenciación y por convergencia crecientes formarían la gran patria española<sup>90</sup>.

Gener tornerà anni dopo sull'argomento in una serie di articoli dal titolo *La cuestión catalana (o sea el catalanismo)*<sup>91</sup>, nei quali darà al conflitto tra catalani e baschi una base etnico-razziale, parlerà esplicitamente di "razza catalana", indicando anche in questa circostanza come soluzione del problema l'autonomia delle varie nazioni, come nella Svizzera o nell'impero germanico, da raggiungersi per naturale evoluzione. E ipotizzando anche una capitale a rotazione ogni quattro anni<sup>92</sup>.

Ma torniamo a *Heregías*. Un libro singolare, si diceva. Che proponeva analisi con scarso, per non dire nullo, seguito, nell'immediato. E minori consensi, se possibile, avrebbero trovato anche negli anni successivi, le sue proposte di graduale scomposizione e riaggregazione sul piano etnico degli abitanti della Spagna in uno Stato confederale. Allo stesso tempo, però, analisi e soluzioni non così peregrine da essere definitivamente sepolte o da non trovare in futuro significativi punti di riemersione. Senza anticipare gli ulteriori sviluppi della ricerca, ciò che si può fin d'ora osservare è che sarebbe sbagliato liquidare come un *unicum* del tutto stravagante l'opera di Gener. Essa si collocava al crocevia tra rigenerazionismo (affrontava, infatti, la questione dei mali della Spagna), catalanismo (di cui esprimeva alcune esigenze sul piano politico), positivismo (per le pretese scientifiche) e

89. *Ivi*, pp. 253-254.

90. *Ivi*, p. 257.

91. P. Gener, *La cuestión catalana (o sea el catalanismo)*, in "Nuestro tiempo" (Madrid), 1902, n. 24, pp. 733-738; 1903, n. 26, pp. 201-211; n. 29, pp. 705-719.

92. *Ivi*, pp. 717-719.

dottrine sulla razza<sup>93</sup>. Era dunque un'opera frutto del tempo in cui era immersa. Un'opera che sperimentava le possibilità di una interpretazione razziale della complessità e pluralità ispanica. Che metteva (o cercava di mettere) politicamente a frutto la diffusa ostilità antiebraica, introducendola e risignificandola in modo originale nel contesto spagnolo. Pochi dubbi esistono circa il fatto che Gener intendesse mettere l'antisemitismo al servizio del catalanismo. Così come, allo stato delle ricerche<sup>94</sup>, sull'indisponibilità di quest'ultimo nel suo complesso a raccogliere gli spunti che Gener offriva, a parte le contiguità del catalanismo conservatore con l'antisemitismo francese in occasione dell'affaire Dreyfus di cui si dirà più avanti.

Qualcosa in parte dello stesso tipo e in parte profondamente diverso avveniva negli stessi anni, più a nord, nei Paesi Baschi. Anche non considerando per ora il caso del nazionalismo gallego, si delineano i contorni di un oggetto di studio assai complesso, costituito dal ruolo dell'antisemitismo nei nazionalismi iberici cosiddetti periferici, sul quale occorrerà sostare a suo tempo e sul quale è possibile ora dedicare solo qualche problematico cenno, limitatamente al caso basco.

Nell'ambito degli studi sulle origini e gli antecedenti culturali del nazionalismo basco, Juaristi ha posto in rilievo il ruolo della letteratura fuerista e dell'opera del basco francese Joseph Augustín Chao (1811-1858) che, facendo discendere i baschi dal capostipite Aitor, sostenne di fatto che essi erano ariani, costruendo una genealogia che teneva separati i baschi dai popoli semiti<sup>95</sup>. Nello stesso contesto Juaristi ha fatto riferimento al roman-

93. Per il dibattito sul concetto di razza negli anni di fine secolo in Spagna, cfr. J. Álvarez Junco, *La nación en duda*, in J. Pan-Montojo (ed.), *Más se perdió en Cuba. España, 1898 y la crisis de fin de siglo*, Madrid, Alianza, 1998, in particolare, pp. 455-462.

94. Almirall aveva richiamato l'attenzione sull'elemento «semític que van deixar los moros en les regions castellanes i andaluses» e sottolineato che «no sols la llengua, sinó moltes altres condicions físiques i morals» rendevano diversi i «distints pobles» che abitavano la penisola; V. Almirall, *El catalanisme* [1886], Barcelona, Ed. 62, 1979, pp. 30-31. Per un richiamo alla necessità di non sottovalutare le «teorizaciones sobre la raza como momento peligrosamente irracional dentro del catalanismo», cfr. H. Hina, *Castilla y Cataluña en el debate cultural 1714-1939*, Barcelona, Península, 1986, p. 175. Mentre ne ridimensiona il ruolo nel recupero della nazionalità catalana J.J. Trías Vejarano, *Almirall y los orígenes del catalanismo*, Madrid, Siglo XXI, 1975, pp. 237 e ss. Più in generale cfr. *Panorama del pensament contemporani català*, tria i comentaris de J. Ruiz i Calonja, pròleg de J. Vicens i Vives, Barcelona, Ed. Vicens-Vives, 1963. Devo queste indicazioni a Patrizio Rigobon che ringrazio. Per un cenno sulla posizione «fortament hiperpositivista i racista» di Gener, Joaquín Cases-Carbó (*Estudis d'etnologia catalana*, in "L'Avenç", 1891), Brossa, Cortada e Rusiñol, cfr. J. Coll i Amargós, *El catalanisme conservador davant l'afer Dreyfus (1894-1906)*, Barcelona, Curial, 1994, pp. 126-127, che rinvia a J.L.L. Marfany, *El Modernisme*, in V.Comas, B. Riquer, I. Molas (dir.), *Història de la literatura catalana*, Barcelona, Ariel, 1986, vol. VIII, p. 96.

95. J. Juaristi, *El linaje de Aitor. La invención de la tradición vasca*, Madrid, Taurus, 1987; nell'edizione del 1998, che si utilizza in questa sede, pp. 51 e ss.



zo del carlista Francisco Navarro Villoslada (1818-1895), *Amaya o los vascos en el siglo VIII*<sup>96</sup>, già pubblicato in capitoli ne “La Ciencia cristiana” tra il 1877 e il 1879, in cui si riprende il tema dell’alleanza segreta tra ebrei e mussulmani per agevolare la conquista della Spagna da parte dei mori, presente nelle cronache medievali di Lucas de Tuy. In *Amaya* gli ebrei vengono presentati come consapevoli servitori di Satana e combattono assieme ai mori contro cristiani, visigoti e baschi che stanno, invece, dalla parte di Dio. Non solo. I rabbini Abraham ben Ezra e Joziz Aben Joseph credono nella fatalità, diabolico rovesciamento (secondo Juaristi) della Provvidenza. Sono astrologhi che leggono le stelle e che riescono ad attrarre nella loro orbita un basco pagano perverso, Basurde, lo sposo di Amagoya. Il fantasma, secondo Juaristi, della cospirazione ebreo-massonica<sup>97</sup>.

Per Navarro Villoslada, comunque, l’originaria purezza razziale dei baschi era stata sacrificata sull’altare dell’integrazione nella fraternità cristiana. Non così pensava Sabino Arana, che nel suo *El Partido Carlista y los Fueros Vasko-Nabarro* (1897) spiegava che per essere riconosciuti come cittadini in Bizkaya era necessario: «o ser originario de raza, o ser extranjero que hubiese probado no haber entre sus ascendientes ninguno de casta de moros o judíos». Si basava, a questo proposito, su un’antica legge (Legge XIII, Titolo I del *Fuero de Bizkaya* del 1526), mettendo in luce che con essa si intendeva proteggere la purezza razziale dei *bizkainos* dagli spagnoli «pues sabido es lo difícil que sería hallar un español que no tuviese entre sus antepasados algún moro o algún judío». Proprio su questo punto Arana polemizzava poi con il carlista Echave-Sustaeta y Pedroso secondo il quale le parole *moro* e *judío* erano da intendersi in senso religioso e non razziale. No, replicava Arana, questo vale per la legislazione spagnola, non per quella *bizkayna*, le cui leggi erano ispirate dalla naturale ripugnanza che provavano le famiglie *bizkaynas* a intrecciarsi con quelle estranee, in virtù della coscienza più o meno chiara che avevano della loro razza primitiva e singolarissima o, più probabilmente, per altre ragioni sulle quali, scriveva sempre Arana, non era necessario soffermarsi.

Y de aquí se sigue — continuava — que mientras las palabras *moros* y *judíos* que aparecen en la legislación de España siempre han de entenderse expresivas de profesión religiosa, su presencia en las leyes *bizkaynas*, por el contrario, puede muy bien obedecer al espíritu de raza, y no al religioso.

Continuando nell’interpretazione della stessa antica legge, Arana osservava

96. F. Navarro Villoslada, *Amaya o los vascos en el siglo VIII*, Madrid, Imp. de F. Maroto e Hijos, 1879, 3 voll.

97. J. Juaristi, *op. cit.*, pp. 123 e ss., p. 133.

Cuando los bizkainos la escribieron (en 1526), vieron que era ella el único remedio contra la repetida inmigración de moros y judíos y judaizantes, que perseguidos en España por la Inquisición (que se estableció oficialmente y se organizó a fines del siglo XV) se pasaban a Bizcaya para naturalizarse en ella y así salvarse de la justicia española. Por lo demás, sepa el Sr. Echave-S. y Pedroso que, ya para entonces, otro tanto se había extendido la secta en España, que estuvo a punto de hacerse totalmente judía dicha nación latina y que si el pueblo español dio muchas veces contra las aljamas, fue simplemente por el espíritu de bandidaje, y no por el religioso: las razas árabe y hebrea habíanse ya enlazado con la española e inoculándola el virus anticristiano, y judíos y judaizantes había numerosísimos en la nobleza española, y judíos y judaizantes hasta en el clero y en los mismos conventos.

Per poi ribadire e concludere:

Además: que era ley de raza y no de religión lo demuestra la misma letra de la ley: porque no prohíbe la entrada en el territorio sólo a *moros y judíos*, sino a cualquiera de su *linaje*, fuese biznieto, tataranieta o más remoto descendiente, y sin reparar en si permanecían o no en el error, o si eran buenos o malos conversos<sup>98</sup>.

Se il nazionalismo basco si presentava ai suoi albori fortemente connotato in senso razzista e con marcati tratti antisemiti, non si deve escludere fondamento a quanto ipotizzato da alcuni studiosi e cioè che, da una parte, tale preoccupazione per la purezza del sangue avesse un'origine castigliana e trovasse a sua volta ispirazione proprio nelle vicende del popolo ebraico; dall'altra, che i baschi fossero percepiti, essi stessi, dagli spagnoli come ebrei.

Per quanto concerne il primo aspetto, su di esso ha richiamato l'attenzione J. Caro Baroja, secondo il quale padre Larramendi (1690-1766), nel quale il nazionalismo basco ha visto uno dei suoi precursori più autorevoli, aveva fatto un evidente calco delle idee giudaiche (monoteismo, purezza del sangue, concetto di "popolo eletto")<sup>99</sup>. Mentre Aranzadi ha sostenuto che la purezza del sangue e della razza presente nel nazionalismo basco non ha per paradigma l'antisemitismo, ma l'ebraismo<sup>100</sup>, per poi giudicare il razzismo sabiniano come nient'altro che il prolungamento, l'appro-

98. S. Arana Goiri, *Obras escogidas. Antología política*, San Sebastián, L. Haranburu, 1978, pp. 199-202.

99. J. Caro Baroja, E. Temprano, *Disquisiciones antropológicas*, cit. pp. 353-354.

100. J. Aranzadi, *Milenarismo vasco. Edad de Oro, etnia y nativismo*, Madrid, Taurus, 2000, p. 52 (ed. orig.: Madrid, Taurus, 1982). Con il titolo, *Milenarismo vasco y antisemitismo democrático*, il saggio che apre e dà il nome all'intera raccolta di studi era apparso in "El Viejo topo" nel marzo 1979, pp. 35-52; nell'edizione più recente appare con una *Posdata aclaratoria: "vascos y judíos"* (pp. 49-52).

fondimento e l'esacerbazione del razzismo spagnolo di fondamento religioso<sup>101</sup>, sottolineando le origini castigliane del razzismo basco<sup>102</sup>.

Per quanto riguarda il secondo aspetto, se ne trovano le tracce in un pamphlet della prima metà del XVII secolo, anonimo, ma attribuito al conte di Lemos, dal titolo *Historia del búho gallego, con las demás aues de España*, che attacca i vizcaínos accusandoli di «descender de judíos», un'accusa ripresa e ripetuta in varie pubblicazioni del periodo e successive. Lo segnala, tra gli altri, sempre Aranzadi, che ne trae lo spunto per sostenere che in diversi momenti storici l'antibaschismo spagnolo ha identificato il basco con l'ebreo<sup>103</sup>, per poi considerare non contraddittoria la convivenza di un razzismo basco con un antisemitismo antibasco<sup>104</sup>.

Allo stato, i termini della questione possono essere riassunti nei seguenti termini. Il nazionalismo basco nasce connotato in senso razzista e antisemita. Nel catalanismo la componente razziale appare in un suo ramo derivato, secondario, marginale (Gener) e si rivelerà influente. La profonda differenza tra i due casi non impedisce di scorgere un'analogia e di richiamare un parallelismo. Gener e Arana (per evitare indebite generalizzazioni), attribuiscono agli spagnoli caratteristiche semitiche, considerandoli razzialmente contaminati dall'intreccio con i mori e gli ebrei. Considerano rispettivamente come ariani o comunque razzialmente più puri i catalani e i baschi, alimentando con l'antisemitismo le rispettive costruzioni ideologiche e conseguenti proiezioni politiche. Allo stesso tempo si sa, e alcune prove al riguardo si sono esibite, che catalani e baschi vengono collegati agli ebrei o percepiti come tali da parte della pubblicistica spagnola e spagnolista avversa al nazionalismo catalano e basco<sup>105</sup>. Anche l'anticatalanismo e l'antinazionalismo basco trovano alimento, dunque, nell'antisemitismo. Su questa solo apparentemente contraddittoria pluralità di usi occorrerà riflettere sulla scorta di una più accurata ricognizione della documentazione esistente e soprattutto delle fonti che inesorabilmente si aggiungeranno nel tempo. Ma fin d'ora conviene evitare la semplificazione secondo cui servendo ideologicamente a fronti contrapposti, l'antisemitismo si rivelerebbe in Spagna di scarsa utilità sul piano ideologico, non servendo in definitiva a nessuno. Più certo appare infatti il contrario, e cioè che avendo un ampio spettro di applicazione esso serva alle cause più diverse e persino contrapposte.

101. *Ivi*, p. 468.

102. *Ivi*, p. 476.

103. *Ivi*, p. 50.

104. *Ivi*, p. 52.

105. Senza anticipare quanto si avrà modo di esaminare con maggiore attenzione quando si tratterà del corrispondente periodo, basti tener presente quanto scriveva il dr. Misael Bañuelos nel 1941: «El industrialismo y espíritu comercial de catalanes y vascos se debe a su abundante cantidad de sangre preasiática y judía»; M. Bañuelos, *Antropología actual de los españoles*, Madrid, Editorial Científico Médica, 1941, p. 171.

## 6. Pardo Bazán e le prove di una cristiana

Al ritorno da Parigi, dove ha soggiornato per qualche tempo in occasione dell'Esposizione universale del 1889, Emilia Pardo Bazán pubblica *Una cristiana e La prueba*, che ne è la continuazione. Due romanzi accolti dalla critica, secondo quando ne scrive l'agostiniano F. Blanco García, che ne dà un giudizio lusinghiero per il loro valore apologetico, con silenzioso disdegno<sup>106</sup>. Nella capitale francese la scrittrice ha conosciuto vari intellettuali e artisti, ha intrattenuto con alcuni di loro rapporti e tenuto una conferenza alla Sorbona<sup>107</sup>. Anche se non lascia testimonianze significative al riguardo, è certo che qualcosa abbia captato del clima parigino nei riguardi degli ebrei. Lo dimostra il cenno che fa alla tela del pittore danese Aksel Hansen, *Cristo escarnecido por los judíos* che considera antisemita per gli ebrei che vi sono raffigurati come «caricaturas feroces y sangrientas»<sup>108</sup>. E più ancora nel rivelare l'invidia che prova, paragonandola alla prostrazione spagnola, per le tensioni e i conflitti che percorrono la società e la politica francese, che considera ossigeno vitale. «Les envidio su asunto Dreyfus, les envidio sus nacionalistas, sus militaristas, sus antimilitarista, sus clericales y sus laicos, sus intelectuales y sus *accionistas*»<sup>109</sup>.

In *Una cristiana* il personaggio di Salustio Meléndez Ulceta, l'io nar-

106. F. Blanco García, *La literatura española en el siglo XIX*, Madrid, Sáez de Jubera Hermanos editores, 1903, seconda edizione, tomo 2, cap. XXIX, pp. 550-551. Tra quanti infransero il silenzio della critica coeva, da segnalare A. Waldo Insúa, *Una cristiana*, in *Ecos de mi patria*, La Coruña, Andrés Martínez Editor, 1891, pp. 401-417, che riconosceva l'importanza dell'antisemitismo nello sviluppo tematico dei due romanzi, indicando in esso uno dei problemi tra i più seri della cultura occidentale. E poi la stroncatura di Leopoldo Alas, *Clarín*, *Palique I, II, III*, in "Madrid Cómico", 20, 27 settembre e 25 ottobre 1890. Le recensioni sono riproposte in L. Alas, *Obra olvidada. Artículos de crítica*, Madrid, Ediciones Júcar, 1973, pp. 82-95. Nel primo dei tre articoli, *Clarín* annota causticamente che un autore cattolico può essere naturalista, ma che deve far vedere ciò che ha di cattolico e ciò che ha di naturalista, mentre in «doña Emilia se ve lo naturalista, pero no se ve lo católico» (p. 84). Nell'ultimo, dopo aver ricordato che secondo Renan quando la religione si fa nazionale inizia a corrompersi, scrive che a questa tendenza ubbidisce anche il «*nacionalismo* religioso que doña Emilia entiende acaso mejor que la religión misma; como también entiende mejor el culto que el espíritu cristiano» (p. 93). Sull'atteggiamento della scrittrice in materia religiosa, si veda il recente M.R. Saurín de la Iglesia, *Modernización religiosa y cuestión social en Emilia Pardo Bazán*, in A. Botti e R. Cerrato (eds.), *Il modernismo tra cristianità e secolarizzazione*, Urbino, QuattroVenti, 2000, pp. 443-462.

107. Tra gli altri, Mallarmé, Hérédia, Bourget, Barrès, Edmond de Goncourt, Huysmans, Rod, Maupassant, Alexis. Sul soggiorno parigino, cfr. E. Pardo Bazán, *Al pié de la torre Eiffel (Crónicas de la exposición)*, Madrid, La España Editorial, 1889.

108. E. Pardo Bazán, *Cuarenta días en la Exposición*, Madrid, Renacimiento, [1890], p. 205.

109. *Ivi*, p. 282. È appena il caso di ricordare che *accionistas* sta per militanti dell'Action française.

rante anche del successivo romanzo, riflette sulle proprie origini. È nato a Pontevedra in Galizia, sua madre, Benigna, è originaria del porticciolo di Marín e si chiama Cardoso di secondo cognome. È quindi israelita d'origine. Quando ha circa dieci anni, Salustio scopre che i progenitori della nonna materna sono ebrei. Chiede lumi alla madre che gli risponde adirata di non ripetere mai più la domanda. Capisce che «eso de la casta de judíos era mancha». Una macchia. Un compagno di scuola a Pontevedra, infatti, lo canzona dicendogli «¡Cardoso, Cardoso, judío tramposo!». Riflette sulla propria evoluzione di fronte al problema religioso e arriva alla conclusione di credere di essere nato razionalista<sup>110</sup>. Poco più avanti negli anni, quando stringe rapporti d'amicizia con un bibliofilo erudito di storia locale, don Wenceslao Viñal, non si trattiene dal chiedere conferma circa la presenza in Marín di famiglie di origine ebraica, tra le quali la famiglia Cardoso. La risposta è affermativa non solo circa l'origine, ma anche sul fatto che ancora esse seguirebbero il rito mosaico. Don Wenceslao gli parla di un tal Juan Manuel Cardoso Muiño, colpito dall'Inquisizione come giudaizzante, che oltretutto era «leproso y gafo»<sup>111</sup>. Nel momento di lasciare la provincia gallega per frequentare a Madrid gli studi superiori di ingegneria, torna a riflettere per allontanare dalla propria mente l'idea che gli ebrei possano ancora essere ripugnanti.

No cabía duda — è il punto d'arrivo della riflessione — la sangre de cristiano viejo que giraba por mis venas era la que se estremecía de horror al tener que mezclarse con gotas de sangre israelita. Extraña cosa, pensaba yo, que lo más íntimo de nuestro ser resista a la voluntad y a los dictados del entendimiento, y que exista en nosotros, a despecho de nosotros, un fondo autónomo, instintivo, donde reina la tradición y triunfa el pasado<sup>112</sup>.

A questo punto la scrittrice, sempre attraverso Salustio, presenta lo zio di questi, Felipe, il poco più che quarantenne fratello della madre, che possiede, evidenti, i tratti della razza ebraica. «No se parecía ciertamente a las imágenes de Cristo, sino a otro tipo semítico, el de los judíos carnales, que en pinturas y esculturas de escenas de la Pasión corresponde a los escribas, fariseos y doctores de la ley». Ricorda di aver visto tipi fisici simili ritratti nelle tele di Rubens,

en aquellos judíos fuertes, sanguíneos, de corva nariz, de labios glotones y sensuales, de mirada suspicaz y dura, de perfil de ave de rapiña. Algunos, exage-

110. E. Pardo Bazán, *Una cristiana*, in *Obras completas*, Madrid, Aguilar, vol. I, 1947, pp. 627-724, p. 639. Ringrazio María Rosa Saurín per avermi messo sulle piste di Pardo Bazán e per l'attentissima lettura di queste pagine.

111. *Ivi*, p. 640.

112. *Ivi*, pp. 640-641.

rados por el craso pincel del insigne artista flamenco, eran caricaturas de mi tío, pero caricaturas muy fieles. La barba rojiza, el pelo crespo, acababan de hacer de mi tío un sayón de los Pasos. Y era evidente: la cara de deícida del hermano de mi madre fue lo que me infundió desde la niñez aquella repulsión airada, fría, invencible, cual la que inspira el reptil que no infiere ningún daño: repulsión que no pudieron desarraigar ni mis ideas racionalistas, y mi positivismo científico, ni la protección y amparo que debí a tan aborrecido ser<sup>113</sup>.

Per trovare conforto, per allontanare da sé l'idea di appartenere alla razza ebraica, paragona la propria pulizia personale alla sporcizia dello zio, le cui «uñaas no vestían de claro, y cubría sus dientes un velo verdoso»<sup>114</sup>. Non diverse dagli stereotipi fisici, erano le altre caratteristiche del congiunto: senza scrupoli e senza ideali, avvocato che non esercitava la professione e purtuttavia dalla condizione economica ingiustificatamente prospera, misteriosamente arricchitosi con azioni il cui valore si era quadruplicato, politico dai loschi affari immobiliari. Si diceva di lui che era «muy largo», molto lungo, (cioè furbo, che vedeva lontano) e il nipote (Salustio) commenta che a lui tale furbizia appariva come «otra signal de hebraísmo, apreciación en la que acaso pequé de injusto, porque hartos caciques de mi tierra, de purísima raza ariana, no son más cortos». Non mancano, come si vede, sensi di colpa per i pensieri così malevoli nei riguardi di uno zio che, proprio perché ritenuto avaro, acquisiva meriti maggiori per il fatto di pagargli gli studi e di riversare sul nipote cortesie e gentilezze<sup>115</sup>. Proprio al nipote, lo zio Felipe annunciava l'imminente matrimonio con Carmiña Aldao di Pontevedra, conosciuta in casa della sorella, cioè della madre di Salustio<sup>116</sup>. Madre che nutriva sentimenti di ostilità contro il fratello, a cui rimproverava di aver manipolato a suo vantaggio l'eredità paterna. E che era anche contraria al matrimonio, perché temeva che il fratello non avrebbe, poi, più mantenuto Salustio agli studi. Senza seguire con dovizia di particolari la *fabula* del romanzo, basterà di seguito sottolineare gli aspetti, snodi e passaggi che più interessano ai fini della nostra ricerca. Tranquillizzata per lettera la madre sulle conseguenze del matrimonio, Salustio va a trovare lo zio, e quando questi gli porge la banconota che dovrà servirgli per il viaggio in Galizia in occasione delle nozze, osserva: «Nunca le vi desprenderse de una peseta sin percibir el esfuerzo y la angustia interior del ánimo, la despedida llena de nostalgia que daba a sus monises». Salustio osserva lo zio con «la perspicacia cruel de la repulsión», lo definisce come «un avariento frustrado», la cui inclinazione è mitigata dall'appetito di benessere proprio della modernità. «Pero bajo el hombre de

113. *Ivi*, p. 641.

114. *Ibidem*.

115. *Ivi*, p. 642.

116. *Ivi*, p. 643.

nuestra época, que sabe adquirir para gozar, yo veía al hebreo de la Edad Media, de ávidos y ganchudos dedos, ahorrador hasta la demencia»<sup>117</sup>. Raggiunta la Galizia, Salustio parla con la madre, trovando modo di pensare che «Sin duda por transmisión hereditaria de la rama israelita, la concepción religiosa más arraigada en mi madre era la de un Dios airado, rencoroso e implacable». Un Dio che, secondo la madre, non avrebbe mancato di castigare lo zio: «Ya verás como Dios castiga a tu tío Felipe sin palo ni piedra, ya lo verás. Deja correr el tiempo. No se escapa»<sup>118</sup>. Quando Salustio si reca a fare conoscenza della futura sposa di suo zio, strada facendo, s'imbatte in un frate francescano, con il quale familiarizza. Si chiama Silvestre Moreno, è anch'egli diretto verso la casa della futura sposa e quando vi giunge è accolto con manifestazioni di giubilo. In quel luogo Salustio trascorre alcuni giorni. Conosce e finisce per provare una certa attrazione per Carmiña, allo stesso tempo in cui non riesce a farsi una ragione sui reali motivi che la spingono a sposare lo zio. Un piccolo episodio merita di essere segnalato. Quando, una sera, entra in casa un pipistrello, Serafín, il seminarista che trascorre anch'egli alcuni giorni nella dimora, riesce a catturarlo e, inchiodatolo a una finestra, sta per dargli fuoco, Carmiña esclama: «¡Serafín, deja al pobre animal! Matarlo, bueno; pero atormentarlo, no... ¡No seas judfo!»<sup>119</sup>. A mano a mano che si avvicina il giorno della cerimonia, Salustio scopre che Carmiña è fredda e formale con il promesso sposo e che si confida di nascosto con il frate. Spiando una conversazione tra i due, scopre che Carmiña vorrebbe che suo padre si sposasse con Candidiña, la giovane domestica, per la quale stravede, regolarizzando la sua situazione e mettendo così fine a quello che considera uno scandalo. Lascia intendere di aver preso a sua volta la decisione di prendere marito per allontanarsi da tale incresciosa situazione. Il frate le chiede, a questo punto, se prova ripugnanza per Felipe. Carmiña è titubante. Risponde che Felipe ha la faccia da ebreo e che le è costato molto abituarsi a una faccia così. Di qui la titubanza nel rispondere<sup>120</sup>. Il frate la consiglia di pensarci bene e di recedere dal proposito. «¿Sabes lo que es un esposo para la mujer cristiana?» le chiede<sup>121</sup>. Gli avvenimenti successivi rivelano che Carmiña lo sa, da cui il titolo del romanzo.

Dopo il banchetto nuziale, Salustio parla con p. Moreno e insiste perché il matrimonio, non ancora consumato, sia annullato. Ma il frate non lo segue nel ragionamento, dicendosi convinto che la Provvidenza può risolvere i casi più disperati. Qualche ora dopo, Salustio si trova a spiare dal-

117. *Ivi*, p. 649.

118. *Ivi*, p. 654.

119. *Ivi*, p. 680.

120. *Ivi*, p. 686.

121. *Ivi*, p. 687.

l'esterno la camera da letto nuziale e a guardare la sposa mentre si sveste, fin tanto che

Sobre el marco de la ventana se dibujó la silueta del deicida, y vi brillar su blanca pechera. Las bujías alumbraban de lleno su cara, más repulsiva que nunca; su barba de cobre, sus ojos impíos que yo me sentía capaz de arrancar...<sup>122</sup>

Terminate le vacanze, il giovane torna a Madrid. Lo zio lo va a prendere alla stazione e Salustio scopre con sorpresa e qualche timore che anziché andare nel solito pensionato, alloggerà d'ora in avanti presso la dimora dei novelli sposi. Una decisione che il giovane attribuisce all'avarizia dello zio. Nelle settimane successive, Salustio, che, come si sarà capito, è profondamente innamorato di Carmiña, ne osserva il comportamento, la freddezza nei riguardi del marito e mette meglio a fuoco la natura dei sentimenti che entrambi provano nei riguardi di Felipe.

No era odio lo que sentíamos hacia él su mujer y yo. El odio puede convertirse en amistad, hasta en amor; como nace de causas positivas, otras causas positivas lo anulan; pero la repugnación misteriosa, la sublevación de las profundidades de nuestro ser, ésa no acaba, ni se extirpa, ni se transforma; contra la sinrazón no hay raciocinio, ni lógica contra el instinto, el cual obra en nosotros como la Naturaleza, intuitivamente, en virtud de leyes cuya esencia es y será para nosotros, por los siglos de los siglos, indescifrable arcano<sup>123</sup>.

Una lettera della madre informa Salustio che il padre di Carmiña si è sposato segretamente con Candidiña, la giovanissima domestica. Da altra fonte ne viene a conoscenza anche Felipe che ne trae motivo per fare una scenata alla moglie, ovviamente per ragioni di eredità. Siamo alle ultime battute del romanzo che termina con Salustio che delira preda di un attacco febbrile e Carmiña che lo assiste con premura.

Nella seconda parte, dal titolo *La prueba*, la coppia formata da Carmiña e Felipe resta inizialmente sullo sfondo. Vi si ritrova un Salustio convalescente, ma ancora in preda a febbri amorose che alterna con un nuovo fervore politico. Frequenta, infatti, la casa di un famoso esponente repubblicano del quale condivide le idee. Ma ben presto il filo interrotto nella prima parte viene ripreso dalla scrittrice che mostra un Salustio intento, non senza qualche dose di ossessione, a spiare e anatomizzare il comportamento e l'animo dei due. Scopre che iniziano a dormire in stanze separate e che da quel momento in poi, Carmiña sembra rifiorire. Salustio condivide frequenti momenti con lei. Entrano in confidenze, ma non trova il coraggio di dichiarare il proprio amore. Le confessa invece di aver capito la situazione di sof-

122. *Ivi*, p. 703.

123. *Ivi*, p. 716.



ferenza che sta vivendo con il marito. Una rivelazione che sortisce l'effetto di sospingere la giovane a riavvicinarsi al marito. Il quale, qualche tempo dopo, per ragioni che Salustio non riesce a individuare, ricambia con un desueto entusiasmo amoroso. Preso dallo sconforto, Salustio non tarda a rivelare a Carmiña i propri sentimenti, ricevendo in risposta un netto rifiuto e allo stesso tempo, in un frangente del burrascoso e tirato colloquio, anche un sorriso che Salustio interpreta a suo favore. In seguito a un colloquio altrettanto burrascoso con il p. Moreno, riapparso ammalato e in procinto di essere sottoposto a intervento chirurgico, Salustio abbandona la casa degli zii. Tornato in Galizia, dove qualche tempo dopo si trovano a soggiornare anche gli zii, Salustio si avvede del deperimento fisico di Felipe. È il preavviso della malattia che lo condurrà alla morte. Prima che essa si manifesti in tutta la sua gravità, vari episodi della narrazione tornano a mettere l'accento sulle origini e la condizione di Felipe. In seguito ad una polemica e ad una rissa per ragioni politiche, nella quale resta coinvolto anche Salustio, schierato in questa circostanza con lo zio, il giornale dei loro avversari attacca violentemente Felipe. Il nipote ne parla in questi termini:

se hacía la descripción física de mi tío, relacionada con su origen judaico; se hablaba de los judaizantes castigados por la Inquisición, sobre todo del azotado Manuel Cardoso Muíño; se daba vaya a los “aristócratas” que mezclaban su sangre con una sangre tan impura, y se establecía cierto paralelo entre la procedencia y las mañas de don Felipe, el cual, no pudiendo prestar a usura como sus abuelos, se dedicaba a chupar la sangre de la provincia<sup>124</sup>.

Proprio l'attacco del giornale offre lo spunto a Salustio per chiedersi se Carmiña sia a conoscenza della condizione del marito. Le mostra allora l'articolo, interpretando le sue reazioni come una duplice conferma: da una parte che la donna ne era all'oscuro, dall'altra che nello svelamento trovi finalmente spiegazione per l'istintiva ripugnanza nutrita nei confronti del coniuge<sup>125</sup>. Quando, poco dopo, la madre di Salustio, con gli occhi dilatati dall'orrore, comunica al figlio che lo zio è affetto dal male di San Lazzaro, cioè la lebbra<sup>126</sup>, è come se il cerchio si chiudesse. Benigna aggiunge che anche la nonna, di cui Felipe è il ritratto, è morta di lebbra e che si tratta della conferma che Dio è giusto<sup>127</sup>. Con tutto ciò la madre vuole che sia mantenuto il più stretto riserbo sulla natura della malattia e alle rimostranze del figlio, esclama: «¿No te parece vergüenza ser de familia de judíos y de lazarados?»<sup>128</sup>. La spiegazione della madre è che «Quien sacó

124. *Ivi*, p. 796.

125. *Ivi*, p. 797.

126. *Ivi*, p. 798.

127. *Ibidem*.

128. *Ivi*, p. 799.

aquí cara de judío es tu tío Felipe, y a él es a quien se le ha transmitido el mal»<sup>129</sup>. Salustio si ritrova a osservare lo zio

con ardiente curiosidad, sufriendo esa fascinación que ejerce sobre nosotros lo repulsivo y lo horrible, lo que plantea el enigma del dolor y la miseria humana. Quería leer en su fisonomía descolorida y como infectada; en su cuello, sembrado de rojas flictenas, el secreto de la incurable enfermedad, transmitida de padres a hijos; mejor dicho, de abuelos a nietos, disuelta en las gotas de sangre judía que corrían por las venas de nuestra raza<sup>130</sup>.

Inizialmente Salustio stenta a prendere per buona la spiegazione della madre, ma in un successivo colloquio con il p. Moreno, mostra di averla fatta propria allorquando gli dice «en nuestra familia esa enfermedad es hereditaria; salta una generación, y se presenta cuando menos la esperamos. Hay en nosotros sangre israelita y ese legado cruel»<sup>131</sup>. E quando, a distanza di poche settimane torna a vedere lo zio, non può che dar ragione alla madre esclamando «¡Era el mal sagrado y pavoroso de la Biblia, que al cabo de tantos siglos caía nuevamente sobre la raza de Israel!...»<sup>132</sup>.

Nella stessa occasione trova Carmiña trasformata, come se la bontà mostrata nell'assistere premurosamente il marito, l'avesse fatta rifiorire.

Lo zio peggiora e Salustio si offre di aiutare senza secondi fini la zia nell'assistenza all'infermo. Carmiña ringrazia e rivela di essersi sposata senza amore, di essersi successivamente allontanata dal marito per il quale nutre ora sentimenti mai provati prima. Crede, in definitiva, di essere giunta ad amarlo in virtù della prova, da cui il titolo della seconda parte del romanzo, a cui Dio l'avrebbe sottoposta. Di qui all'epilogo il passo è breve.

Il finale vede l'amico, Luis Portal, fare visita a Salustio, che gli legge la storia fin qui riassunta ricevendo l'invito di eliminare le parti relative alle caratteristiche della malattia dello zio, dal momento che «al público no le gustan esas descripciones brutalmente naturalistas, y cuanto más a lo vivo las dibujes, más antipáticas le serán»<sup>133</sup>. L'autrice considera dunque necessarie le descrizioni della lebbra con tutti i connessi. Nell'economia del racconto non si tratta di qualcosa di accessorio. Dopo aver letto quanto ha scritto e ascoltato i commenti dell'amico, Salustio gli racconta come è andata a finire. E cioè che prima di spirare, lo zio ha voluto vederlo per confessargli l'imbroglio perpetrato a danno della sorella e suo, sull'eredità dei propri genitori, chiedere perdono a entrambi e comunicargli di avergli lasciato gran parte dei suoi averi.

129. *Ivi*, p. 800.

130. *Ivi*, p. 801.

131. *Ivi*, p. 805.

132. *Ivi*, p. 811.

133. *Ivi*, p. 825.

I due romanzi, o meglio sarebbe dire le due parti dello stesso romanzo, si prestano a varie letture. La prima, seccamente apologetica, è quella di vedere in Carmiña il modello femminile della perfetta cristiana, fedele alla concezione cattolica del matrimonio (ovviamente, quale la intende Pardo Bazán), in virtù della quale affronta la prova più dura. La Provvidenza, secondo quanto auspicato dal p. Moreno, non mancherà di mettere Salustio nella condizione di realizzare il suo sogno d'amore. Secondo questa interpretazione i riferimenti alle origini ebraiche di alcuni dei protagonisti e i sentimenti di ostilità antiebraica che qua e là compaiono, sarebbero essenziali e marginali, tutt'al più un tributo pagato alla moda del tempo e alla modernità che supponeva per la scrittrice introdurre elementi in voga nella cultura europea del tempo, francese in particolare. Sempre in questa ottica Carmiña darebbe eroica testimonianza di amore cristiano, anche perché capace di superare il pregiudizio razziale.

La seconda, più problematica, è quella di sottolineare il confronto e contrasto che il romanzo propone, anche esplicitamente in alcuni momenti<sup>134</sup>, tra il modello che Carmiña incarna e alcune altre figure femminili, presentate o percepite come modelli di donne emancipate e moderne<sup>135</sup>. Quasi che l'autrice volesse mettere in luce le problematiche inerenti l'esistenza in contemporanea di modelli in una fase di cambiamento e transizione verso il nuovo secolo. Ma si tratta di una interpretazione poco convincente, dal momento che il romanzo tutt'al più echeggia le battaglie emancipazioniste, di cui offre una visione saldamente ancorata alla tradizione e al punto di vista maschile.

Qualunque fossero le intenzioni della scrittrice, ciò che più contano sono i risultati. E, nel presente contesto, ovviamente, non quelli sul piano letterario e artistico<sup>136</sup>, ma soltanto sul piano ideologico. Da questo punto

134. Si pensi alle riflessioni dell'amico di Salustio, Luis Portal, in *La cristiana* (pp. 704-706). O a come vengono ritratte le giovani Barrientos in *La prueba* (pp. 744-745), o la figlia del pastore protestante inglese (pp. 759-762).

135. C. Bravo-Villasante, *Vida y obra de Emilia Pardo Bazán*, Madrid, Editorial Magisterio Español, 1973, pp. 185-187, che pone al centro dei due romanzi i diversi tipi femminili e neppure s'avvede della presenza del tema antisemita.

136. Offre una ricognizione sulle posizioni della critica di fronte ai due romanzi, M. López-Sanz, *En torno a la segunda manera de Pardo Bazán: Una cristiana y La prueba*, in "Hispanofilía", 1978, n. 63, pp. 67-78, poi ripreso in Id., *Naturalismo y espiritualismo en la novelística de Galdós y Pardo Bazán*, Madrid, Editorial Pliegos, 1985, pp. 173-186. Lo studioso vede nei due romanzi l'avvio della seconda e ultima stagione della scrittrice, nella quale si produrrebbe «el consorcio entre el naturalismo como elemento formal y el espiritualismo como base ideológica de su arte» (p. 176). Di più. Vi trova quale tratto dominante un umanesimo vitale e sanamente moderno, che lo porta a sottolineare quanto non rilevato in precedenza dalla critica e cioè che nei due romanzi «el ideal cristiano y los ideales modernos terminan concertándose en la sugerida unión de Carmen, 'el modelo de la mujer cristiana', y del racionalista Salustio, mezcla de cristiano y judío» (pp. 181-182).

di vista, l'esito provvidenziale della storia, che sembra dar ragione al p. Moreno e a Carmiña, non può occultare che chi sa come stanno le cose, chi prevede quanto accadrà e chi ha veramente ragione su tutto, dall'inizio alla fine, è la madre di Salustio, Benigna. Essere discendenti di ebrei è socialmente riprovevole. Meglio occultare le proprie origini. L'esserlo è questione di sangue e si trasmette ereditariamente come l'orribile malattia alla quale gli ebrei vengono associati e ai quali si attribuisce la sua propagazione. Gli esiti degli incroci di sangue sono come quelli della lotteria. Si può essere fortunati (Salustio e sua madre). O non esserlo (Felipe e la sua)<sup>137</sup>. In questo caso il sangue contaminato fa riemergere le caratteristiche proprie della razza, sia dal punto di vista del tipo fisico e persino nelle patologie, psichiche e morali.

Salustio odia la parte ebrea di sé. Il suo personaggio configura una variante dell'odio di sé ebraico<sup>138</sup>. Si stenta a credere che con ciò Pardo Bazán intendesse semplicemente rappresentare i sentimenti di ostilità antiebraica diffusi in Galizia e fare esclusiva opera di rappresentazione della realtà. Verrebbe anzi da pensare che la vera *prova* non sia quella a cui è sottoposta Carmiña, ma che ciò che si intende *provare*, cioè dimostrare, sia la falsità del pregiudizio antiebraico in quanto tale<sup>139</sup>. Cioè che non sia un pregiudizio, ma la realtà nuda e cruda. Anche rispetto alla lebbra, la scrittrice non faceva altro che adagiarsi sull'opinione indubbiamente reale, cioè diffusa, che attribuiva agli ebrei la diffusione della lebbra e l'esistenza nella Spagna, e concretamente nella Galizia del tempo, di focolai della malattia. Ne aveva già scritto, ad esempio, oltre mezzo secolo prima, proprio in riferimento alla regione, ma senza riferimenti agli ebrei, George Borrow della sua *Biblia en España*<sup>140</sup>. Come rivelano la *Real Orden* del 7 gennaio 1878, la Circolare del 5 marzo 1887, ampliata dalla Circolare della Direzione Generale della Sanità del 14 marzo 1887, nella Spagna della tre

137. Poco importa, infatti, che, come è stato osservato, la scrittrice si ispiri alle teorie di Prosper Lucas su «l'heredité en retour», già utilizzate da Zola nel ciclo del Rougon-Macquart. Cfr. A. Doménech Montagut, *Medicina y enfermedad en las novelas de Emilia Pardo Bazán*, Valencia, Centro Francisco Tomás y Valiente-Uned Alzira, 2000, p. 141. Il determinismo con cui caratteristiche fisiche e patologie si trasmettono nulla toglie, infatti, all'assoluta casualità con cui l'"eredità" viene accolta da chi la riceve.

138. Su ebraismo e odio di sé, cfr. A. Cavaglian, *La filosofia del pressappoco. Weininger, sesso, carattere e la cultura politica del Novecento*, Napoli, L'ancora, 2001, pp. 47-72, oltre che per le acute considerazioni, anche per la bibliografia di riferimento.

139. Ha studiato Pardo Bazán dal punto di vista dell'antisemitismo J. Brian Dendle, *The Racial Theories of Emilia Pardo Bazán*, in "Hispanic Review", 1970, n. 38, pp. 17-31, che ha messo in luce l'influenza delle dottrine sociali e scientifiche del tempo, attribuendo alla scrittrice un virulento antisemitismo e un determinismo superiore a quello di Zola. Dello stesso studioso, cfr. *The Spanish Novel of Religious Thesis 1876-1936*, Princeton, Princeton University, 1968, pp. 44-46 e 136-138.

140. G. Borrow, *La Biblia en España*, Madrid, Alianza, 1983, pp. 315-316.

quarti del XIX secolo la lebbra preoccupava le autorità sanitarie. I focolai più rilevanti della malattia erano ubicati nel Levante e, sia pure in misura minore, proprio in Galizia. Secondo le statistiche dell'epoca, poi, delle quattro province della regione, era proprio quella di Pontevedra la più colpita, con 135 casi registrati nel 1878, che sarebbero diventati 27 nel 1904, per poi tornare a salire a 79 nel 1914<sup>141</sup>. Che la lebbra, inoltre, fosse da mettere in relazione con gli ebrei doveva essere opinione alquanto diffusa nella Spagna di fine Ottocento se, ancora nel 1916, l'Enciclopedia Espasa-Calpe, al lemma corrispondente, dopo aver affermato che dalle fonti antiche si deduce che la malattia era originaria dell'Egitto, recita che «los hebreos fueron quizás el pueblo antiguo que dió un mayor contingente de leprosos»<sup>142</sup>. Prosegue riconoscendo che prima di giungere in Egitto gli ebrei non conoscevano la lebbra, anche se riporta la testimonianza di Manethon, secondo il quale erano stati proprio gli ebrei a introdurla nel paese. Poi continua: «Aunque no se pueda afirmar, pues, que la lepra sea de procedencia hebrea, es un hecho indubitado que los israelitas la sufrieron durante toda su historia a partir del momento en que se pusieron en contacto con los egipcios, y que a su dispersión por todo el mundo en los tiempos de Vespasiano y Tito, se debió muy principalmente la difusión del mal por la Europa civilizada»<sup>143</sup>. Un considerevole numero di citazioni veterotestamentarie rafforzavano il convincimento della particolare diffusione della malattia presso gli ebrei. Ancora nel 1923 uno specialista in materia, il dottor Sampelayo scriveva che

constituye Galicia, en sus cuatro provincias, el foco más caracterizado de lepra autóctona, y los antecedentes históricos explican muy bien esta particularidad. Los orígenes de la lepra gallega son, como los de España entera, sin duda alguna, debidos a los fenicios y hebreos, y aun cuando los primeros habitantes de que se tiene noticia en Galicia son celtas y la raza gallega conserva en sus nombre, en sus hombres, y aun en su idioma, la característica de aquel pueblo, tienen en la lepra gallega una positiva influencia las expediciones fenicias a nuestra península<sup>144</sup>.

141. J. Hernández Sampelayo, S. De Buen, *La lepra y el problema de la lepra en España*, Madrid, Calpe, 1923, p. 19.

142. *Enciclopedia Espasa-Calpe*, t. XXX, 1916, p. 97.

143. *Ibidem*.

144. J. Hernández Sampelayo, S. De Buen, *op. cit.*, p. 10. Poi però parla solo dei fenici e del loro insediamento, lasciando senza seguito il precedente riferimento agli ebrei. Verso la fine del paragrafo, in carattere più piccolo, segnala l'influenza dell'emigrazione per poi concludere «que la lepra tiene en España dos orígenes: autóctono o histórico (derivado de los primeros pobladores), y externo, derivado de la emigración, principalmente americana». La prima sarebbe per lo più ereditaria, mentre alla seconda fa risalire la propagazione della malattia per contagio (pp. 11-12). Altre fonti per lo studio della diffusione della lebbra in Spagna e nella regione sono: Sadí de Buen, *Estudios sobre la lepra en España*, Madrid, Nicolás Moya, 1918 (“Boletín del Instituto Nacional de Higiene de

## 7. Drumont e i suoi epigoni al di là dei Pirenei

Sul ruolo di Édouard Drumont nella trasformazione dell'antisemitismo in militanza politica e lo straordinario successo della sua opera più celebre, sarebbe pleonastico insistere<sup>145</sup>. Sulla sua fortuna e influenza nel paese iberico, invece, manca finora una sia pur minima ricognizione storiografica. Prima di abbozzarne i principali snodi, è bene ricordare l'ammirazione espressa dall'autore de *La France juive* per la soluzione spagnola della questione ebraica, allorquando aveva ricordato che la Spagna, occupata dai mori grazie agli ebrei, si era «très légitimement défendue» con l'Inquisizione, conservando per questo la propria originalità come nazione e quel carattere di fiera indipendenza che le aveva permesso, dopo aver sconfitto Napoleone, di primeggiare, sul problema delle isole Caroline, sulla Germania, davanti alla quale i francesi, di contro, tremavano<sup>146</sup>.

Alfonso XIII», dicembre 1917); J. Vaamonte Fernández, *Contribución al estudio de la lepra en Galicia*, Madrid, Publicaciones de la Escuela Nacional de Sanidad, 1932; V. Goyanes Cedrón, *La lepra en Galicia*, in "Investigación y progreso", 1934, n. 1, pp. 15-19, dove si insiste sul ritorno degli emigranti come causa della diffusione della malattia nella regione; F. Contreras Dueñas, R. Miquel y Suárez Inclán, *Historia de la lepra en España*, Madrid, Gráficas Hergon, 1973; F. Contreras Dueñas, *La lepra en la literatura*, Madrid, Sociedad Española de Medicos Escritores, 1977; mentre sulla storia degli ebrei nella regione, cfr. J.R. Onega, *Los judíos en el Reino de Galicia*, Madrid, Editora Nacional, 1981. Il libro, che è basato tutto su altri libri e pochi documenti, parte dalle leggende sugli ebrei quali primi abitanti della Galizia e segue per alcune pagine Benito Vicetto, *Historia de Galicia*, Ferrol, Nicasio Taxonera, 1866-1873, 7 voll., definito come precursore del nazionalismo gallego (p. 23). Accredita, sia pure moderatamente e con i dubbi del caso, che furono ebrei i mediatori tra gallegghi e arabi al momento della conquista da parte di quest'ultimi, che almeno per una parte della Galizia giunse nel 716 (pp. 139-141). In altra parte avanza l'ipotesi che «A los judios tal vez les interesaba un reino independiente y separado de los demás peninsulares, por razones de seguridad» (p. 163). Insomma: sarebbero gli ebrei ad alimentare il vento indipendentista che si percepisce in Galizia nel periodo medievale (la parola "indipendentista" è dell'autore, p. 162). Sul Niño de la Guardia, cfr. le pp. 393-395 (pretesto per parlare dei flussi migratori ebraici in Galizia dove fino al 1562 non c'è l'Inquisizione che inizia a funzionare nel 1575). Il senso generale è che gli ebrei furono trattati complessivamente meglio che nel resto della penisola in Galizia e che hanno lasciato una traccia più forte che altrove: una considerazione che serve probabilmente all'autore per mitigare il mito celtico o l'influenza celtica sulla regione. Su Borrow e l'ebreo di Vigo, pp. 525-527, dove l'incontro viene giudicato verosimile, dal momento che i porti della regione attraevano i mercanti ebrei.

145. E. Drumont, *La France juive. Essai d'histoire contemporaine*, Paris, C. Marpon & E. Flammarion, 1886, 2 voll., di cui si utilizza nel presente contesto la diciottesima edizione. Sullo straordinario successo che il libro ebbe in Francia, cfr. M. Winock, *Nationalisme, antisémitisme et fascisme en France*, Paris, Éditions de Seuil, 1990.

146. E. Drumont, *La France Juive devant l'opinion*, Paris, C. Marpon & E. Flammarion, 1886, p. 26.

*La France juive* era favorevolmente recensita su “La Cruz”<sup>147</sup>. L’edizione sintetica e popolare dell’opera, era tradotta e pubblicata, con censura ecclesiastica, in versione castigliana nel 1889, sulla base della nona edizione francese, dal presbitero catalano Rafael Pijoan, che nel breve prologo scriveva che le lezioni provenienti dal libro potevano servire alle altre nazioni. In particolare ai nostri giorni «en que este pueblo maldecido por Dios parece que se ha propuesto subyugarlo todo». Ricordati i dati numerici della presenza ebraica a Berlino, in Francia e in Austria, affermava che di fronte alla nuova invasione, protestanti e cattolici si univano per respingerla<sup>148</sup>. Passava poi alla situazione italiana, che descriveva come grave, per la minaccia rappresentata dall’espansione ebraica nei posti chiave. Per poi concludere: «¿Y qué hubiera sido también de nuestra España si la fe de nuestros mayores no les hubiera arrojado de este noble suelo en el que solo debía estar enarbolado el estandarte de nuestra religión sacrosanta?»<sup>149</sup>.

Chi rimase folgorato dall’opera del francese, fu Pelegrín Casabó y Pagés che, dopo aver tradotto e pubblicato due anni prima con censura ecclesiastica *El fin de un mundo. Estudio psicológico-social* di Drumont<sup>150</sup>, nel 1891 scriveva in tutta fretta e pubblicava *La España judía*<sup>151</sup>. Casabó presentava sommessamente il proprio lavoro come degli appunti privi di originalità, che erano «un extracto, hasta un plagio» delle opere del «intrépido francés M. Eduardo Drumont». Il fine, proseguiva, era quello di mettere in allerta le classi più umili sui pericoli del giudaismo, per portare magari un solo soldato in più a così *santa cruzada*<sup>152</sup>. Se questo era l’obiettivo minimo, quello massimo auspicato era di contribuire con le proprie deboli forze alla creazione di una Federazione cattolica universale contro l’Alleanza Israelita Universale<sup>153</sup>. Insomma: Casabó sentiva e poneva il problema di una organizzazione antisemita.

Nel prologo l’autore si riferiva all’enorme importanza della questione sociale che avvolgeva l’esistenza della razza ebraica. Nell’introduzione

147. *Peligros de la influencia de los judíos en Europa*, in “La Cruz”, 1886, t. 2, pp. 695-706; riproposta in I. González, *El retorno de los judíos*, cit., pp. 289-298.

148. E. Drumont, *La Francia Judía*, Barcelona, Imprenta y Librería de la Inmaculada Concepción, 1889, pp. V-VI.

149. *Ivi*, p. VI.

150. E. Drumont, *El fin de un mundo. Estudio psicológico-social*, Barcelona, Imp. y Librería de la Inmaculada Concepción, 1889.

151. P. Casabó y Pagés, *La España judía: apuntes para la verdadera historia de los judíos en España*, Barcelona, Estab. Tip. de Francisco Bertrán, 1891. Vi dedica qualche rapidissimo cenno, come “servil imitador” di Drumont, J. Caro Baroja, *op. cit.*, vol. III, p. 213, mentre riproduce alcuni passi I. González García, *La cuestión judía y los orígenes del sionismo*, cit., pp. 420-430.

152. P. Casabó y Pagés, *op. cit.*, p. 34.

153. *Ivi*, p. 35.

prendeva le mosse dalla leggenda dell'ebreo errante, che riassumeva riprendendola da un imprecisato poeta tedesco. Vi aggiungeva la storia di Caino per sostenere che entrambe erano l'esatta e conclusa allegoria del destino del popolo ebraico. Quello di sopravvivere per volontà di Dio e testimoniare perennemente la gravità del crimine perpetrato: il deicidio<sup>154</sup>. Sull'ebreo, anzi, pesava la vendetta di Dio fino agli ultimi tempi del mondo<sup>155</sup>. Per Casabó tutti i popoli, a qualunque religione appartenessero, odiavano gli ebrei. Un fatto che riteneva singolare e comprensibile solo ricorrendo a spiegazioni sovrannaturali. Gli ebrei, infatti, non si confondevano con le altre razze. E l'ebreo restava sempre ebreo: nulla poteva cancellare il prodigioso amore per il guadagno che scorreva nel cuore con il sangue<sup>156</sup>. Per cautelarsi, Casabó precisava una volta per tutte di vedere nell'ebreo il suo prossimo e di non essere mosso da odio nei suoi confronti<sup>157</sup>. E, già verso la fine dell'introduzione, ribadiva che non era sua intenzione ispirare al lettore

ningun género de odio contra la raza israelita por mucho que lo merezca su conducta pasada e presente. La pasada pertenece a la Historia, y ya la ha juzgado Dios. La presente, muy criminal, por muchos conceptos, pertenece a la caridad; porque hemos de tener caridad para con los que andan por los caminos de la perdición<sup>158</sup>.

Ricordava infatti che se gli ebrei avevano crocifisso Gesù, Gesù aveva chiesto perdono per loro sulla croce. E che nonostante avessero fondato e dirigessero società segrete, controllassero la finanza, i giornali e varie attività produttive, essi non erano esclusi dalla legge della carità per il prossimo, come dimostravano i provvedimenti dei papi a favore degli ebrei che segnalava di seguito<sup>159</sup>.

Entrando nel vivo dell'opera, Casabó scriveva che dalla più remota antichità esisteva una lotta incessante tra l'elemento semitico o giudaico e quello ariano, costituito quest'ultimo della grande razza indo-europea dei popoli che avevano adottato il cristianesimo. Proseguiva affermando che se in Spagna nell'antichità non c'era stato *il pueblo lepra* (come, a suo avviso, veniva chiamato in varie località orientali), vi erano comunque moltissimi individui che da esso provenivano, spiegando con ciò le voci di allarme che di tanto in tanto si erano levate<sup>160</sup>. Ripercorreva poi brevemente la storia del popolo ebraico secondo la versione veterotesta-

154. *Ivi*, p. X.

155. *Ivi*, p. XI, così, letteralmente.

156. *Ivi*, p. XIII.

157. *Ivi*, pp. XIII-XIV.

158. *Ivi*, p. XXVII.

159. *Ivi*, pp. XXVIII-XXIX.

160. *Ivi*, pp. 32-33.



mentaria, osservando che era possibile trovare fin dai tempi più remoti i segni precursori del crimine di deicidio che avrebbe poi segnato la sua storia. E aggiungeva che da questa narrazione sarebbe risultato evidente che il popolo ebreo «ha sido, es y será, hasta el fin de los tiempos, la lepra de todas las sociedades»<sup>161</sup>. Più avanti ricordava che senza l'aiuto degli ebrei gli arabi non avrebbero invaso la Spagna<sup>162</sup>. A passi rapidi ripercorreva la storia degli ebrei nel medioevo in Spagna, accennando anche all'odio popolare nei loro confronti, alle profanazioni compiute e al «martirio de varios niños»<sup>163</sup>. Dopo essersi soffermato nel IV capitoletto sulle stime numeriche reattive alla presenza degli ebrei nel mondo e in Spagna<sup>164</sup>, Casabó trattava nel successivo dell'espulsione del 1492. Circa il numero degli ebrei costretti ad abbandonare il paese, l'autore considerava esagerate le cifre offerte, prendendosela in particolare con quelle della *Historia de España* di Lafuente, che definiva sprezzantemente come un romanziere<sup>165</sup>. Dedicava il capitolo seguente ai gitani, definiti come «una raza de judíos mezclada después con cristianos vagabundos»<sup>166</sup>, spiegando che essi non erano altro che ebrei che dopo i pogrom europei, e in particolare quelli in Germania nel 1348, avevano vissuto per cinquant'anni in caverne scavate sotto i boschi, apprendendo in quella sede a leggere il destino nelle mani<sup>167</sup>. Tralasciando di riferire sull'episodio d'intolleranza antiebraica registratosi a Mallorca verso la metà del secolo, al quale Casabó dedicava alcuni cenni<sup>168</sup>, era poi sui rapporti tra giudaismo e Rivoluzione francese e sull'influenza degli ebrei sulla stampa al fine di orientare l'opinione pubblica che il catalano fissava l'attenzione. Anche in questo caso, l'argomento era svolto in pochissime pagine, nelle quali trovava modo di denunciare l'influenza ebraica sul «Diario de Barcelona»<sup>169</sup>. Con un brusco, quanto abituale nella costruzione del testo, salto cronologico, l'autore tornava poi al medioevo, allorquando gli ebrei avevano esacerbato le passioni popolari non solo con la loro sete di oro cristiano, ma anche con la loro sete di sangue cristiano<sup>170</sup>. In questo contesto si scagliava contro Renan, «cuya autoridad histórica es enteramente nula» che, stipendiato dagli ebrei, li aveva scagionati dall'accusa di

161. *Ivi*, p. 39.

162. *Ivi*, p. 48.

163. *Ivi*, pp.49-52.

164. *Ivi*, pp. 53-58. Da segnalare l'espressione «lepra judáica» (p. 58).

165. *Ivi*, pp. 62-64. Su Modesto Lafuente, cfr. A. Botti, *Questione sefardita...*, cit., pp. 60-62.

166. *Ivi*, p. 68.

167. *Ivi*, pp. 68-72.

168. *Ivi*, pp. 75-76 e, più avanti, anche pp. 92-93.

169. *Ivi*, p. 79-84, 82.

170. *Ivi*, p. 85.

compiere crimini rituali. Di contro Casabó affermava chiaramente e categoricamente «que son reos los judíos de varios asesinatos alevosos cometidos en cristianos niños y adultos»<sup>171</sup>. E ne forniva le presunte prove: Dominguito del Val, Simeon di Trento, il bambino di La Guardia, Tomaso di Damasco, per concludere con il recentissimo caso del bambino Severino Hacker, ripreso dalla “Semana católica” di Madrid del 9 giugno 1889, che a sua volta aveva come fonte il libro di Jab, *La sangre cristiana en los ritos de la sinagoga moderna*, pubblicato in Francia da un ex rabbino<sup>172</sup>. Nel corso della sua sconclusionata esposizione, solo verso la metà del libro, Casabó riteneva giunto il momento di dedicare qualche pennellata a «un signo característico de la raza que historiamos» e cioè:

la voz gangosa y gutural de los judíos unas veces, y otras afeminada, aguda hasta causar náuseas, pero siempre repugnante. El judío, al pretender hablar, ahulla como el gorila, muje como el buey, hiere antipática y desagradablemente el oído del paciente que le eschucha, cuyo tímpano desgarra. Otra veces chilla como los monos, cuyos chirridos afeminados, agudos, estridentes, y muecas de su boca y demás aberturas faciales tan exacta, involuntaria e instintivamente copian, imitan, plagian y parodian, pudiendo casi servir de argumento favorable a los darwinistas defensores de la procedencia simia del hombre<sup>173</sup>.

Nell’XI breve capitolo l’autore spiegava l’origine del termine “marrano” in due modi: la prima per via del tipo di alimentazione che dopo la conversione gli ebrei avrebbero ostentato; la seconda per via delle abitudini sessuali. Anche dopo la conversione gli ebrei, infatti, scriveva,

quedaban judíos como antes respecto a las cualidades propias de la raza semítica, siendo una de tantas y no la menos notable, la lascivia llevada al último extremo; y como quiera que entre todos los animales en estado de domesticidad es el marrano el que da la nota más alta en tan repugnante vicio, de aquí la aplicación, por comparar al irracional con el hebreo. Ignoramos — prosigue el texto — si la lascivia, que tanto se hace notar en los individuos de la raza semítica, es causa de su afición a la carne de cabrón, o si este alimento les predispone a aquel vicio; no sabemos si correlativamente la una es causa o efecto de la otra; pero lo cierto es que aquella bestia es tan lasciva que aseguran autores que a las siete semanas de nacidas se conocen carnalmente; de modo que, por esta brutal inclinación, los antiguos simbolizaban ya la deshonestidad por el cabrón, a cuya carne se muestran tan aficionados los judíos<sup>174</sup>.

171. *Ivi*, p. 86.

172. *Ivi*, pp. 86-92.

173. *Ivi*, pp. 99-100.

174. *Ivi*, pp. 101-102.

Casabó passava poi a spiegare l'origine della parola *chueta*, che faceva derivare dalla parola catalana *chuya* o *chulla*, che significa *tocino*, *marrano*. Altra definizione, spiegava, era quella di *tornadizos*

por el continuo vaiven de la profesión de su Ley Mosaica a la doctrina de Jesús, a la que volvían una y otra vez *tornando* de uno a otro campo, que digamos, ligeros, cobardes, *tornadizos*, sin hallar punto de reposo. Por esto se ha dicho que el judío es siempre judío, ya que, cristianizado o no, le domina siempre su innata hipocresía, y tiene constantemente al agio, a su sed de oro, a sus extravagancias y ridiculeces<sup>175</sup>.

In Spagna, proseguiva, era possibile riconoscere molti dei discendenti di questi marrani o *tornadizos*, spiegando che l'avversione spagnola per gli ebrei non derivava da motivi di ordine religioso o di razza, ma dal fatto che «en todos lugares y tiempos el semita ha sido y es la sanguijuela que necesita para vivir chupar la sangre del cristiano»<sup>176</sup>. E aggiungeva:

Las crónicas de nuestra patria abundan en pruebas de que la raza hebrea es incapaz de toda honradez, de perseverancia en el camino del bien, de agradecimiento a los favores recibidos, así de particulares como del país que, por su desgracia, le haya acogido en su seno; de la misma manera que nos prueban la tenacidad con que persigie el semita su ideal de infundir su virus maléfico en todas las clases de la sociedad, apelando su astucia a todos los recursos, valiéndose de todos los medios<sup>177</sup>.

Elencava poi alcuni cognomi ebraici spagnolizzati dopo le conversioni<sup>178</sup>. Il disinvolto via vai dalla storia alla cronaca consentiva a Casabó di citare, a questo punto, dapprima le espulsioni degli ebrei dalla Russia di qualche mese prima e di stigmatizzare la Francia che aveva levato indignata la propria protesta<sup>179</sup>. Poi i moti antiebraici di Corfù e la conseguente fuga di circa tre mila ebrei dalla capitale greca. Fatti che avrebbero dato ragione ai Re cattolici che avevano espulso il «pueblo lepra»<sup>180</sup>. Ciò nonostante, continuava, gli ebrei erano in ogni luogo e in ogni epoca «el pulpo negro» delle società nelle quali vivevano<sup>181</sup>. Per questa ragione considera-

175. *Ivi*, pp. 102-105

176. *Ivi*, p. 103-104.

177. *Ivi*, p. 104.

178. Tra gli altri considera di origine ebraica i cognomi che indicano le professioni come: Castellano, Mercante, Monedero, Daniel, David, Sansó. Cosí come considera ebrei i seguenti cognomi: Álvarez, Burgalés, Burguense, Caballero, Castilla, Mercader, Pereyra, Espinosa, Puerto, Méndez, Rodríguez, David, Sansón, Daniel e altri (*Ivi*, p. 107).

179. *Ivi*, pp. 119-123.

180. *Ivi*, p. 125.

181. *Ivi*, p. 126.

va come sane le reazioni antisemite in Catalogna e Mallorca. Ricordava, per inciso, che in Catalogna quando si voleva dire che un bambino era cattivo o un adulto di perversi costumi si diceva *jes un jueu*<sup>182</sup>. A proposito dell'Inquisizione, citava poi un passo del p. Fita e per esteso il testo della bolla di Innocenzo VIII per dimostrare che il Tribunale era stato istituito su richiesta dei Re cattolici e non per iniziativa del papa<sup>183</sup>. Affermando la necessità di uno studio sull'influenza degli ebrei nella storia spagnola, tornava nuovamente sui *chuetas* di Mallorca. Scriveva a questo proposito che

por carecer nosotros de datos fehacientes nada podemos decir acerca de si los *individuos de la calle*, en Mallorca, practican o no la circuncisión, como tampoco, y por igual motivo, nada indicaremos acerca de la idea que generalmente se tiene, en aquella Isla, respecto a si la rabadilla de los *chuetas* es un adimento carnoso (*coe o cueta*, como se llama en Mallorca) a manera de ciertos irracionales. No obstante, se observa en cuanto a esto un fenómeno raro, una contradicción asaz notable, como generalmente sabida, y es: que los judíos tienen por ofensivo el epíteto de *circuncidado*, al paso que afectan el mayor desprecio hacia los *incircuncisos*<sup>184</sup>.

Per poi concludere il capitolo sostenendo che i *chuetas*, anche se apparentemente convertiti, erano rimasti quello che erano e non avevano nessuna ragione di reclamare per essere trattati come gli altri<sup>185</sup>.

Particolare rilievo riveste il XVII capitoletto nel quale Casabó profetizza l'espulsione degli ebrei non dalla Russia o dall'Europa orientale ma dall'intero continente europeo.

El judío — vi si legge — ha planteado la cuestión socialista que roe las entrañas de las naciones europeas, y la sangre judía será la tinta con que habrá de escribirse su solución, y las riquezas judías el resultado del problema. El agua represada debe hallar salida natural o violenta: por ahora no se divisa en parte alguna la salida natural del odio al judío; no queda otro recurso que la salida violenta, y se presienten ya los confusos mugidos precursores del gran cataclismo<sup>186</sup>.

Riportava poi un articolo tratto dal "Diario de Barcelona" nel quale si parlava del nefasto ruolo svolto dagli ebrei in Prussia e un passo, del quale non indicava né l'autore, né la fonte, nel quale la questione semitica era trattata come questione essenzialmente economica. Vi si legge che l'ebreo esercita una supremazia commerciale sul cristiano e abusa di tale supremazia, che i popoli hanno il diritto «innegable y absoluto» di difendersi. Per cui

182. *Ivi*, p. 127.

183. *Ivi*, pp. 131-138.

184. *Ivi*, p. 142.

185. *Ivi*, p. 143.

186. *Ivi*, pp. 145-146.

l'Europa doveva stabilire una legislazione capace di frenare gli abusi dell'attività semitica, come i papi che nel medioevo per salvare gli ebrei dalla catastrofe

tomaron al mismo tiempo sus medidas para que el cristiano no viniera a convertirse en víctima del semita. Y he aquí que la civilización moderna, después de todos sus progresos, comienza a ver hoy con mejores ojos la prudente y sabia política de la Santa Sede<sup>187</sup>.

Nel successivo capitolo Casabó riassumeva, tra l'altro, la lettera degli ebrei spagnoli a quelli di Costantinopoli che appare in vari testi della letteratura antisemita<sup>188</sup>. Citava affermazioni antisemite di personaggi noti e meno conosciuti. Riferiva con soddisfazione dell'ascesa del movimento antisemita in Europa, specie in Russia, Austria e Francia. Concludeva scrivendo che «son antisemíticos todos los soberanos de todas las naciones» perché «comprenden demasiado que el malestar de las mismas se debe a la influencia pecaminosa de los judíos»<sup>189</sup>. Dopo aver dedicato il capitolo XIX agli ebrei d'Algeria e del Marocco, ai loro usi e costumi, Casabó scriveva nel successivo che

El problema semítico no es un problema humano; planteólo Dios, y los hombres son los factores de que se vale la Providencia: lo imprevisible, lo sorprendente entrará por mucho en su resolución, por más que no lo crean los que están destinados a cooperar para la realización del plan divino<sup>190</sup>.

Nello stesso capitolo riproduceva due articoli tratti dal "Diario de Barcelona". Nel primo, uscito il 25 luglio 1891, si legge che «El antisemitismo no supone en nuestros días una guerra religiosa, sino que es principalmente una cuestión social, internacional y económica». Per poi precisare poco sotto che «No queremos significar con esto que el principio religioso deje de influir poderosamente en los abusos y atropellos de la concupiscencia israelita»<sup>191</sup>. L'anonimo articolista si chiedeva quale fosse l'interesse per la questione ebraica «cuando en nuestra patria no se conocen más israelitas que algunos extranjeros en ella establecidos». La risposta era che enormi interessi economici spagnoli e principalmente a Barcellona dipendevano dalle combinazioni finanziarie e dalla volontà di Rothschild<sup>192</sup>.

187. *Ivi*, p. 163.

188. *Ivi*, p. 152. Si tratta, ovviamente, della lettera che in altri testi antisemiti viene attribuita agli ebrei di Arles. Così, ad esempio, in E. Drumont, *La France Juive*, cit., vol. I, pp. 216-217.

189. *Ivi*, p. 156.

190. *Ivi*, p. 163.

191. *Ivi*, p. 166.

192. *Ivi*, p. 167.

Così nel capitolo successivo Casabó riproduceva varie tabelle al fine di dimostrare che le sorti dell'economia spagnola erano nelle mani degli israeliti<sup>193</sup>. Scriveva nel XXII capitolo che «el socialismo judaico es la gravísima enfermedad que mina la existencia del mundo actual»<sup>194</sup>. E che allora come secoli addietro, il problema era sempre lo stesso: «político social, sin que intervenga para nada, dígase lo que se quiera, la religión, como no sea para servir de diversión, de engaño, de los que pudieran y debieran resolverla con estricta justicia». Ciò nonostante aggiungeva che i cristiani erano caduti nella trappola tesa loro dal «pueblo deicida». Proseguiva scrivendo che fondatori e apostoli del socialismo erano ebrei e che erano stati gli ebrei ad aiutare i comunardi di Parigi<sup>195</sup>. La conclusione del capitolo recita:

¿Qué debemos esperar, pues, de un pueblo sin misión en el mundo, sin nacionalidad propia, cargado de oprobios y abrumado por el enormísimo peso de las maldiciones divinas?...¿Qué debemos esperar de ese monstruo sediento de sangre cristiana, que va extendiendo de día en día sus potentes garras, a fin de ahogar, como lo consigue ya, a cuantos caigan oprimidos por su peso?<sup>196</sup>

Nel successivo ripeteva che «las ideas religiosas entran en proporción insignificante en el gran problema del semitismo actual». Anzi: «el aspecto religioso, el factor de doctrina religiosa no entra poco ni mucho en esta cuestión»<sup>197</sup> e ne cercava di offrire la dimostrazione citando il passo in cui i fratelli Lemann avevano denunciato la secolarizzazione dell'ebraismo<sup>198</sup>. Nell'ultimo capitolo Casabó scriveva che come cattolici e civilizzati ci si doveva guardar bene dall'approvare i provvedimenti adottati in Russia e ancor meno gli assassinii e le altre violenze di cui gli ebrei erano stati fatti oggetto,

pero, es indudable que, de seguir en su conducta los judíos, habrán de tomar los pueblos del porvenir resoluciones análogas a las actuales y más decisivas todavía que las de los actuales momentos históricos, pues la raza semítica es esencialmente refractaria a toda verdadera civilización, como lo prueban diez y nueve siglos de cuenta de dispersión, que son otros tantos de villanías, de brutal y repugnante egoísmo, de fiero odio contra toda persona humana<sup>199</sup>.

Che l'autore intendesse un rimedio radicale, l'estirpazione definitiva degli ebrei dall'Europa (e non quello previsto dal cristianesimo, cioè la conversione) lo dimostrava subito dopo quando domandava

193. *Ivi*, pp. 171-177.

194. *Ivi*, p. 179.

195. *Ivi*, p. 180.

196. *Ivi*, p. 190.

197. *Ivi*, p. 181.

198. *Ivi*, pp. 191-200.

199. *Ivi*, p. 202.

¿Por qué no han de ir los judíos a poblar las inmensidades de los desiertos americanos, australianos, africanos y otros sitios despoblados, fundando allí colonias exclusivamente semíticas, y crear o producir allí riquezas positivas, pero no explotadas sobre el sudor y el trabajo ajenos?<sup>200</sup>

Ripeteva poi quanto aveva già affermato all'inizio e cioè che le ragioni dell'odio antiebraico che accomunava popoli e razze nelle diverse generazioni, erano una misteriosa e una naturale, entrambe note. Per cui di fronte alla richiesta di essere caritatevoli, indulgenti e umani nei riguardi degli ebrei, la risposta di Casabó era di essere d'accordo a patto che cominciasero loro, gli ebrei, «por trocar su corazón de malo en bueno»<sup>201</sup>. Nelle conclusioni, l'autore scriveva che

muy poco versados han de estar en los estudios bíblicos que esperan alguna transformación en el pueblo de Israel, mientras no llegue la plenitud de los tiempos prefijados por la Providencia, para el milagro de su conversión<sup>202</sup>

A cui faceva seguire un lungo passo dei fratelli Lemann, con cui si chiudeva il volume.

Iniziata la stesura del libro sul finire del maggio 1891, Casabó rivelava che l'incalzare degli avvenimenti, e cioè i pogrom russi del 1891 e il dibattito circa la possibilità che almeno una parte degli ebrei scampati trovasse rifugio nel paese iberico, lo aveva costretto a rivederne la struttura<sup>203</sup>. Forse anche di qui il carattere sconclusionato del testo, contraddistinto da frequenti uscite dalle righe dell'ortodossia cattolica e da precipitosi rientri attraverso l'appello alla conversione, infarcito di citazioni sovente prive di paternità, privo di filo logico e cronologico, fitto di episodi e aneddoti tratti dalle fonti più disparate alle quali l'autore aggiunge solo qualche invettiva.

Con tutto ciò *La España judía* costituisce una fonte preziosa per la ricostruzione dell'antisemitismo contemporaneo spagnolo e consente alcune utili considerazioni.

La prima riguarda proprio il rapporto tra questo libro e il suo modello. Contrariamente a quanto sostenuto da Casabó, non si tratta di un plagio del libro di Drumont. Il francese, infatti, quasi non si riferisce alla Spagna — gli scarsi riscontri rinvenuti ne fanno fede — mentre il libro di Casabó contiene una gran quantità di riferimenti a casi e situazioni spagnole. Dovendo azzardare una spiegazione su siffatta sfasatura, cioè tra l'annunciato plagio e la sostanziale originalità del testo, verrebbe da dire che il catalano

200. *Ibidem*.

201. *Ivi*, p. 204.

202. *Ivi*, p. 205.

203. *Ivi*, rispettivamente p. 168 e 163.

ricorre a questa sorta di stratagemma o di finzione letteraria per accreditare quanto scrive, mettendosi al riparo dell'autorità di Drumont.

La seconda considerazione riguarda il suo autore. Nella sua scorribanda nel tempo, Casabó non presta la benché minima attenzione né alle *Comunidades* di Castiglia né alle *Germanías* valenziane, momenti della storia spagnola spesso tirati in ballo dalla letteratura antisemita per dimostrare il ruolo nefasto dei *conversos*. Cita una sola volta Amador de los Ríos e mai Adolfo de Castro. Non distingue tra sefarditi e askenaziti. Mostra in definitiva di non conoscere la storia degli ebrei spagnoli, tradendo un approdo improvviso e approssimativo a queste tematiche. Casabó è, insomma, un *parvenu*, un neofita dell'antisemitismo. Per quanto concerne la sua posizione politico-religiosa, gli indizi disseminati nella sua prosa concorrono a ritenerlo collocato nel fronte carlista o integrista. In questa direzione vanno i riferimenti al «regno sociale di Cristo» e la presa di distanza da Pidal y Mon<sup>204</sup>.

Concludendo, si può affermare che il libro di Casabó rappresenta il tentativo di tradurre nel contesto spagnolo, e catalano in particolare, le preoccupazioni di Drumont, mostrandone la validità al di fuori della Francia. Un tentativo poco riuscito a giudicare dalla fortuna dell'opera del catalano, che non risulta abbia trovato accoglienza presso il pubblico della penisola. Neppure presso gli antisemiti, che preferiranno anche in seguito attingere direttamente alla fonte francese.

## 8. Il complotto ebreo-massonico: verso la saldatura

Nel frattempo, nel 1887, era stata pubblicata la traduzione del libello del gesuita Heurelmans, *Judaísmo y francmasonería*<sup>205</sup>. La versione spagnola era siglata D. J. S. y B. Nel prologo si affermava che l'influenza degli ebrei nella società era stata negli ultimi tempi oggetto di numerosi studi. E che ciò non doveva stupire se si considerava la loro preponderanza nella Borsa, la stampa e la vita politica. Com'era avvenuta tale penetrazione? La risposta era: attraverso la Framassoneria. Più avanti si affermava che la cospirazione della Framassoneria era allo stesso tempo contro il trono e contro l'altare<sup>206</sup>. Chi aveva potuto concepito questa congiura? Gli ebrei e solo gli ebrei, era la risposta. Interessante, nel testo, anche la spiegazione

204. Per quanto concerne il “regno sociale di Cristo”, cfr. *Ivi*, p. XI; mentre di Pidal y Mon scrive che grazie ad alcuni ebrei (da Bauer a Rothschild) sarebbe entrato nel consiglio d'amministrazione delle ferrovie del Mediodía (cfr. *Ivi*, p. 104-105).

205. P. Heurelmans, *Judaísmo y francmasonería: La francmasonería ¿es de origen judaico?*, Barcelona, Imp. y Tip. Católica, 1887, pp. 55.

206. *Ivi*, p. 8.



che veniva data dell'origine del nome Framassoneria. Gli ebrei volevano ricostruire il tempio, ecco perché si celavano dietro il termine di muratori (*maçons*), *albañiles* (in castigliano). Volevano essere liberi, emancipati: ecco perché franchi (*francos* in castigliano)<sup>207</sup>.

Chi riprendeva la tesi delle origini ebee della massoneria per declinarla in chiave di complotto ebreo-massonico era comunque Mariano Tirado y Rojas. Nato nel 1823, affiliato alla massoneria dal 1873 al 1882, poi militante antimassonico e fondatore, nel 1899, della "Revista Antimasónica", Tirado pubblicava nel 1892-93, un saggio storico dal titolo *La Masonería en España*<sup>208</sup>. Il primo volume ha una lunghissima introduzione. In essa l'autore riporta varie interpretazioni sulle origini della massoneria, tra le quali quella che ne attribuisce la fondazione agli ebrei<sup>209</sup>. Tirado s'inclina verso le teorie che ne attribuiscono la fondazione ai popoli dell'Oriente<sup>210</sup>, sostenendo che il vero segreto massonico è che la Chiesa si deve consegnare nelle mani della Sinagoga per essere annichilita e distrutta<sup>211</sup>. Mentre Leo Taxil rifiuta come assurda l'idea dell'origine ebraica della massoneria<sup>212</sup>, l'autore difende l'idea contraria, proponendo una bizzarra interpretazione della iscrizione INRI che campeggia sulla croce di Cristo<sup>213</sup>. Scrive poi che anche in Spagna il giudaismo ha esercitato un'influenza speciale e decisiva nella conduzione e sviluppo della logge massoniche<sup>214</sup>. Riproduce la lettera di Simonini a Barruel del 1° agosto 1806, dicendola presa da un opuscolo intitolato *Los masones judíos en el porvenir* pubblicato a Lovanio nel 1884<sup>215</sup>. Conclude la lunga introduzione scrivendo di credere di aver dimostrato «el origen judaico de la masonería y la influencia continua e inmediata que el judaísmo ejerce en todos los actos de la logias»<sup>216</sup>.

Al complotto ebreo-massonico allude invece, sia pure in forma di supposizione, nella seconda parte del volume, allorquando dopo aver citato La Fuente (che scrive Lafuente), secondo cui la Framassoneria «en su principio es una institución peculiar de los judíos»<sup>217</sup>, scrive:

De suponer es, que siendo la masonería de origen judaico, y habiendo llegado la preponderancia de los judíos en España a un grado tal, que hizo necesaria su

207. *Ivi*, p. 26.

208. M. Tirado y Rojas, *La Masonería en España. Ensayo histórico*, 2 voll., Madrid, Imp. de Enrique Maroto y Hermano, 1892-1893.

209. *Ivi*, I, p. 75.

210. *Ivi*, I, p. 89.

211. *Ivi*, I, p. 119.

212. *Ivi*, I, p. 130.

213. *Ivi*, I, pp. 134-136.

214. *Ivi*, I, p. 177.

215. *Ivi*, I, pp. 195-200, alla quale seguono i commenti di Barruel alla lettera (pp. 200-201).

216. *Ivi*, I, p. 205.

217. *Ivi*, I, pp. 210-211.

expulsión para la salvación de las almas y la seguridad de la patria, no dejarían aquellos de procurar en la forma que permitía la vigilancia de la Iglesia, y el carácter eminentemente católico de nuestras antiguas leyes, costumbres y gobernantes, el establecimiento de centros masónicos que trabajaran en pro de sus perversas doctrinas para arrancar del pueblo español sus arraigadas y santas creencias. Pero también es de suponer que, una vez expulsados los judíos, quedaría en parte interrumpida la corriente maléfica que amenazaba anegar la fe inquebrantable de nuestros antepasados, aunque no del todos rotos los hilos de la conspiración que por aquel entonces se fraguaba contra todas las naciones cristianas de Europa. Los jefes ocultos de la secta desaparecieron de España; [...], pero es indudable que dejaron en nuestra patria un número más o menos grande de adeptos, [...] y gérmenes de rebelión...<sup>218</sup>

Il passo riveste fondamentale importanza. Vi si afferma che gli ebrei istituirono centri massonici con la finalità di scristianizzare il popolo spagnolo. E che l'espulsione non recise le fila della cospirazione dal momento che rimasero sul territorio del paese un certo numero di adepti e con essi i germi della ribellione. Ora, dal momento che poterono restarono soltanto coloro i quali si erano convertiti al cristianesimo, è evidente che è verso i *conversos* che Tirado punta il dito. Prosegue infatti affermando non solo che era interesse del giudaismo far fallire l'opera da poco portata a termine dalla Reconquista<sup>219</sup>, ma che furono gli ebrei ad alimentare le sette massoniche che provocarono le *Germanías* di Valencia e le *Comunidades* de Castilla<sup>220</sup>. I movimenti sovversivi sul piano interno erano, insomma, causati dagli ebrei convertiti. Tirado non va oltre e non offre ulteriori esemplificazioni storiche della cospirazione ebreo-massonica. Nella restante parte del primo volume, infatti, tratta della massoneria e perde di vista i suoi intrecci con l'ebraismo. Forse perché mentre risultava facile costruire teorie in riferimento a tempi più lontani, l'operazione si presentava più rischiosa e meno credibile in riferimento agli anni più recenti. O forse perché una volta affermato il principio (l'origine ebraica della massoneria) Tirado dà per scontato che tutta l'attività della massoneria sia da ascrivere automaticamente all'ebraismo. Il suo libro, quindi, se da un lato introduce l'idea del complotto ebreo-massonico, dimostra anche, dall'altro, le iniziali difficoltà che questa idea incontra a farsi teoria, ad essere applicata, ad articolarsi e a farsi strada.

Nel secondo volume (1893) tratta gli avvenimenti spagnoli dal 1808 al 1868. In esso non si parla quasi più degli ebrei e meno ancora dell'identificazione tra ebrei e massoneria. Così come non ne parla in un libro successivo, *Las Tras-Logias*<sup>221</sup>, che è la continuazione del precedente. Una

218. *Ivi*, I, pp. 239-240.

219. *Ivi*, I, p. 242.

220. *Ivi*, I, pp. 242-243.

221. M. Tirado y Rojas, *Las Tras-Logias*, Madrid, Tip. Ricardo Fé, 1895.

sorta di addenda o di terzo volume, nel quale si sofferma sugli ambienti collegati alla massoneria, ribadendo il concetto dell'origine ebraica della massoneria il cui fine ultimo indica nel trionfo dell'ebraismo<sup>222</sup>, per poi trattare del rapporto massoneria-ebrei-economia<sup>223</sup>.

Per quanto concerne la "Revista Antimasónica", si tratta di una pubblicazione quindicinale che esce con licenza dell'autorità ecclesiastica e il plauso di vari vescovi a Madrid dal 1° febbraio 1899. L'editoriale di presentazione non fa riferimento agli ebrei<sup>224</sup>, ma già nel secondo articolo, *El enemigo*, si legge che i massoni operano assieme a «sus hermanos los judíos, los amos del mundo, cuyas leyes dictan y hacen ejecutar»<sup>225</sup>. Sul terzo numero in *El poder de la masonería* si legge che

conviene no olvidar que judíos y francmasones son hermanos; no todos los masones son judíos, pero no se concibe un judío que no sea masón. El cumplimiento de las profecías que, cegados por su odio a Jesucristo, non han querido ver los israelitas, lo esperan del triunfo de la Iglesia de Satán o sea de la secta masónica.

E poco più sotto continua:

Conocido es el poder del judaísmo que, como es sabido, se ha hecho dueño de la riqueza de todas las naciones, aun de las que se glorian de católicas, como España, puede apreciarse el poder de la Masonería. Judíos y masones forman esa gran red casi invisible semejante a venenosa araña, red que al extenderse por todo el mundo como si quisiera interponerse entre el mundo y el cielo, pretende aislar a los pueblos cristianos para vencerlos más facilmente<sup>226</sup>

Un sintomo della socializzazione presso gli ambienti cattolici dell'idea che ebraismo e massoneria non siano che due facce della stessa medaglia lo offre l'autorevole "La Cruz" che nel primo tomo del 1897 dal titolo *Crónica del primer Congreso Antimasónico Internacional de Trento* presenta un elenco delle società segrete che hanno operato nei secoli in Spagna fino alla massoneria. Un elenco che inizia proprio con un paragrafo dedicato agli ebrei, nel quale, dopo un *excursus* storico sull'espansione in ogni luogo dell'«espíritu rebelde de la raza judía» che sembrava esaurito con la crocifissione di Nostro Signore e sulla crescente indignazione provocata per i numerosi e frequenti assassinii di nobili ed «especialmente en los niños, con horrores indescritibles, y aun crucificándolos como a Nue-

222. *Ivi*, p. 216

223. *Ivi*, pp. 215-222.

224. *Nuestros propósitos*, in "Revista Antimasónica", 1899, n. 1, pp. 2-3.

225. *El enemigo*, *ivi*, p. 5.

226. *El poder de la masonería*, *ivi*, p. 34.

stro Señor Jesucristo», in riferimento al Santo Niño de la Guardia, concludeva con queste parole:

A pesar de los siglos transcurridos, los judíos son rígidos observadores de las tradiciones de sus antepasados en su odio al cristianismo y a la Iglesia en su codicia, en sus estafas y engaños, y en todo género de corrupciones de las que es víctima España<sup>227</sup>.

Un ulteriore sintomo lo fornisce un articolo che compare nel febbraio del 1898 su “La Lectura dominical”. Vi si legge fra l’altro che l’impegno che la massoneria ha nel salvare Dreyfus dal castigo e dal disonore che giustamente gravano su di lui è, non un indizio, ma la prova piena che la massoneria e il giudaismo camminano verso lo stesso fine e condividono *mancomunadamente* l’odio verso Cristo crocifisso e la sua Chiesa. E più avanti che l’«infame setta» deve la sua origine ai giudei, che giudei sono quelli che la dirigono e che le finalità che il giudaismo e la massoneria perseguono sono le stesse<sup>228</sup>.

Con tutto ciò sarebbe un errore pensare che la saldatura tra posizioni antimassoniche e antisemite fosse del tutto completa e uniformemente diffusa nel mondo ecclesiastico. Per esempio nel documento relativo alle iniziative di protestanti e massoni siglato il 6 maggio 1897 dai prelati di Vitoria, Santander, León, Palencia e Osma riuniti in Palencia, non risultano riferimenti agli ebrei<sup>229</sup>.

## 9. *Uno sguardo al carlismo catalano*

Anche lasciando da parte Pompeyo Gener, che come si è detto costituisce un caso a parte, non può essere taciuto l’apporto offerto dalla Catalogna dell’ultimo scorcio del secolo alla pubblicistica antisemita. Catalano era il traduttore in castigliano di Drumont e catalano il suo principale epigono. Quest’ultimo, in particolare, non aveva mancato di citare in distinte occasioni vari articoli apparsi su giornali come il “Diario de Barcelona” e la “Publicidad”, entrambi pubblicati nella capitale catalana<sup>230</sup>.

Figure e pubblicazioni appartenenti tutte a quell’ampia zona del cattolicesimo tradizionalista, integralista e reazionario che si era raccolto, alme-

227. *Crónica del primer Congreso Antimasónico Internacional de Trento*, in “La Cruz”, 1897, t. I, pp. 513-515.

228. *Judíos y Masones*, in “La Lectura dominical”, 27 febbraio 1898.

229. *La Unidad Católica en España y las .... de protestantes y masones para establecer en Madrid universidad y culto herético públicos*, in “La Cruz”, 1897, t. II, pp. 105-114.

230. Segnatamente il 20 maggio, 13 giugno, 25 luglio, 2 agosto, 22 agosto e 30 agosto 1891, in “Diario de Barcelona” e il 5 e 10 giugno 1891 su “Publicidad”.

no fino al 1888, sotto le bandiere del carlismo. Poi, dopo la scissione in seno al carlismo, che nel 1888 aveva visto la nascita ad opera di Ramón Nocedal del Partito tradizionalista o integrista, le bandiere erano diventate due. Ma le differenze riguardavano il solo problema dinastico, mentre invariate e sostanzialmente identiche erano rimaste le caratteristiche ideologiche dei due tronconi. Esiste sull'argomento una letteratura abbondante che non mette conto segnalare in questa sede e che, comunque, complessivamente considerata, non ha prestato soverchia attenzione al virulento antisemitismo presente nelle centinaia di giornali, riviste, fogli e foglietti di varia periodicità e tiratura provenienti da questi ambienti. Per questo motivo un primo e ancora ampiamente approssimativo sondaggio su questa stampa in una delle tradizionali roccaforti del carlismo e dell'integrismo, quale indubbiamente fu la Catalogna, può rivelarsi non del tutto inutile.

Dal 1884 si pubblica a Barcellona il settimanale illustrato, popolare e di grande formato fino a tutto il 1892, "La Hormiga de Oro". Proprietario del giornale e dell'omonima casa editrice è Lluís M. de Llauder, il maggiore esponente e pubblicista del carlismo catalano del periodo, proprietario e direttore anche del principale giornale carlista catalano "Correo Catalán"<sup>231</sup>. Proprio "La Hormiga de Oro" riprendeva, dal febbraio del 1891, un decennio dopo gli articoli con cui, all'inizio degli anni Ottanta, la "Civiltà cattolica", aveva rilanciato in grande stile il tradizionale antigiusudaismo cristiano<sup>232</sup>; pubblicava passi dell'*Ebreo di Verona* del p. Bre-sciani<sup>233</sup>; si soffermava su episodi presunti di omicidio rituale<sup>234</sup> senza trascurare occasioni, spunti e pretesti per alimentare analoghi sentimenti di ostilità antiebraica<sup>235</sup>.

231. Su Lluís María de Llauder (1837-1902) e i suoi articoli, cfr. J. Canal, *El carlisme català dins l'Espanya de la Restauració. Un assaig de modernització política (1888-1900)*, Vic, Eumo Editorial, 1998, pp. 251-291.

232. *La cuestión judaica in Europa: traducción de la Civiltà Cattolica*, in "La Hormiga de oro", 1891, n. 158, pp. 52-53; n. 160, pp. 76-77; n. 162, pp. 100, 104; n. 165, pp. 136-137, 140; n. 166, pp. 148-149; n. 168, p. 172; n. 172, pp. 218-220; n. 175, pp. 255-257; n. 179, p. 302; n. 180, p. 320; n. 188, pp. 410-412; n. 194, p. 485; n. 200, p. 556-557.

233. *La Masonería y la serpiente*, in "La Hormiga de Oro", 1892, n. 206, p. 56

234. *Judiadas*, ivi, 1892, n. 221, p. 240; *Otro asesinato ritual judaico*, ivi, 1892, n. 229, p. 328.

235. Cfr. *Copia de una misiva de los judíos de Toledo á los de Jerusalem en tiempo de Jesucristo*, ivi, 1891, n. 164, p. 130; *Judiadas masónicas*, ivi, 1892, n. 249, p. 572 (su di un ebreo che avrebbe sfruttato il lavoro minorile a La Foilleuse, nei pressi di Parigi, in un riformatorio per ragazze). E poi ancora, dopo che il settimanale aveva ridotto il formato nel 1893, conservando le stesse caratteristiche grafiche e iconografiche, cfr. *Judíos y anarquillos*, ivi, 1894, n. 5, p. 77; *Judíos y masones*, ivi, 1894, n. 37, p. 581. Mette conto precisare che non sono state esaminate le annate 1884-1890, 1895-1896 e 1900-1902, mentre per quanto concerne le annate 1897-1899 e 1903-1905, non sono emersi, salvo sviste, articoli degni di rilievo al riguardo.

Per quanto concerne le posizioni di Llauder, autore di oltre mezzo migliaio di articoli sul solo “Correo Catalán”, non mancavano riferimenti antiebraici nella sua prosa. Scriveva ad esempio in uno di essi che agli ordini della rivoluzione o del liberalismo agivano la massoneria e il giudaismo, strumenti per eccellenza dell’Inferno, in lotta perenne con il cattolicesimo. E che in futuro la Spagna del periodo a lui coevo sarebbe stata ricordata come ebrea, massonica e liberale<sup>236</sup>.

In un articolo del novembre 1894 ammoniva:

No se olvide el origen satánico de la idea moderna, o sea de la revolución. Ella, dirigida e impulsada por judíos, enemigos de Jesucristo y del dinero de los cristianos, y por masones, sus instrumentos, quiere destruir la base católica de la antigua España con el doble objeto de sustentarla al influjo de la Iglesia y de encadenarla a su servicio, y con el de suprimir la fuerza y el número de sus enemigos, los tradicionalistas, a los cuales odia de corazón por su resistencia; por esto antes todo católico era tenido por tradicionalista, esto es, por carlista, y ningún liberal hacía alardes de católico<sup>237</sup>.

Alla luce delle libertà democratiche, scriveva poi in un articolo del settembre 1896, hanno preso vita e sono diventate efficaci tutte le libertà delle perversità umana, avendo acquisito molte di esse esistenza legale, dando origine all’anarchismo e al socialismo, al filibusterismo, all’ateismo, all’azione massonica «y poniendo al servicio del judaísmo leyes, hacienda y porvenir»<sup>238</sup>.

Rotta l’unità religiosa, si era aperta la porta a tutti gli errori, a tutte le sette, a tutti i culti contrari ai precetti di Dio. La perversione era giunta ad essere arma di governo, anima degli affari e mezzo di proselitismo. «Esta España — proseguiva — se ha entregado a la masonería y al judaísmo, enemigos los más encarnizados de Jesucristo<sup>239</sup>».

Presso la casa editrice di Llauder usciva anche, nel 1896, ovviamente con licenza ecclesiastica, *La Europa judía*. Lo firmava Tanyeman, uno

236. L[luís] M. de Ll[auder], *La gran cuestión I*, in “Correo Catalan”, 18 maggio 1890, pp. 11-12, Id., *El verdadero enemigo*, ivi, 16 novembre 1890, pp. 11-12; Id., *Cuestión de tiempo*, ivi, 20 novembre 1892, p. 12; articoli segnalati in J. Canal, *El carlisme català...*, cit. p. 264. Dello stesso studioso, sulle polemiche antimassoniche e antigudaiche del carlismo catalano, cfr. J. Canal, *El carlisme català dins l’Espanya de la Restauració, 1875-1900*, vol. II, Tesi dottorale discussa presso l’Università Autonoma di Barcellona nel 1994, pp. 81-132.

237. L[luís] M. de Ll[auder], *Lo que somos*, ivi, 11 novembre 1894, p. 12-13; J. Canal, *El carlisme...*, cit., pp. 287-288.

238. L[luís] M. de Ll[auder], *De veraneo*, “Correo Catalán”, 27 settembre 1896; J. Canal, *El carlisme...*, cit., p. 272.

239. L[luís] M. de Ll[auder], *Nuestra España... tan digna de mejor suerte*, in “Correo Catalán”, 11 luglio 1897, pp. 7-8; J. Canal, *El carlisme...*, cit., p. 266.

pseudonimo dietro il quale non è stato possibile svelare chi si celi, ma che, stando a quanto si legge nel prologo siglato B. M. E., che reca in calce Barcelona, 20 de febrero de 1896, sarebbe di nazionalità spagnola<sup>240</sup>. Sempre nel prologo gli ebrei vengono accusati di aver rivolto la spada contro mori e cristiani a seconda delle convenienze. Vi si riferisce delle terribili persecuzioni di cui sono stati fatti oggetto in tutta Europa, per poi osservare che si tratta di «excesos indiscutibles, pero motivados por justos resentimientos»<sup>241</sup>. Più avanti, sempre a proposito delle persecuzioni, si legge che «Eran actos de justicia, pero ejercidos por la muchedumbre irridada que no sabe hallar el justo medio; y por eso, trapasando sus límites, se convirtieron en crueldades que los Papas reprobaron y con ellos la sociedad cultural altamente indignada»<sup>242</sup>. Un modo per dire che, almeno fino a un certo punto, le persecuzioni erano del tutto legittime e, da un certo punto in poi, comprensibili, anche se riprovevoli.

El judío, condenado a vivir errante, sin hogar, sin nación y llevando a todas partes la maldición divina que un día aciago atrajera sobre sí y sobre sus hijos en el pretorio de Pilatos, no desaparecerá hasta la consumación de los siglos, porque es un castigo viviente, la justicia de Dios sobre la tierra; y El introduce en los pueblos infieles esta raza enemiga, como en otro tiempo afligía a los egipcios con las sangrientas plagas.

Este olvido les ha favorecido, porque han trabajado a la sordina, pudiendo sin obstáculos preparar la venganza más terrible que ha agitado testas humanas.

Los judíos, pues, aunque el nombre sea a muchos extraño, viven en nuestros días con las mismas aspiraciones, imaginando los mismos proyectos, maquinando los mismos atentados que acariciaron en la Edad media, y prontos a realizarlos en su más completa y bárbara satisfacción, si esos dos grandes baluartes, la fe y la patria, no detienen sus empresas<sup>243</sup>.

Il libro offriva un profilo storico che partiva dai tempi dall'arca di Noè. I suoi capitoletti erano dedicati ai vizi degli ebrei: superbi e altezzosi (II); ingrati, falsari e traditori (III); giustamente aborriti (IV); estremamente bugiardi e ipocriti (V); sempre maldicenti, blasfemi, spergiuri e crudeli (VI); più ciechi e accecati dei gentili (VII); tra loro solidali, prescindendo completamente dalla ragione e dalla giustizia (VIII); empi, blasfemi e barbari (IX); avversari della fede e irconciliabili nemici dei cristiani (X); in ogni dove inquieti, sediziosi, inventori e fautori di discordie (XI); nemici

240. Tanyeman, *La Europa judía: Breve noticia del origen de esta raza, de su conducta y de sus actuales aspiraciones*, Barcelona, Establecimiento Tipográfico de la Hormiga de Oro, 1896, p. 13.

241. *Ivi*, p. 8.

242. *Ivi*, p. 10.

243. *Ivi*, p. 12.

di Gesù Cristo, di ogni autorità e fanatici oppressori dei popoli cristiani, secondo la loro stessa esplicita confessione (XII). A questo proposito riproduce un presunto documento che — è scritto — potrebbe essere intitolato *Programa judaico*, apparso su “La Hormiga de Oro” il 15 giugno 1892<sup>244</sup>, n. 223. Lo definisce come discorso di un gran rabbino che costituisce un capitolo del libro di sir John Readelif intitolato *Exposición de los acontecimientos político-históricos ocurridos en los diez últimos años*. Si tratta di un documento più breve, ma sullo stile dei *Protocolli* che attribuisce agli ebrei piani di dominio. Il testo di Readelif costituisce la fonte anche di altre affermazioni di Tanyeman. I capitoletti continuano con quello dedicato agli ebrei che sono causa e fautori del moderno scetticismo, della decadenza morale e materiale delle nazioni, delle loro gravi e continue convulsioni, delle frequenti rotture e altri imbrogli abilmente preparati con profitto proprio e rovina dei popoli che li ammettono nel proprio seno (XIII). Nel XIV capitoletto tratta dell’intreccio tra ebraismo e massoneria, della ricchezza degli ebrei in Europa, della loro penetrazione nelle alte sfere delle professioni e del potere, definendo “Las Dominicales del libre pensamiento” come «órgano inspirado y subvencionado por la judería y masonería»<sup>245</sup>. Il successivo tratta dei mali morali e materiali che hanno colpito e pesano sui cattolici a causa della loro disattenzione e dei mali maggiori che li minacciano se non si decideranno a distruggere e annichilire la nefanda opera del liberalismo, embrione di ebrei e massoni. Il XVI recita: la vita moderna causa e origine dei mali morali e materiali della società presente, ai quali solo può rimediare l’immediato ritorno a una vita dai costumi del tutto cristiani. Descritte le devastazioni della modernità (caffè di un certo tipo, teatri, circoli cittadini, centri di ritrovo e ricreazione, ecc.), conclude:

El único medio infalible de curación es cristianizar a lo sinceramente católico la vida, la sociedad y el hogar doméstico... Solo Jesucristo tiene la potestad de restaurar y curar las naciones envilecidas por los vicios y crímenes, y por su virtud y especial misión la Iglesia católica, fuera de la la cual no hay salvación<sup>246</sup>.

Com’è dato osservare, anche solo in considerazione degli esempi che si sono offerti, negli ambienti carlisti il discorso antiebraico andava abbondantemente oltre la soglia, tra l’altro di assai incerta precisazione, stando ai risultati della storiografia più recente, del discorso meramente religioso e quindi antiggiudaico (secondo i tradizionali moduli cristiani). I carlisti

244. *Ivi*, pp. 72-79.

245. *Ivi*, p. 93. Sul settimanale madrilenno legato alla massoneria e al movimento del libero pensiero, cfr. P.F. Álvarez Lázaro, *Masonería y librepensamiento en la España de la Restauración*, Madrid, Publicaciones de la Universidad Pontificia de Comillas, 1985, pp. 107 e ss.

246. *Ivi*, p.116.



erano, anzi, probabilmente i primi ad impossessarsi e ad utilizzare con sistematicità l'antisemitismo sul piano politico, in senso antiliberal e anti-moderno. Risultando in ciò, per quanto paradossale possa apparire l'affermazione, inconsapevolmente moderni.

## 10. *Il caso Dreyfus*

L'avvio dell'*affaire* Dreyfuss risale al 1894, ma — come si sa — fu solo due anni dopo, con le prime richieste di revisione del processo, che esso iniziò ad assumere quella rilevanza internazionale che toccò il culmine con il processo di Rennes del 1899. Meno note sono, di contro, le ripercussioni dell'*affaire* nel contesto spagnolo. Ciò deriva dal ritardo con cui la storiografia è giunta a mettere a fuoco la questione e ad avviare le ricerche. Basti pensare che tale frangente è del tutto sfuggito all'attenzione di J. Caro Baroja, che ad esso non ha dedicato neppure un cenno<sup>247</sup> e che la prima pubblicazione spagnola sull'argomento è l'antologia di articoli curata da Jesús Jareño López nel 1981. Un libro che se ha avuto il merito di tematizzare per la prima volta l'argomento nel contesto iberico, di mostrare la vivacità del dibattito spagnolo al riguardo e di mettere in risalto la figura filodreyfusarda di Luis Bonafoux, per l'inadeguata contestualizzazione degli articoli non ha offerto un serio contributo sul piano storiografico<sup>248</sup>.

Il tema dei riverberi spagnoli del caso Dreyfus non è stato affrontato neppure da Avni, anche se la sua ricerca spazia oltre i limiti cronologici segnalati implicitamente nel titolo<sup>249</sup>. Ha trovato invece per la prima volta una qualche attenzione, specie in relazione alla stampa, nella tesi di dottorato di Isidro González<sup>250</sup> e, assai minore, nel libro in cui parte della precedente ricerca è confluita<sup>251</sup>. Al lavoro di González si sono riferiti successivamente sia Marquina e Ospina<sup>252</sup>, sia Álvarez Chillida che, per altro, hanno tralasciato — non essendo nelle loro intenzioni — di soffermarsi all'argomento<sup>253</sup>. All'atteggiamento del catalanismo conservatore di fronte al caso ha invece dedicato una stimolante ricerca di J. Coll i Amargós<sup>254</sup>, mentre

247. J. Caro Baroja, *op. cit.*, III.

248. J. Jareño López, *El affaire Dreyfus en España, 1894-1906*, Murcia, Ed. Godoy, 1981.

249. H. Avni, *op. cit.*

250. I. González García, *La cuestión judía y los orígenes del sionismo*, cit., pp. 431-452, dove si esaminano anche le posizioni filodreyfusarde.

251. Id., *El retorno de los judíos*, cit. pp. 175-205.

252. A. Marquina, I. Ospina, *España y los judíos en el siglo XX*, Madrid, 1987, p. 27.

253. G. Álvarez Chillida, *El mito antisemita en la crisis española del siglo XX*, in "Hispania", 1996, pp. 1037-1070, p. 1044.

254. J. Coll i Amargós, *op. cit.*

qualche cenno all'*affaire*, attingendo alla tesi e al libro di González, si trova nel più recente saggio di Manfred Böcker<sup>255</sup>. Nel frattempo erano apparse anche alcune valutazioni tendenti a circoscrivere alla sola stampa carlista le posizioni antisemite all'epoca del processo Dreyfus, nell'ottica di scagionare il cattolicesimo spagnolo nel suo complesso dall'accusa di antisemitismo, nella più generale prospettiva di ridimensionare il peso dello stesso in Spagna, attribuendone il merito al benefico influsso della Chiesa<sup>256</sup>.

Fermo restando che nella Spagna dell'ultimo scorcio del XIX secolo furono, non sappiamo se più numerosi, ma certamente più attivi i sostenitori dell'innocenza di Dreyfus, gli studi appena segnalati e i sondaggi effettuati sulle fonti dirette convergono nell'indicare che fu la stampa d'orientamento integralista quella che più ebbe a prendere posizione in senso anti-dreyfusista con articoli contraddistinti da spiccati accenti antiebraici. La palma della virulenza spettò, come di consueto, a "El Siglo futuro" che, tra gli altri, pubblicava un articolo a firma di Suárez y Vicens nel quale si legge:

El remedio del cáncer hebreo que padece Francia tiene que ser largo. En estas enfermedades el contagio es seguro y los destrozos horribles. Usando el lenguaje que han puesto de moda los bacteriólogos, cabe decir que la virulencia del germen patógeno no se atenúa con ningún género de cultivos. No hay más que un antídoto: la fe cristiana, ni más que un preservativo seguro: el aislamiento. ¡Benditos los españoles del siglo XVI que lo establecieron con todo rigor!<sup>257</sup>.

Anche se non vi appare menzione esplicita a Dreyfus, certamente da mettere in relazione con il clima che il caso stava determinando era anche l'editoriale del 19 settembre 1897. In esso si affermava che gli ebrei, essendo carenti di patria, si dedicavano a rovinare e sfruttare quanti non appartenevano alla loro «maldita raza». Ad essi attribuiva la responsabilità di tutte le guerre civili e internazionali che avevano insanguinato l'Europa, l'America e la fine dell'impero spagnolo; l'oppressione economica della Francia, dell'impero austro-ungarico, della Russia europea e asiatica; l'origine della guerra franco-prussiana; la guerra permanente e la rovina economica delle repubbliche sudamericane. «Todos los partidos liberales — proseguiva l'editoriale —, que han cubierto de ruinas al mundo, se mueven por superior impulso de los judíos; todas las logias masónicas marchan bajo la dirección suprema de los judíos». Ad essi attribuiva poi l'aver ridotto in polvere le pareti granitiche dell'edificio socialcristiano e l'origine della Mano negra, dell'Internazionale, del nichilismo sociale e dell'anar-

255. M. Böcker, *Antisemitismus ohne Juden*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2000, pp. 52-53.

256. J. Andrés-Gallego, A.M. Pazos, *La Iglesia en la España contemporánea, I. 1800-1936*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1999, pp. 188-189.

257. S. Suárez y Vicens, *Delante del Crucifijo*, in "El Siglo futuro", 14 settembre 1899.

chismo. Programma liberale e programma degli israeliti venivano identificati nello scopo di dissolvere l'ordine sociale cristiano per edificare sulle sue rovine l'impero d'Israele. «Por esto — precisava — los liberales, como los judíos, son extranjeros en todas partes, y desconocen por completo la virtud del patriotismo. Con tal sea para satisfacer sus apetitos desordenados, todo lo sacrifican: Dios, patria, familia y pueblos». Per quanto riguarda la Spagna, ai massoni attribuiva, in conclusione, la perdita dell'immenso impero coloniale, le guerre civili e quella d'indipendenza. «Por ende liberal y judío son antipatriotas» erano le ultime parole dell'articolo<sup>258</sup>.

Nell'opuscolo dell'*Apostolado de prensa*, datato dicembre 1898, dal titolo *La verdadera regeneración de España*, si faceva a un certo punto riferimento alla Francia che sarebbe incamminata verso la rovina, come tra l'altro dimostrava «il brutto affare della revisione del processo all'ebreo Dreyfus, del cui tradimento alla Francia la sinagoga e le logge tentano di fare un'apoteosi pagana»<sup>259</sup>.

Su tutt'altro versante, anche le cronache della Pardo Bazán su “La Ilustración artística” di Barcellona, pur formalmente preoccupate di mantenere una certa equidistanza tra i due partiti rivali, tradivano accenti di netta ostilità antiebraica. In una di esse si legge che il caso Dreyfus dimostrava che la lotta tra le razze esisteva e che «no puede impunemente subsistir una nación dentro de otra nación resistiendo a toda amalgama». Sicché anche volendo considerare Dreyfus innocente, «En su esencia la cuestión no varía, ni es el asunto Dreyfus sino un episodio de la lid secular que ensangrentó en la Edad Media las calles de Valencia y Toledo». Fino al punto di scrivere che «La cruzada contra Dreyfus se explica, y al explicarse queda medio justificada»<sup>260</sup>. In un'altra, scovando ebrei mascherati anche tra i nemici di Dreyfus, scriveva che essi erano «nacionalistas y militaristas y los que confunden el evangelio con el Talmud y son judíos carnales disfrazados de cristianos»<sup>261</sup>.

Per quanto concerne l'area catalana, nel suo studio innovativo J. Coll i Amargós sostiene che l'antisemitismo francese venne percepito in alcune zone del mondo politico e culturale catalano come un movimento progressista, anticonformista e antiborghese<sup>262</sup>. In esso militavano, infatti, gli

258. A., *Judíos y judaizantes son antipatriotas*, in “El Siglo futuro”, 19 settembre 1897.

259. *La verdadera regeneración de España*, Madrid, Apostolado de prensa, 1898, p. 11.

260. E. Pardo Bazán, *De Europa*, in “La Ilustración artística”, Barcelona, 1899, n. 914, 3 luglio, p. 2.

261. Id., *De Europa*, ivi, 1899, n. 926, 25 settembre, p. 2.

262. J. Coll i Amargós, *op. cit.*, pp. 46-47. Più in generale, sull'argomento, cfr. B. de Riquer, *Lliga Regionalista: la burgesia catalana i el nacionalisme, 1898-1904*, Barcelona, Edicions 62, 1977; J. Casassas, *Escil·la i Caribdis. El catalanisme i la Catalunya conservadora de la segona meitat del segle XIX*, Barcelona, La Magrana, 1990; e il miscellaneo *El catalanisme conservador*, Girona, Cercle d'Estudis Històrics i Socials, 1996.

stessi uomini (e cioè Barrés, Bourget, Maurras) che in Francia, dall'inizio degli anni Novanta, avevano dato vita a progetti, leghe e pubblicazioni di natura regionalista e autonomista. Un movimento che il catalanismo moderato guardò con interesse fin dal suo sorgere, rimanendone anche fortemente influenzato. Poste queste premesse, ricostruite le principali caratteristiche del regionalismo francese e registrate le testimonianze d'attenzione per quanto si muoveva al di là dei Pirenei da parte del catalanismo conservatore<sup>263</sup>, Coll passa ad esaminarne l'antidreyfusismo. Richiama dapprima le posizioni dell'avvocato Narcís Verdager i Collís, direttore del settimanale (poi dal 1899, quotidiano) cattolico e catalanista conservatore "La Veu de Catalunya", che trovava autenticamente patriottici i francesi che non avevano creduto nelle manifestazioni d'innocenza dell'ebreo Dreyfus<sup>264</sup>. Contrariamente a quanto sostenuto a suo tempo da Josep Pla<sup>265</sup>, scagiona poi il giovane Cambó, autore di vari articoli sull'argomento nelle stesse pagine, dall'accusa di aver adottato posizioni antisemite e antimassoniche. A suo avviso, infatti, l'indubbio antidreyfusismo di Cambó non era alimentato dal pregiudizio antiebraico, ma da un'analisi della situazione che vedeva nella contrapposizione che divideva la Francia lo scontro tra due opposte idee di società: nazionalista e l'imperialista la prima, democratica e cosmopolita l'altra<sup>266</sup>. Il suo antidreyfusismo era pertanto diverso da quello di giornali come "Diario de Barcelona<sup>267</sup>", "La Veu del Montserrat<sup>268</sup>" o de "El Correo Catalán", contraddistinti da posizioni antisemite che non risparmiarono alcuni ambienti repubblicani e liberali<sup>269</sup>.

263. *Ivi*, pp. 53-97. Per una bibliografia di riferimento essenziale, cfr. C. Gras, G. Livet (dir.), *Régions et régionalisme en France du XVIIIe siècle à nos jours*, Paris, PUF, 1977; A.-M. Thiesse, *Écrire la France. Le mouvement littéraire régionaliste de langue française entre la Belle Époque et la Libération*, Paris, PUF, 1991.

264. N. Verdager i Collís, *Traydor a la pàtria*, in "La Veu de Catalunya", 13 gennaio 1895, p. 13, citato in J. Coll i Amargós, *op. cit.*, p. 43.

265. J. Pla, *Francesc Cambó*, Barcelona, Destino, 1972, pp. 150-153.

266. J. Coll i Amargós, *op. cit.*, p. 121.

267. M. Illas i Fabra, *El Mandil; La verdadera mano oculta*, in "Diario de Barcelona", 23 agosto 1899, pp. 9302-4, 10295-7, cit. in Coll i Amargós, *op. cit.*, p. 106.

268. M.R., *Le fracàs del naturalisme*, 29 gennaio 1898, pp. 25-27 dove si afferma che l'alleanza dei caposcuola del naturalismo (leggi Zola) con gli ebrei nel caso Dreyfus dimostrava la corruzione della letteratura naturalista. Citato in Coll i Amargós, *op. cit.*, p. 107.

269. Coll cita, a questo proposito un articolo di Josep Alarden, pseudonimo di Cosme Vidal i Rosich, repubblicano e federalista, direttore de "Lo Somatent", nel quale se da una parte si esprimeva ammirazione per il coraggio dimostrato da Zola per il suo *J'accuse*, dall'altra si affermava che non valeva la pena difendere una collettività come quella ebraica che voleva distruggere la Francia e l'umanità intera, «com ha demostrat en Drumont ab sos llibres y ab sos articles en 'La Libre parole'; J. Aladern [C. Vidal i Rosich], *La cuestió Dreyfus (des de un punt imparcial)*, in "Lo Somatent", 13 febbraio 1898; Coll i Amargós, *op. cit.*, pp. 126-127.

Dopo essersi soffermato sul soggiorno barcellonese di Max Régis, ex sindaco di Algeri e già animatore di una vera e propria caccia all'ebreo in Algeria<sup>270</sup>, Coll rivela anche che il *pamphlet* di Prat de la Riba, *La question catalane* fu pubblicata a Parigi con il sostegno finanziario di Louis Guérin, responsabile finanziario confidenziale della Lega antisemita francese e fratello del presidente della stessa, Jules Guérin<sup>271</sup>. Un episodio che spiega con la collocazione del catalanismo conservatore e del nazionalismo francese al di fuori del sistema politico ufficiale e che rendeva quasi naturale i supporti logistici e le coincidenze tattiche tra i due movimenti<sup>272</sup>.

La valutazione conclusiva è che il catalanismo conservatore percepì l'*affaire* Dreyfus come uno scontro tra i sostenitori del sistema liberal-parlamentare di origine giacobina e coloro i quali, di fronte alla decadenza dei paesi latini e all'evidente superiorità di quelli anglosassoni, vedevano nelle proposte di decentramento politico e culturale una via dal contenuto chiaramente rigenerazionista. Il catalanismo conservatore sostenne, in altre parole, i nazionalisti francesi nell'*affaire* Dreyfus, perché essi erano anche i rappresentanti di quel regionalismo francese che tanta influenza aveva già avuto sul catalanismo. Da cui il giudizio secondo cui il catalanismo conservatore non fu antidreyfusista perché conservatore, ma perché attraverso l'identificazione con i nazionalisti francesi (che erano allo stesso tempo anche dei regionalisti), esso riusciva a presentarsi come articolazione di una corrente internazionale percepita come moderna, quale il regionalismo<sup>273</sup>.

La drammaticamente contrastata vicenda giudiziaria dell'ufficiale francese, con le sue implicazioni politiche e culturali, veniva a sovrapporsi, per lo meno da un certo momento in poi, alla guerra di Cuba, al conflitto ispano-americano e al successivo *desastre*. Che chiudeva, con l'epopea aperta oltre quattrocento anni prima dalle tre caravelle, anche il XIX secolo spagnolo. Ovvio che verso le vicende belliche d'oltremare, prima, e le conseguenze della sconfitta, poi, si orientasse l'attenzione dell'opinione pubblica del paese, meno disponibile proprio per questo a lasciarsi distrarre da quanto avveniva nella vicina Francia.

Tirando le fila, ancora una volta in modo del tutto provvisorio, sull'antisemitismo spagnolo dell'ultimo quarto del secolo, va osservato che esso ebbe a manifestarsi in diverse zone della cultura e della società in modo rapsodico, pretestuoso e occasionale, senza giungere mai a configurarsi

270. J. Coll i Amargós, *op. cit.*, pp. 124-127. Sul personaggio cfr. Z. Sternhell, *La droite révolutionnaire, 1885-1914. Les origines françaises du fascisme*, Paris, Gallimard, 1997, pp. 301-304.

271. J. Coll i Amargós, *op. cit.*, p. 127.

272. *Ivi*, *op. cit.*, p. 128.

273. *Ivi*, pp. 156-158.

come una vera e propria corrente ideologica e men che meno come un movimento, neppure di opinione. Per l'assenza o irrilevante presenza di ebrei sul territorio nazionale, la questione ebraica fu circoscritta materia di studio e limitato argomento di discussione sul piano culturale e politico. Lo fu, comunque, in riferimento alla realtà storica del paese e al suo futuro. Il giudizio sull'apporto fornito dagli ebrei prima dell'espulsione e dai *conversos* dopo, fu fattore di divisione e costituì uno dei materiali con i quali le diverse forze in campo confezionarono l'idea di Spagna per realizzare la quale valeva la pena spendersi. La limitata tolleranza dei culti non cattolici stabilita dalla Costituzione del 1876 e, in varie occasioni a partire dal 1881, la possibilità che gruppi di sefarditi, discendenti o meno che fossero dagli interdetti di un tempo, venissero accolti nel paese, fece scattare analoghe divisioni e popolò l'immaginario di alcuni ambienti di esagerati timori. Guardavano quest'ultimi alla storia spagnola non meno di quanto seguissero gli accadimenti di altri paesi (dove la presenza ebraica era giudicata causa di disordine e di conflitti). Ne fa fede la sottolineatura costante della liceità della decisione adottata dai Re cattolici, vero e proprio filo conduttore dell'antisemitismo spagnolo ottocentesco. Che per questo motivo, senza sminuire le influenze provenienti dal di fuori, è da considerarsi come un fenomeno autoctono dotato di una sua originalità.

Dal 1875 in avanti, il tema degli ebrei spagnoli, segnatamente dei discendenti dei *conversos*, divenne percepibile anche sul piano letterario. Come protagonisti o come figure più di secondo piano essi entrarono nella narrativa. La loro presenza sulla carta, mentre surrogava la loro assenza sul piano reale, ebbe un ruolo e svolse vari compiti. Richiamò l'attenzione dei lettori su uno degli aspetti rimossi del passato, contribuendo a rendere quella letteratura più aderente alla realtà nazionale. Quando presentò gli ebrei senza pregiudizi, come nel caso di Galdós, fece una battaglia di libertà e in favore della tolleranza. Quando a prevalere fu il retaggio degli stereotipi provenienti dal passato, come nel caso di Pardo Bazán, furono i tradizionali sentimenti di ostilità antiebraica ad essere rinnovati e rafforzati. Complessivamente considerata la narrativa spagnola dell'ultimo quarto del secolo contribuì a socializzare i termini della questione ebraica nelle sue generalità, della questione sefardita come sua specifica variante nazionale e l'antisemitismo. Facendosi così, nello stesso tempo, più nazionale, più moderna e più europea. E qualcosa del genere avvenne anche sul piano delle arti figurative. Certo, si tratta solo di un episodio, ma non per questo risulta meno emblematico che all'Esposizione Universale di Parigi del 1889, Emilio Sala, che già aveva tratto ispirazione dagli *Episodios nacionales* di Galdós illustrandone alcuni, presentasse la tela, per la quale ottenne tra l'altro la medaglia d'argento, *La Expulsión de los judíos*. Lo stesso dipinto che meritò poi la medaglia d'oro a Berlino nel 1891. Raffigurava Torquemada intento a convincere i Re cattolici a firmare l'editto d'espulsione, facendo vedere loro che, accecati dall'oro degli ebrei, sta-

vano per vendere un'altra volta Cristo<sup>274</sup>. Attratto per un certo periodo dai temi storici, Sala era l'autore, tra l'altro, di una tela dal titolo *La expulsión de los moriscos*. Ma nella grande esposizione parigina era l'espulsione degli ebrei che veniva esibita, come per rievocare e rivendicare il fondamento dell'identità nazionale spagnola. Di una nazione, cioè, che una volta tanto non arrivava *dopo* perché aveva risolto *prima* il problema con il quale *ora* le nazioni vicine dovevano fare i conti. Al di là delle intenzioni del pittore e degli organizzatori della partecipazione spagnola, come non vedere nella scelta di *quel* tema e nella presentazione di *quella* tela all'esposizione, un modo per dimostrare la piena sintonia della Spagna con l'Europa e con la modernità?

Nell'ultimo quarto del secolo elementi, temi, aspetti e giudizi di natura politica andarono progressivamente innestandosi sull'antiebraismo tradizionale di origine religiosa e teologica. Con maggiore evidenza, frequenza e sistematicità il fenomeno contraddistinse la pubblicistica carlista e integralista. Vale a dire la componente sul piano politico e ideologico comunemente ritenuta più antimoderna. Eppure a suo modo fattore e veicolo di modernizzazione, non foss'altro per la secolarizzazione del tradizionale antigioiaismo di cui fu protagonista e per l'utilizzazione che ne fece sul piano politico. Anche al di fuori di questi ambienti, poi, cominciò a muovere i primi passi la teoria del complotto ebreo-massonico, in alcuni casi messa in relazione con i *conversos* e la minaccia da essi rappresentata, non solo per la fede e il dogma, ma anche dal punto di vista degli equilibri sociali e politici. L'idea della presenza di un pericoloso nemico interno iniziava a farsi strada.

<sup>274</sup> Dell'episodio aveva scritto J.A. Llorente negli *Annales de la Inquisición de España*, Madrid, 1812-1813, 2 voll., I, pp. 180-182. Lo riprende per destituirlo di fondamento N. López Martínez, *Los judaizantes castellanos y la Inquisición en tiempos de Isabel la Católica*, Burgos, 1954, pp. 360-361. Del «lienzo de Sala, *Torquemada ante los Reyes Católicos*» scrive anche Pardo Bazán in *Al pie de la torre Eiffel*, cit., p. 213, per dire che «Le Figaro» ne aveva proposto un'interpretazione assurda secondo la quale Torquemada era rappresentato mentre difendeva l'Immacolata Concezione. Emilio Sala Francés (1850-1910), originario di Alcoy, aveva studiato a Valencia e si era poi trasferito a Madrid.

# INTERNATIONAL JOURNAL OF IBERIAN STUDIES

Volume 14, number 3 - 2001

## **Business Culture and the Labour Market in Spain and Portugal**

Hugh O'Donnell, Themed Issues

Jackie Cannon and Hilary Rollin, *Introduction. Business Culture and the Labour Market in Spain and Portugal*

Keith Salmon, *Privatization of State-Owned Enterprises in Spain: Redefining the Political Economy*

David Corkill, *Immigration, the Ley de Extranjería and the Labour Market in Spain*

Martin Eaton, *Lusophone-African insertions in Portugal's Dual Labour Market*

Mike Rigby and Teresa Lawlor, *The Spanish Labour Market: the quest for flexibility*

Hilary Rollin and Rosemary Richardson, *The Impact of the Prevailing Business Culture on Entrepreneurial Activity and Small Business: A Contrastive Study of Spain and the USA*

Jackie Cannon and R.M. Pepiol, *Governance and Prevailing Business Culture in the Valencian Community*

---

## **General Editor**

Hugh O'Donnell (Dept of Language and Media, Glasgow Caledonian University)

Cowcaddens Road, Glasgow G4 0BA, UK

Tel: (0141) 331 3262 Fax: (0141)331 3264

Email: hod@gcal.ac.uk

## **Reviews Editor**

Manuela Cook

PO Box 5641, Solihull, West Midlands, B90 4ZR, UK

Tel / Fax: (0121) 745 4348

Email: mcook.ac@btinternet.com

---

## **Editorial Advisory Board**

José Amodia (University of Bradford), Salvador Cardús (Universitat Autònoma de Barcelona, Spain), Julián Casanova (University of Zaragoza, Spain), David Corkill (Manchester Metropolitan University), Michael Gorman (University of Wolverhampton), John Hollyman (University of the West of England), Alex Longhurst (University of Exeter), Enrique Moradiellos (University of Extremadura, Spain), Sandi Oliveira (University of Evora, Portugal), Paul Preston (London School of Economics), Monica Threlfall (Loughborough University), Robin Warner (University of Sheffield), Douglas Wheeler (University of New Hampshire, USA)