

SUL RIAFFIORARE DI REMOTE ACCUSE.
APPUNTI SULL'OMICIDIO RITUALE
NELL'ANTISEMITISMO CONTEMPORANEO SPAGNOLO

Alfonso Botti

In uno studio sull'atteggiamento della Santa Sede di fronte all'antisemitismo fra Otto e Novecento per molti versi definitivo e al tempo stesso ricco di spunti e suggestioni per ulteriori indagini, Giovanni Miccoli ha tra l'altro recentemente ridefinito il posto che l'accusa di omicidio rituale occupa nell'antisemitismo di fine Ottocento, facendone uno dei punti di saldatura fra il tradizionale antiebraismo cattolico e l'antisemitismo moderno¹. In questo ambito lo storico della chiesa triestino ha dapprima minuziosamente ricostruito gli snodi e le fasi del rilancio dell'accusa sul declinare del secolo a partire dalla pubblicazione nel 1871 del libro del teologo tedesco August Rohling, *Der Talmudjude*². Sulla scorta di una copiosa documentazione proveniente dagli archivi vaticani si è poi soffermato sulla richiesta inoltrata nel novembre del 1899 da qualificati esponenti del cattolicesimo britannico alla Santa Sede in vista di una presa di posizione che condannasse l'accusa, dichiarandone l'inconsistenza. La pratica venne girata al Sant'Offizio e affidata a mons. Merry del Val, che pure non ne era consultore abituale, con la motivazione che avendo questi tra i suoi antenati “un fanciullo crocefisso dagli Ebrei or venerato sugli altari”, era “uomo adatto al lavoro³”. Il fanciullo a cui si alludeva — ricorda Miccoli, che poi passa ad esaminare la risposta nega-

1. G. Miccoli, *Santa Sede, questione ebraica e antisemitismo fra Otto e Novecento*, in *Storia d'Italia, Annali 11, Gli ebrei in Italia*, a cura di C. Vivanti, II, *Dall'emancipazione a oggi*, Torino, Einaudi, 1997, pp. 1371-1574.

2. È appena il caso di segnalare che già Léon Poliakov aveva richiamato l'attenzione sull'opera del tedesco nella sua *Storia dell'antisemitismo*, IV, *L'Europa suicida, 1870-1933*, Firenze, La Nuova Italia, 1990, p. 17.

3. G. Miccoli, *op. cit.*, p. 1533.

tiva del Sant'Offizio, le motivazioni che la determinarono e le gravi conseguenze della mancata condanna — era Domenico o Domenichino del Val, che si racconta fosse stato crocefisso a Zaragoza il giorno di Pasqua del 1250.

Rinviando al saggio di Miccoli per la bibliografia essenziale sull'accusa del sangue, i cui termini si danno per scontati in questa sede, gli appunti che seguono costituiscono una prima e provvisoria verifica sul riemergere dell'accusa di omicidio rituale nella Spagna di fine Ottocento e sul suo utilizzo nei successivi decenni.

Non risulta che la questione sia stata finora tematizzata da parte della storiografia spagnola e ispanistica⁴. Dall'esistenza di tale lacuna, più che dalle origini spagnole di mons. Merry del Val e dalla nazionalità di un altro membro del Sant'Offizio che omise di prendere posizione, il cardinale Vives i Tutó⁵, nasce lo spunto di volgere lo sguardo al paese iberico.

Gli studi sull'antisemitismo spagnolo contemporaneo sono in fase aurorale. Di esso mancano tuttora non solo attendibili ricostruzioni storiche, ma anche quelle premesse che di solito vengono a costituire affondi e ricerche settoriali; anche se — occorre subito aggiungere — qualcosa è iniziato a muoversi nella giusta direzione⁶. A determinare il ritardo hanno

4. Tra le rare eccezioni, da segnalare il cenno che vi dedica G. Di Febo, *Camilo J. Cela viaggiatore nella Castiglia*, "Tierra de héroes y santos", in "Dimensioni e problemi della ricerca storica", 1995, n. 2, pp. 291-311, 301, 310.

5. G. Miccoli, *op. cit.*, p. 1539.

6. Il merito di aver recentemente messo a fuoco il tema dell'antisemitismo spagnolo è di un giovane ricercatore dell'Università Autonoma di Madrid, Gonzalo Álvarez Chillida che ne ha trattato dapprima nell'ambito dello studio biografico *José María Pemán. Pensamiento y trayectoria de un monárquico (1897-1941)*, Cádiz, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 1996, pp. 339-353, poi nell'articolo *El mito antisemita en la crisis española del Siglo XX*, in "Hispania", 1996, n. 194, pp. 1037-1070. La prima rapida ricognizione sulle correnti antisemite spagnole in età contemporanea era apparsa nel terzo volume de *Los judíos en la España moderna y contemporánea*, Madrid, Ediciones Arion, 1961, pp. 147-219 di Julio Caro Baroja (si farà di seguito riferimento alla seguente edizione: Madrid, Istmo, 1986). Vari studiosi si sono poi accostati al tema del rapporto della Spagna con gli ebrei negli ultimi due secoli, ma l'attenzione è stata prevalentemente rivolta al problema del rientro in Spagna dei sefarditi e all'atteggiamento di Franco nei loro riguardi, specie in riferimento ai permessi di transito negli anni della Seconda guerra mondiale, mentre hanno spesso solo lambito il tema dell'antisemitismo. A questo proposito cfr. M. Fernández Rodríguez, *España y los judíos en el reinado de Alfonso XII*, in "Hispania", 1965, n. 25, pp. 565-584; H. Avni, *España, Franco y los judíos*, Madrid, Altalena, 1982 (ed. orig. *Spain, the Jews and Franco*, Philadelphia, Jewish Society Publication of America, 1982); A. Marquina, G.I. Ospina, *España y los judíos en el siglo XX*, Madrid, Espasa-Calpe, 1987; P.-L. Abramson, M. Berthelot, *L'Espagne contemporaine et les Juifs*, Perpignan, Centre de Recherches Ibériques et Latino-Américaines, s.a. [1991]; I. González, *La cuestión judía y los orígenes del sionismo (1881-1905)*, *España ante el problema judío*, Madrid, Editorial de la Universidad Complutense, 1991 (tesi di dottorato); Id., *El retorno de los judíos*, Madrid, Nerea, 1991;

contribuito diversi fattori. In primo luogo l'apparente inesistenza di una "questione ebraica" in età contemporanea, in conseguenza dell'espulsione del 1492 e della repressione esercitata sui *conversos* già prima di quella data, ma soprattutto dopo e per circa tre secoli dal tribunale della Santa Inquisizione. Come avrebbero potuto manifestarsi atteggiamenti antisemiti in una realtà nella quale gli ebrei non c'erano (o quasi⁷) da secoli? Un secondo motivo è da rinvenirsi nella costante preoccupazione che il regime franchista ebbe, quanto meno dal 1945, ma già a partire dal 1942-43, di marcare le distanze dai regimi totalitari tedesco e italiano che ne avevano facilitato l'instaurazione durante la guerra civile e dei quali era stato fedele alleato fin tanto che le sorti del secondo conflitto mondiale non avevano indotto Franco a riorientare la propria politica estera. Preoccupazione che trovò vari sbocchi sul piano propagandistico anche nella direzione di negare qualunque contiguità con l'antisemitismo nazifascista e di accreditare anzi, presso l'opinione pubblica interna e internazionale, politiche umanitarie nei riguardi degli ebrei perseguitati che, in realtà, furono più tardive e contraddittorie di quanto si è voluto far credere. Un terzo fattore è da rinvenire nelle pressoché insormontabili resistenze che il paese ha offerto alla penetrazione delle concezioni razziste elaborate in Francia e Germania nel corso dell'Ottocento; resistenze alimentate da secolari pratiche coloniali all'interno delle quali si era osservato l'estendersi del meticcio senza soverchie preoccupazioni e dal forte e durevole controllo ecclesiastico sulla società, che poche possibilità aveva concesso al diffondersi di elaborazioni razziali biologicamente determinate⁸.

J. A. Lisbona, *Retorno a Sefarad. La política de España hacia los judíos en el siglo XX*, Barcelona, Riopiedras, 1993; E. Kening, *L'antisemitismo in Spagna e in America Latina*, in L. Poliakov, *Storia dell'antisemitismo, 1945-1993*, Firenze, La Nuova Italia, 1996, pp.171-204 (ed. orig. francese: 1994); A. Lazo, *La Iglesia, la Falange y el antisemitismo. (Un estudio sobre la prensa española de postguerra)*, Sevilla, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1995; R. Raanan, *Franco, Israel y los judíos*, Madrid, CSIC, 1996. Per una panoramica, poco più che informativa, cfr. A. Botti, *Antisemitismo anche spagnolo*, in "L'Indice", 1998, n. 5, p. 56.

7. Per quanto concerne l'età contemporanea, ci si riferisce alla consistente presenza di ebrei sia nel Protettorato spagnolo del Marocco, sia nelle città di Ceuta, Melilla che, con altre località, ricadono sotto la sovranità della Spagna; ci si riferisce poi alla formazione nel corso dell'Ottocento di minuscole comunità di ebrei a Madrid, Barcellona, Siviglia e al caso dei conversi di origine ebraica di Palma de Mallorca, denominati con il nome di *Chuetas* (*Xuetas*, in maiorchino). Sul primo caso e soprattutto sull'ultimo esiste una discreta quantità di studi di varia natura, che risulta innecessario segnalare in questa sede.

8. Riprendendo idee già avanzate da alcuni studiosi e utilizzando fonti non ignote agli storici (in particolare il testo di Francisco de Torrejoncillo a cui si farà riferimento più avanti), Yerushalmi ha recentemente riproposto in forma interrogativa, ma pregnante, la questione di considerare come già razzista l'atteggiamento discriminatorio nei riguardi degli ebrei nella Spagna medievale e moderna. Cfr. Y.H. Yerushalmi, *L'antisemitismo razziale est-il apparu au XX siècle? De la limpezia de sangre espagnole au nazisme: conti-*

Se questi sono i motivi — o almeno alcuni tra i più influenti — del ritardo degli studi, il loro avvio ha comunque messo in evidenza l'esistenza di significative correnti di antigioudaismo tradizionale e di moderno antisemitismo nella Spagna degli ultimi due secoli e con esse la peculiarità del caso spagnolo al riguardo.

Un caso di antisemitismo “senza” ebrei, a prima vista privo di conseguenze sul piano pratico, cioè inattivo per quanto concerne normative discriminatorie dal punto di vista razziale e pratiche persecutorie, avrebbe dovuto indurre gli storici che si sono occupati dell'argomento a porsi e a porre la questione delle sue origini, delle sue fondamenta e più ancora della sua funzione e diversa operatività. Invece gli studi al riguardo per quanto riguarda origini e fondamenta non paiono andare oltre la scontata sottolineatura del peso del tradizionale antigioudaismo cattolico e, per quanto riguarda il moderno antisemitismo, dell'influenza che esercitarono posizioni e letteratura proveniente dal di là dei Pirenei. Mentre, per quanto concerne l'altro aspetto, cioè il tipo di funzione che l'antisemitismo svolse, a parte Álvarez Chillida, non risulta che il problema sia stato posto. Ora, per quanto l'accusa di omicidio rituale rappresenti un filo assai tenue nel panorama spagnolo e come tale il meno indicato a fornire la base per ipotesi al riguardo, non si poteva aggirare l'occasione offerta dalla presente sommaria ricognizione e si azzarderà pertanto nelle conclusioni quella che appare più plausibile. Ciò premesso, non è forse del tutto fuori luogo chiarire che l'accusa di cui ci si occupa in riferimento al contesto spagnolo contemporaneo non ha riscontri su veri o presunti episodi delittuosi coevi al rilancio della stessa, ma si basa sulla riproposizione di casi precedenti di alcuni secoli. Si tratta quindi di un'operazione eminentemente storiografica e interpretativa nel migliore dei casi, ideologica e propagandistica negli altri.

Ha scritto Régis Ladous che “un omicidio rituale, per esistere, non ha assolutamente bisogno di un cadavere⁹”. Si cercherà ora di mostrare che nel caso spagnolo di antisemitismo “senza” ebrei esso “esiste”, è cioè operante e svolge una precisa funzione, attraverso la rievocazione del passato.

Il più remoto caso a cui si fa riferimento nella letteratura antigioudaica spagnola e iberica di età medievale e moderna, genere che trovò diversi

nuités et ruptures, in “Esprit”, 1993, mars-avril, pp. 5-35. La questione esula da questi appunti e comunque non inficia la validità dell'affermazione di cui la presente nota è un'articolazione. Anche ammettendo l'esistenza in Spagna di atteggiamenti e posizioni razziste in età medievale e moderna, per quanto riguarda l'Otto e il Novecento resta il fatto che né la storiografia, né le ricerche personalmente compiute su campioni significativi di fonti a stampa hanno evidenziato la presenza di atteggiamenti e posizioni di razzismo biologico. Dello stesso studioso si veda anche il più recente Y.H. Yerushalmi, *Sefardica*, Paris, Chandeigne, 1998.

9. R. Ladous, *Alle origini cristiane dell'antisemitismo politico: le accuse di omicidio rituale*, in “Studi storici”, 1998, n. 3, pp. 724-738, p. 724.

rappresentanti e, a considerare il numero delle edizioni, non poca fortuna¹⁰, è quello di Dominguito del Val, presuntamente verificatosi a Zaragoza nel 1250¹¹. Come si avrà modo di vedere, la stessa letteratura ne rammenta altri, ma il più noto (se ne vedranno poi le ragioni) è indubbiamente quello del bambino di La Guardia. Sull'avvenimento la prima fonte a cui per lungo tempo ha attinto tutta la letteratura successiva è costituita dal fantasioso memoriale redatto dal notaio apostolico Damián de Vegas nel 1544 conservata presso la Biblioteca Nazionale di Madrid¹². Ad esso si rifanno la successiva narrazione di Fray Rodrigo de Yepes¹³ (1583), il poema in latino di Jerónimo Ramírez¹⁴ (1592) e un dramma in tre atti di Lope de Vega, composto tra il 1604 e il 1617, a sua volta fonte del successivo plagio compiuto da José de Cañizares con *La viva imagen de Cristo: El Santo Niño de la villa de la Guardia*, rimasta inedita fino al 1943. Altri scritti di assai minore rilevanza sull'argomento sono quelli di Fray Damián López de Haro (Toledo, 1614), di Sebastián de Nieva Calvos¹⁵ (1628) e di Fray Augustín de Guardiola (1640).

Alla narrazione dello Yepes si rifà anche la *Centinela contra judíos* di Francisco de Torrejuncillo, assieme al *Fortalium fidei* di Alonso de Espina,

10. Senza alcuna pretesa di completezza i principali testi della polemica anti giudaica che circolarono nella penisola iberica risultano essere i seguenti: Alonso de Espina, *Fortalium Fidei* (s.l., 1487); Domingo García, *Propugnacula validissima religionis christiana contra obstinatam perfidiam Iudeorum* (Zaragoza, 1606); Francisco de Torrejuncillo, *Centinela contra iudeos...* (Madrid, 1674); Diego Gavilán Vela, *Discurso contra los judíos...* (Madrid, 1680); Antonio de Contreras, *Contra judíos* (Madrid, 1736). Per quanto riguarda le edizioni, anche in questo caso senza nessuna pretesa di completezza, del *Fortalium fidei* di Espina oltre alla prima edizione del 1487, risultano una seconda a Norimberga nel 1494 e una terza a Lione nel 1511, mentre della *Centinela* di Torrejuncillo, presso la Biblioteca Nazionale di Madrid si conservano le edizioni del 1674, 1676, 1679, 1691, 1720, 1728 e 1736.

11. Non ho condotto specifiche ricerche al riguardo. La fonte a cui più usualmente si attinge per riferire sull'episodio è, a quanto mi risulta, uno scritto del 1643 di Juan Francisco Andrés de Uztarroz. Lo scritto compare nella bibliografia di Bartolomé José Gallardo, *Ensayo de una biblioteca española de libros raros y curiosos*, Madrid, Imprenta y Estereotipía de M. Rivadeneyra, 1863-1889, 4 voll., I, p. 196. Lo segnala anche J. Caro Baroja, *Los judíos en la España Moderna y Contemporánea*, cit., I, p. 182 che, però, nella bibliografia conclusiva lo cita come Bartolomé Esteban (sic) Gallardo (cfr. *Idem*, III, p. 480).

12. D. de Vegas, *Historia del Niño Inocente de la Guardia* (1544). Se ne può leggere la trascrizione in F. Fita, *La verdad sobre el martirio del Santo niño de La Guardia, ó sea el proceso y quema (16 de noviembre 1491) del judío Jucé Franco en Ávila*, in "Boletín de la Real Academia de la Historia", 1887, t. XI, pp. 135-147.

13. R. de Yepes, *Historia de la muerte y glorioso martirio del Sancto Innocente, que llaman de la Guardia*, Madrid, 1853

14. Jerónimo Ramírez, *De raptu Innocentis martyris Guardienseis libre sex Matriti, apud Petrum Madrigal* (1592). Del poema esiste anche un'edizione successiva: Madrid, Cerdá y Rico, 1781.

15. S. de Nieva Calvo, *El Niño Inocente, hijo de Toledo y mártir de La Guardia*, Toledo, 1628.

un vero e proprio “classico” del genere¹⁶. Sull’episodio scrivono poi Antonio de Gúzman¹⁷ (1720), il parroco di La Guardia, Martín Martínez Moreno¹⁸ (1786) e già in età contemporanea, a parte i testi sui quali ci si soffermerà più attentamente, Paulino Herrero¹⁹ (1853) e Felipe García in un opuscolo del 1883²⁰.

Altre tracce sono rimaste sul piano pittorico e nelle arti plastiche. Due affreschi di Francisco Bayeu y Subías (1746-1793) nel chiostro della cattedrale di Toledo ne rappresentano il rapto e la crocifissione. Una scultura nella cattedrale di Cádiz lo raffigura con indosso l’abito dei Trinitari nell’atto di spirare sulla croce²¹. Altra documentazione iconografica è conservata presso l’Archivio Storico Nazionale di Madrid. Sul luogo del presunto martirio venne eretta una chiesetta, successivamente indicata a volte come “cueva-ermita del Santo Niño”, altre come “ermita de Jesús”. Vi si conservano otto tavole del XVI secolo di scuola castigliana, commissionate dall’arcivescovo di Toledo, Alonso Fonseca, dopo essersi recato in visita alla località nel 1523. Altre due chiesette vennero edificate nei luoghi della presunta sepoltura e crocifissione²². Da altra fonte si apprende della permanenza di una croce lignea sul luogo del delitto fino al 1868, anno in cui “el fanatismo revolucionario vengó dicho castigo impuesto á los feroces asesinos de un niño inocente²³”. Una lapide celebrativa risulta apposta in un edificio di Toledo dove si è ritenuto che il bambino fosse nato e vissuto i pochi mesi della sua breve esistenza. Sappiamo che il bambino venne eletto quale patrono della località di La Guardia, che la ricorrenza si festeggia il 25 settembre, che è stato oggetto di devozione e culto popolare, che gli sono stati attribuiti diversi miracoli²⁴. Aspetti tutti meritevoli di apposite investigazioni al fine di

16. F. de Torrejoncillo, *Centinela contra judíos*, Madrid, 1674. Nell’edizione del 1679 che è quella che effettivamente si è consultata il *Suceso del Niño de la Guardia* figura alle pp. 158-161.

17. A. de Guzmán, *Historia del Inocente Trinitario, el Sancto Niño de La Guardia, natural de la ciudad de Toledo y oriundo del Reyno de Aragón*, Madrid, 1720.

18. M. Martínez Moreno, *Historia del martirio del Santo Niño de La Guardia, sacada principalmente de los procesos contra los reos y otros testimonios existentes en el Archivo parroquial de dicha villa*, Madrid, 1786. Del libro esiste una seconda edizione (Madrid, 1866) e una terza (Madrid, Tip. Hispana, 1926).

¹⁹. P. Herrero, *Breve resumen de la historia del Santo Niño Inocente Cristóbal*, Toledo, 1853.

20. F. García, *El sepulcro del Santo Niño de la Guardia*, Toledo, 1883.

21. A. de Castro, *Vidas de niños célebres*, Cádiz, Imprenta de la Revista Médica, 1865, p. 52.

22. M. Martínez Moreno, *Historia del martirio del Santo Niño de La Guardia...*, cit., pp. 69-70, 73.

23. H. Beinart, *Los conversos ante el Tribunal de la Inquisición*, Barcelona, Riopiedras, 1983, p. 313.

24. *Idem*, pp. 74-83.

ricostruire con maggiore precisione l'estensione, la diffusione e la durata della devozione e del culto.

L'episodio, che non interessa in questa sede in quanto tale, ma per l'utilizzo ideologico che di esso si è fatto in età contemporanea, riguarda la presunta uccisione da parte di ebrei e di conversi, nella località nei pressi di Toledo, qualche anno prima del 1490, di un bambino di tre o quattro anni, poi costantemente identificato come *Niño*, *Niño Inocente* o *Santo Niño de La Guardia*. L'episodio, sul quale a suo tempo si era soffermata sommariamente l'attenzione di Polikov²⁵, è stato qualche tempo fa ripreso anche da Anna Foa²⁶, ma le più attendibili ed equilibrate narrazioni dei fatti relativi al processo, soprattutto in base alla documentazione del p. Fita sulla quale si avrà modo più avanti di soffermarsi, restano quelle fornite da Julio Caro Baroja²⁷ e soprattutto da Yitzhak Baer²⁸.

Entrando finalmente nel merito, precisi richiami a presunti omicidi rituali in età contemporanea appaiono negli *Anales de la Inquisición* (1812) di Juan Antonio Llorente²⁹. In essi si accenna agli episodi di S.

25. L. Poliakov, *Storia dell'antisemitismo*, II, *Da Maometto ai marrani*, Firenze, la Nuova Italia, 1974, pp. 212-213 (ed. orig. fr. 1961). Poliakov non cita direttamente la principale fonte al riguardo e cioè la documentazione pubblicata da p. Fita nel 1887, né la demolitrice disamina che di essa compie Baer, a cui si farà riferimento più avanti, così come la principale storiografia al riguardo, anch'essa più avanti segnalata.

26. A. Foa, *Gli ebrei in Europa. Dalla peste nera all'emancipazione, XIV-XVIII secolo*, Roma-Bari, Laterza 1992, pp. 129-130. Nel testo si ricordano alcuni precedenti di presunto omicidio rituale in Spagna, ma non il caso di San Dominguito del Val; si collega poi l'episodio del Niño de la Guardia all'espulsione del 1492 in riferimento al *Fortalitium Fidei* di Alonzo (*sic*) de Espina; si mette in luce l'anomalia del processo che vide coinvolti allo stesso tempo ebrei pubblici e conversi. La breve ricostruzione dell'episodio avviene sulla scorta della lavoro di Lea (1967) e non tiene direttamente conto né della documentazione del p. Fita, né delle osservazioni che ad essa dedica Baer. Vi si legge poi "del processo di La Guardia" e del "rogo di La Guardia" (p. 129). Anche a voler considerare ellittico il primo riferimento (il processo ebbe vari imputati e si celebrò inizialmente a Segovia, poi ad Avila), resta il fatto che la condanna al rogo venne eseguita ad Avila il 16 novembre 1491.

27. J. Caro Baroja, *op. cit.*, I, pp. 183-185.

28. Y. Baer, *Historia de los judíos en la España cristiana*, Barcelona, Riopiedras, 1998, pp. 829-849, 863-868 (ed. orig., Tel Aviv, 1945; prima edizione in inglese, 1959). L'esame della documentazione — è la conclusione dello studioso — non lascia posto al minimo dubbio sulla natura del processo che viene giudicato una creazione e costruzione dell'antisemitismo e sul fatto che non vi fu nessun bambino assassinato in quel contesto (pp. 846-847). Quanto poi al nesso esistente tra il processo e la successiva espulsione, pur riconoscendo che non esistono prove chiare ed esplicite al riguardo, Baer scrive che "solo gli ingenui o coloro i quali pretendono esserlo possono misconoscere i legami storici che uniscono questo processo all'espulsione" (p. 849).

29. È appena il caso di ricordare che Juan Antonio Llorente (1756-1823), sul quale esiste abbondante letteratura, prima di militare nelle fila degli *afrancesados*, di divenire ascoltato consigliere di José Bonaparte e di ricevere in custodia gli archivi dell'Inquisizione, era stato vicario generale di Calahaorra e segretario generale del Tribunale

Dominguito del Val e a quelli presuntamente avvenuti a Valladolid e a Sepúlveda (Segovia), rispettivamente nel 1452 e nel 1468³⁰. Llorente si sofferma poi sulla vicenda di La Guardia, tornandovi più avanti per sostenere che Torquemada, già autore di forti pressioni sui re cattolici per convincerli ad espellere gli ebrei, aumentò le sue insistenze nel 1490, anno in cui si verificò il martirio di San Cristóbal, “niño inocente de la Guardia, y se descubrió haber sido muy frecuente tan orrendo crimen³¹”. L'ex segretario generale del Tribunale dell'Inquisizione mostra di credere nella storicità dei sacrifici rituali e stabilisce, per quanto indirettamente, un nesso tra l'episodio e la successiva espulsione. Considerando che Llorente diverrà la “bestia nera” di tutta la letteratura cattolica sull'Inquisizione, c'è da registrare che, almeno su questo punto, non è grande la distanza che separa i denigratori dal denigrato.

Salvo sviste sempre possibili, in questo caso come per i testi presi di seguito in esame, non vi si trovano allusioni invece nella *Historia de los judíos en España* (1847)³² di Adolfo de Castro. Che trova comunque modo di rimediare alcuni anni dopo dedicando nelle *Vidas de Niños célebres* (1865) un profilo al Niño de La Guardia e uno, assai più breve, a Dominguito del Val. La vicenda del bambino di La Guardia vi è rievocata con toni di grande realismo. Ma non si notano segni di particolare accanimento contro gli ebrei, che Castro si accontenta di definire come ignoranti nella loro legge e tenaci nemici della fede in Gesù Cristo³³.

Nel frattempo, tra il novembre del 1845 e il febbraio successivo, sulla “Revista Española” hanno visto la luce gli *Estudios* di José Amador de los Ríos, poi raccolti in volume nel 1848. In essi, che complessivamente considerati rappresentano una notevole rivalutazione dell'apporto ebraico alla formazione della Spagna moderna, il presunto infanticidio di Sepúlveda viene presentato in termini tali da mettere in forte dubbio la sua autenticità. Vi si legge che gli ebrei (il corsivo è di chi scrive) “parece que se apoderaron de un niño [...]. Este es un hecho: verdad o pretexto, se divulgó en breve [...] apareciendo a los ojos de la muchedumbre como un espantoso crimen [...] pero la forma de su crimen supuesto ó

dell'Inquisizione dal 1785 al 1793. Ai suoi numerosi scritti sul Tribunale, dove vengono fornite cifre inerenti a processi e sentenze, si è durevolmente abbeverata la storiografia laica, liberale e anticlericale, mentre per le stesse ragioni, da parte cattolica lo si considera come il principale responsabile della “leggenda nera” sull'Inquisizione spagnola.

30. J.A. Llorente, *Anales de la Inquisición de España*, Madrid, Imp. de Ibarra, 1812. Per S. Dominguito, cfr. p. 10, per gli altri tre casi, pp. 20-21. Da segnalare che le fonti di Llorente sono, per questi casi, Torrejoncillo e Alonso de Espina.

31. *Idem*, pp. 169-172, p. 181 e ancora p. 183.

32. A. De Castro *Historia de los judíos en España: desde los tiempos de su establecimiento hasta principios del presente siglo*, Cádiz, Imp. de la Revista Médica, 1847

33. A. Castro, *Vidas de Niños célebres*, cit., pp. 42-52 (Juan de Pasamontes, el Santo Niño de la Guardia); pp. 53-54 (Santo Domingo del Val).

verdadero...³⁴”. Meno dubbi sembra avere invece più avanti quando tratta del presunto omicidio che “se consumó en La Guardia, crucificando los judíos á un niño y sacandole el corazón por el costado, cuando alentaba todavía³⁵”.

Nel 1871 esce la versione castigliana del libro di Luis Rupert, *L'Église et la Synagogue*, pubblicato in edizione originale a Parigi oltre dieci anni prima³⁶. A tradurlo è Vicente de Manterola, un sacerdote carlista assai vicino all'aspirante al trono con il quale ha avuto più volte modo di incontrarsi in Francia³⁷.

Nelle pagine introduttive, riferendosi evidentemente al dibattito sull'art. 21 della Costituzione liberale del 1869 che ha introdotto la libertà di culto in forma pubblica, Manterola si scaglia contro le ultime Cortes che avrebbero fatto l'apologia della Sinagoga e quanti hanno messo nelle mani della “nazione deicida” la gloriosa palma del martirio³⁸. Accenna poi alla serie “vera” di crimini nefandi di cui gli ebrei sarebbero autori in riferimento agli omicidi rituali a cui Rupert dedica svariate pagine³⁹. È da notare che tra i molti casi citati dal francese compare Santo Domingo del Val⁴⁰, ma non quello del Niño de La Guardia. Omissione che non sorprende da parte di un autore francese, mentre risulta strano che Manterola non vi alluda, perdendo in questo modo l'occasione per una maggiore contestualizzazione dell'opera di cui redige l'introduzione. Difficile pensare a una semplice ignoranza del caso da parte di un estem-

34. J. Amador de los Ríos, *Estudios históricos, políticos y literarios sobre los judíos españoles*, Madrid, Imp. de D.M. Diaz y Comp., 1848, p. 128-129.

35. *Idem*, p. 148.

36. L. Rupert, *L'Église et la Synagogue*, Paris, P. Lethielleux, 1859; *Id.*, *La Iglesia y la Sinagoga*, Vitoria, Mateo Sanz y Gómez, 1871. Luis Rupert è quasi certamente uno pseudonimo dietro il quale si celerebbe, secondo Ladous, un italiano non meglio identificato. Cfr. R. Ladous, *Alle origini cristiane dell'antisemitismo politico...*, cit. p. 737. Lo stesso studioso sostiene che il libro di Rupert fu una delle fonti del più noto Gougenot des Mousseaux, *Les Juifs, le judaïsme et la judaïsation des peuples chrétiens*, Paris, 1869.

37. Vicente de Manterola y Pérez (1833-1891) era nato a San Sebastián e aveva studiato nel seminario di Pamplona prima di insegnare in quelli di Toledo e Salamanca. Aveva poi rivestito incarichi ecclesiastici in varie città e fondato a Vitoria nel 1866 “El Semanario católico”. Eletto deputato nel 1869, avversò il progetto di Costituzione con interventi alle Cortes che fecero epoca, essendo ricordato in particolare il suo scontro con Emilio Castelar. Poi si trasferì in Francia dove, non sempre in perfetta intesa con don Carlos, fu tra i principali animatori della cospirazione carlista le cui ragioni propagandò anche in vari ambienti del cattolicesimo elvetico, belga, britannico e presso la curia romana. Fu in seguito ai vertici del clero castrense impegnato con le truppe carliste. Alla fine della guerra civile trovò riparo in Francia, prima che un indulto gli permettesse di fare rientro in patria dove, come canonico di Toledo, visse fino alla fine dei suoi giorni.

38. L. Rupert, *La Iglesia y la Sinagoga*, cit. p. V.

39. *Idem*, cap. 3 (pp. 213-275).

40. *Idem*, pp. 227-228.

poraneo neofita dell'antiebraismo. Più probabile risulta attribuire l'omissione al fatto che il tema del bambino di La Guardia non è all'epoca ancora riemerso. Fermo restando che le due congetture non si escludono, l'ipotesi più probabile risulta essere la seconda.

Anche per quanto concerne la Spagna la letteratura che attribuisce le origini della massoneria all'ebraismo e che pone le basi per la saldatura tra teoria del complotto massonico e antisemitismo inizia a diffondersi negli anni Settanta. Allo stato delle ricerche essa si realizza nel primo volume della *Historia de las sociedades secretas antiguas y modernas en España* (1874) di Vicente de la Fuente, già professore di diritto canonico nell'Università di Salamanca, passato poi ad insegnare storia della Chiesa in quella di Madrid, prima di divenirne rettore dal 1875 al '77. L'opera, che costituisce una pietra miliare della letteratura antimassonica e antisemita, eserciterà notevole influenza su entrambi i versanti⁴¹. Per quanto concerne il tema che qui attiene, De la Fuente fa riferimento a vari casi tra i quali quelli di Dominguito, al tentativo compiuto nella località di Toro (1457) e all'episodio di Sepúlveda (1468). Si riferisce poi, sulla scorta della narrazione di Martínez Moreno, al "célebre asesinato del niño de la Guardia" ritenendolo "comprobado de un modo auténtico é irrecusable⁴²".

Fin qui l'episodio di La Guardia è considerato, assieme ad altri, quale conferma di una pratica sulla quale, con l'eccezione di Amador de los Ríos, non si esprimono dubbi, ma non ha assunto un particolare rilievo. Soprattutto non ha un ruolo.

Che stia iniziando a stagliarsi sugli altri e ad assumere un più preciso significato, lo si evince dalla *Historia social, política y religiosa de los judíos en España y Portugal* dello stesso Amador de los Ríos, pubblicata a Madrid in tre volumi tra il 1875 e il 1876. In essa si legge dapprima che gli omicidi rituali "carecen de verdadera comprobación histórica". Nello stesso contesto Amador accenna poi sia al bambino di La Guardia, sia a Domenguito del Val; casi che considera inaccostabili, essendo il secondo quasi certamente imputabile a un ebreo, mentre del primo sarebbero stati imputati e condannati dei conversi, come risulterebbe dalla documentazione che l'autore afferma di aver avuto modo di vedere nel 1845 nell'Archivio dell'Inquisizione di Toledo, poi trasferito ad Alcalá de

41. Cfr. M.V. López Cordón, *La mentalidad conservadora durante la Restauración*, in J.L. García Delgado (ed.), *La España de la Restauración : Política, Economía, Legislación y Cultura*, I Coloquio de Segovia sobre Historia Contemporánea dirigido por M. Tuñón de Lara, Madrid, Siglo XXI, 1985, in particolare pp. 86-91.

42. V. de la Fuente, *Historia de las sociedades secretas, antiguas y modernas en España y especialmente de la francmasonería*, Madrid, Imp. a cargo de D. R.P. Infante, vol. I, 1874, pp. 38-42.

Henares. Documentazione dalla quale risulterebbe anche che tali conversi avrebbero maturato l'idea del crimine assistendo il 21 maggio 1499 (sic) a un *Auto da fé* in Toledo. Avendo scritto poche righe prima che morte e crocifissione del bambino dovettero cadere nel 1490, è evidentemente un errore di stampa quello che fa risalire il concepimento del crimine a nove anni dopo la perpetrazione dello stesso. L'errata datazione (con l'evidente contraddizione) verrà ripresa da autori successivi, anche dopo che il p. Fita — come vedremo — avrà richiamato l'attenzione sullo stesso e la sua natura estrinseca. Il dato saliente e pertanto meritevole di essere posto in luce è comunque che la principale preoccupazione di Amador de los Ríos è quella di escludere — scrive — contro il parere della maggior parte degli storici antichi e di alcuni moderni (dei quali cita il solo Ch.J. Hefele⁴³), l'esistenza di qualsiasi nesso tra l'episodio di La Guardia e l'espulsione degli ebrei. “Por manera, — è la conclusione — que ni por ser asunto relativo á los *conversos*, ni por no haber podido llegar con tiempo á noticia de Isabel y de Fernando, pudo influir en la resolución del edicto, que no se adoptaría ciertamente en el mismo día de su fecha. Esto nos dice por una parte la naturaleza del asunto, por otra las circunstancias de lugar y de tiempo. En el edicto no se hizo tampoco mención alguna ni de este infanticidio, ni de otro crimen semejante, ni se expresó más motivo que el que resulta de su exámen⁴⁴”.

L'impegno profuso da Amador de los Ríos nel negare che sull'espulsione abbia potuto influire la vicenda del bambino della Guardia, lascia supporre che l'accostamento all'episodio stia entrando o sia già entrato in una fase nuova. Essendo negativo il giudizio che esprime sull'Editto del 1492, il suo scopo è di eliminare ogni possibile pretesto alla decisione dei Re cattolici. La veridicità dell'episodio non viene messa in discussione. Ma il legame tra omicidio ed espulsione viene reciso. In primo luogo per ragioni di cronologia. In secondo luogo perché se l'infanticidio venne perpetrato dai *conversos*, che senso aveva espellere gli ebrei?

Salvo errori — sempre possibili quando si procede per sondaggi e non attraverso un sistematico spoglio delle fonti⁴⁵ — una conferma all'ipotesi

43. Si tratta di Karl Joseph von Hefele autore, tra l'altro, di uno studio sul cardinal Cisneros uscito a Tubinga nel 1844 e tradotto in castigliano nel 1869 (*El Cardenal Jiménez de Cisneros y la Iglesia Española a fines del siglo XV y principios del XVI: para ilustrar la historia crítica de la Inquisición*, Barcelona, Imp. del Diario de Barcelona, 1869). Ma autore anche di una storia dei Concili e di una dell'Inquisizione.

44. J. Amador de los Ríos, *Historia social, política y religiosa de los judíos en España y Portugal*, Madrid, 3 voll. 1875-1876; III, pp. 318-319.

45. Insistendo sulla necessità di ulteriori ricerche e verifiche, è da osservare che il nesso tra l'episodio di La Guardia ed espulsione non viene stabilito, per esempio, da Francisco Javier G. Rodrigo che nel 1877 scrive: “Probáronse los crueles asesinatos de un infante de la catedral de Zaragoza, en la Guardia, Valladolid y en cierto pueblo de

del profilarsi proprio nel corso della seconda metà del decennio di un diverso approccio all'episodio lo fornisce nel 1881 il secondo volume degli *Heterodoxos*, laddove il giovane Marcelino Menéndez Pelayo, in polemica con Amador de los Ríos, sostiene che l'espulsione fu un atto "necesario para salvar aquella raza infeliz del continuo e feroz amago de los tumultuos populares", l'unica decisione che poteva essere presa, "el cumplimiento de una ley histórica". E poi continua scrivendo, a proposito degli anni che precedettero l'espulsione, che il popolo aborrisce più che gli ebrei, i conversi, i quali si attiravano vieppiù le ire con crimini come l'assassinio del Niño de la Guardia, "que es moda negar, pero que fué judicialmente comprobado, y que no carecía de precedentes, asimismo históricos"⁴⁶. Il poligrafo santanderino sembra condividere l'attribuzione proposta da Amador de los Ríos dell'infanticidio ai conversi; la frase riportata consente di registrare che sul declinare degli anni Settanta dell'episodio si discute in presenza di posizioni miranti a negare la storicità dell'accadimento, storicità che Menéndez Pelayo invece avvalorava anche per quanto riguarda i precedenti. Le sue fonti sono, a quanto dichiara, la documentazione del processo conservata nell'Archivio di Alcalá de Henares, la trascrizione in catalano della sentenza che compare nel secondo volume degli *Opúsculos* di Carbonell⁴⁷ e i testi che si è avuto già modo di segnalare di Yepes, Ramírez e Castro.

A fronte del diffuso convincimento che l'espulsione fu legittima e necessaria e che l'infanticidio di La Guardia ne fu una delle cause, quando non la giusta punizione per i vari addebiti (tra i quali gli omicidi rituali), Amador valuta negativamente l'espulsione e nega che l'episodio di La Guardia possa esserne stato la ragione o uno dei motivi. Di contro Menéndez y Pelayo ritiene opportuna l'espulsione, motivandola con la necessità di sottrarre gli ebrei alla violenta reazione dei *cristianos viejos*, infuriati per l'omicidio de La Guardia. Il nesso tra omicidio ed espulsione, per quanto diversamente motivato e ancora non del tutto esplicito, si evince chiaramente dalla concatenazione del ragionamento del santanderino.

Zamora, el conato de infanticidio que pudo evitar la justicia de Valencia, y ultrajes hechos á una cruz en el puerto del Gamo". Poco più avanti riferisce dell'episodio di Sepúlveda che, erroneamente dice raffigurato nel claustro della cattedrale di Toledo. Cfr. F.J.G. Rodrigo, *Historia verdadera de la Inquisición*, Madrid, Impr. de Alejandro Gómez Fuentesnebro, 3 voll. 1876-77, II, 1877, pp. 44-45.

46. M. Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid, Csic, 1963 (2ª ed. delle *Obras completas*), pp. 475-476, la cit. a p. 475.

47. Menéndez y Pelayo è al riguardo alquanto vago. La trascrizione in catalano della sentenza si riferisce al processo inquisitoriale contro Benito García che è soltanto uno degli imputati. La sentenza venne tradotta per indicazione di Torquemada dall'archivista Pedro Miguel Carbonell ed è stata pubblicata nella *Collección de documentos inéditos del archivo general de la corona de Aragona* a cura di Manuel de Bofarull, t. XXVIII, Barcelona, 1865, pp. 68-75.

Il 1881 rappresenta uno snodo cruciale per la storia dell'antisemitismo in Spagna. I pogroms nella Russia meridionale fanno balenare per qualche tempo alle correnti liberali spagnole la possibilità di accogliere nuclei di sefarditi, dando soluzione al problema del ritorno a Sefarad già timidamente posto nei precedenti decenni in almeno due occasioni, nel 1854 e nel 1869⁴⁸. L'ipotesi scatena la forte opposizione della quasi generalità degli ambienti cattolici che sarebbe pleonastico definire intransigenti, essendo il mondo ecclesiastico ancora fortemente refrattario all'accoglimento dell'ipotesi e saldamente ancorato al movimento carlista sul piano politico. La marcia di avvicinamento della Chiesa nel suo complesso verso lo Stato della Restaurazione è notevolmente rallentata dall'avversità con cui questa ha accolto l'art. 11 della Costituzione del 1876 che ha riconosciuto, sia pure in forma privata e con forti limitazioni, la tolleranza dei culti non cattolici⁴⁹. La fine dell'unità cattolica che la gerarchia denuncia con forza, con il ritorno di gruppi di sefarditi sul territorio nazionale, cesserebbe di essere affermazione di principio per divenire realtà⁵⁰. Se a questi motivi interni si aggiunge l'influenza che inizia a esercitare la produzione antisemita che giunge dall'altro lato dei Pirenei, si capisce perché gli anni Ottanta rappresentano la cornice all'interno della quale inizia a prendere forma una corrente antisemita.

Tornando all'accusa di omicidio rituale, che poi costituisce l'esclusivo oggetto di questi appunti, il 1881 è l'anno in cui la "Civiltà cattolica" scende pesantemente in campo con una serie di cronache di Oreglia di Santo Stefano, dedicate in particolare, ma non solo, ai casi di Simone di

48. Sulle iniziative liberali del 1881, cfr. M. Fernández Rodríguez, *España y los judíos en el reinado de Alfonso XII*, cit.. Gli episodi del 1854 e 1868 sono stati per la prima volta ricordati da J. Amador de los Ríos, *Historia social, política y religiosa de los judíos...*, cit., III, pp. 561-565, 850-851, da cui sono stati ripresi, non sempre con gli adeguati approfondimenti, dalla storiografia successiva. A questo proposito cfr. H. Avni, *España, Franco y los judíos*, cit., pp. 7-16.

49. Sulla Chiesa e il cattolicesimo spagnoli del periodo gli studi sono ancora inadeguati. La letteratura continua ad essere frastagliata e manca ancora un'esauriente opera di sintesi. Prescindendo dai lavori su aspetti specifici, si vendano almeno i seguenti: J. Andrés Gallego, *La política religiosa en España*, Madrid, Editora Nacional, 1975; M. F. Núñez Muñoz, *La Iglesia y la Restauración, 1875-1881*, Santa Cruz de Tenerife, Caja General de Ahorros de Santa Cruz de Tenerife, 1976; J.M. Cuenca Toribio, *El catolicismo español en la restauración (1875-1931)*, in R. García-Villoslada (dir.), *Historia de la Iglesia en España*, V, *La Iglesia en la España contemporánea*, Madrid, Bac, 1979, pp. 277-329; F. Lannon, *Privilegio, persecución y profecía. La Iglesia Católica en España, 1875-1975*, Madrid, Alianza, 1987.

50. Cfr. A. Tineo de Heredia, *Los judíos en España*, Madrid, Establecimientos Tipográficos de M. Minuesa, 1881. Sull'opposizione della stampa cattolica, specie integralista, al rientro di nuclei di sefarditi, cfr. I. González García, *La Cuestión judía y los orígenes del sionismo*, cit., pp. 141-174.

Trento e a quello clamoroso e più recente di Damasco⁵¹. Ed è anche l'anno in cui il libro di Rupert inizia ad essere divulgato in fascicoli da "La Cruz", il più importante organo di stampa cattolico di quegli anni e che tale resterà ancora per molto tempo. Su tale socializzazione dei temi del tradizionale antiebraismo cattolico, s'innesta la trascrizione della documentazione relativa al processo contro Jucé Franco, il presunto principale colpevole dell'omicidio del Niño di La Guardia, che il prolifico p. Fita⁵² pubblica nel 1887 sul "Boletín de la Real Academia de Historia" correndola anche con la trascrizione della *Memoria* redatta del notaio apostolico Damián de Vegas nel 1544⁵³.

I commenti con cui p. Fita accompagna la documentazione sul caso paiono attenersi ai canoni del metodo storico-critico. Il gesuita, infatti, né appare preoccupato di aggiornare l'accusa in riferimento agli episodi più recenti di cui è difficile pensare non avesse notizia, né insiste in modo particolare sul collegamento tra il caso e l'espulsione del 1492. Prende comunque le distanze da Amador de los Ríos il cui giudizio sull'episodio riproduce. E lascia anche intravedere che qualche nesso dovette esistere quando ricorda che la sentenza inquisitoriale contro un coimputato nel presunto omicidio venne fatta tradurre in catalano per essere inviata agli inquisitori di Barcellona da Torquemada che poi ne informò anche i re⁵⁴.

Rileva che per un errore di stampa, Amador de los Ríos scrive che l'idea del crimine nasce nel 1499 e che Menéndez Pelayo negli *Heterodoxos* incorre nello stesso anacronismo⁵⁵. Corretti entrambi, p. Fita esamina le contraddizioni della *Memoria* di Damián de Vegas che colloca

51. [G. Oreglia di Santo Stefano], *Cronaca contemporanea*, in "La Civiltà cattolica", 1881, v. 32, t. III, pp. 230-238, 474-483; t. IV, pp. 225-231, 344-352, 476-483, 730-738; 1882, v. 33, t. I, pp. 107-113, 219-225, 353-362, 472-479; t. II, pp. 97-106, 214-224, 473-482, 599-612. La paternità delle cronache viene attribuita a p. Oreglia da G. Del Chiaro, *Indice generale della Civiltà Cattolica (aprile 1850-dicembre 1903)*, Roma, 1904, p. 86. Su questi articoli si sofferma G. Miccoli, *Santa Sede, questione ebraica e antisemitismo...*, cit., pp. 1416-1417. Sull'episodio di Damasco, tra l'altro, cfr. L. Poliakov, *Storia dell'antisemitismo*, III, *Da Voltaire a Wagner*, Firenze, La Nuova Italia, 1975, p. 398; F. Jesi, *L'accusa del sangue. Mitologie dell'antisemitismo*, Brescia, Morcelliana, 1993, pp. 9-61.

52. Fidel Fita y Colomer (1835-1918), gesuita, autore di oltre 700 scritti di archeologia, epigrafia, paleografia, filologia, numismatica e storiografia. Alla morte di Menéndez y Pelayo (1912) gli subentrò nella direzione della Real Academia de Historia.

53. F. Fita, *La verdad sobre el martirio del Santo niño de La Guardia, ò sea el proceso y quema (16 de noviembre 1491) del judío Jucé Franco en Ávila*, cit., pp. 7-160. Il gesuita torna sull'argomento anche nei successivi: Id., *La Guardia, villa del partido de Lillo, provincia de Toledo. Datos históricos*, in "Boletín de la Real Academia de la Historia", 1887, t. XI, pp. 373-431; Id., *Sentencia, quema y sambenito de Hernando de la Rivera, que dicen hizo el papel de Pilatos en la pasión o martirio del Santo Niño de La Guardia*, ivi, 1889, t. XIV, pp. 97-104.

54. Id., *La verdad sobre el martirio del Santo niño de La Guardia...*, cit., p. 132.

55. *Ibidem*

cattura e crocifissione del bambino nel 1492, che gli attribuisce l'età di sette o otto anni, che parla di fioritura di miracoli. Incongruenze ed errori nei quali incorreranno successivamente sia p. Yepes, sia Jerónimo Ramírez che si basano entrambi sul testo di Damián Vegas.

L'apparente oggettività e scientificità con cui p. Fita tratta l'argomento, il suo farsi scudo di una documentazione presentata come dirimente e non impugnabile, rilanciano nel contesto spagnolo l'episodio di La Guardia e con esso l'accusa nella sua presunta storicità.

Come si è detto, sono questi gli anni in cui l'accusa del sangue conosce un forte rilancio ad opera dalla pubblicistica antisemita europea, in lingua francese e tedesca in particolare. Di essa ha scritto Drumont ne *La France juive*⁵⁶. Tradotto in francese, anche il testo di Rohling, diventa più accessibile⁵⁷. Tale letteratura si riverbera sulla realtà producendo una quantità di episodi conformi all'accusa che a loro volta alimentano nuova letteratura sull'argomento. Si studia il tema e vi si scrive su. La documentazione pubblicata da p. Fita richiama l'attenzione di studiosi non più soltanto spagnoli. L'interpretazione del gesuita viene impugnata da Isidore Loeb, secondo il quale la documentazione del processo induce ad escludere che si tratti del classico crimine rituale⁵⁸ e poco dopo da Levi⁵⁹. Lo storico dell'Inquisizione nordamericano Henry Charles Lea nel 1890 lo attribuisce all'immaginazione e al bigottismo⁶⁰. La documentazione del p. Fita appare tradotta in francese nello studio di E. de Molènes nel 1897⁶¹. Alle posizioni di Loeb aderisce anni dopo l'abate Vacandard nei suoi studi di storia religiosa⁶².

Tralasciando il cenno che compare in un manuale di Manuel Merry y Colom⁶³, è Menéndez y Pelayo a tornare in modo più diffuso sull'argo-

56. E. Drumont, *La France Juive*, Paris, Marpon-Flammarion, 1886. Per la versione castigliana, cfr. Id., *La Francia Judía*, Barcelona, 1889. La traduzione, sulla base della nona edizione francese, è opera del presbitero Rafael Pijoan.

57. A. Rohling, *Le Juif-Talmudiste*, Bruxelles, A. Vromant, 1888; Id., *Le Juif selon le Talmud*, pref. de Eduard Drumont, Paris, A. Savine, 1889. Cfr. infine anche H. Desportes, *Le Mystère du sang*, Paris, A. Savine, 1889.

58. I. Loeb, *Notes sur l'histoire des juifs en Espagne*, in "Revue de Études Juives", 1887, XIV, pp. 254-259; Id., *Le saint enfant de La Guardia*, ivi, 1887, XV, pp. 203-232; Id., *Le juif de l'histoire et le juif de la légende*, ivi, 1890, XX, pp. 33-61.

59. I. Levi, *Les juifs de la légende*, ivi, 1890, XX, pp. 249-252; 1891, XXI, pp. 230-235.

60. H. C. Lea, *Chapters from the religious history of Spain connected with the Inquisition*, Philadelphia, Lea brothers & co., 1890, pp. 437-468 (reprint: New York, Burt Franklin, 1967). Il capitolo su *El Santo Niño de La Guardia* era in precedenza stato pubblicato sulla "English Historical Review", IV, 1889, pp. 229-250.

61. E. de Molènes, *Torquemada et l'Inquisition*, Paris, 1897.

62. E. Vacandard, *La question de meurtre rituel chez les juives*, in *Études de critique et d'histoire religieuse*, Terza serie, Paris, 1912, pp. 341-342.

63. Vi si legge che se qualcuno dovesse dubitare dell'ostilità degli ebrei e dei conver-

mento negli studi sul teatro di Lope di Vega, sulla scorta della documentazione del p. Fita e dell'articolo di Lea. Menéndez y Pelayo giudica l'episodio a cui si ispira Lope de Vega come "uno de los crímenes más bárbaros que ha podido engendrar el fanatismo sectario"⁶⁴ e dopo aver ripercorso le fasi del processo, scrive che non si può negare il carattere rigorosamente storico di questo barbaro avvenimento. L'accusa di profanazione delle ostie consacrate — continua — e di crocefiggere i bambini cristiani in ricordo e vituperio della Passione del Salvatore, si è ripetuta innumerevoli volte contro gli ebrei e il *Fortalitium Fidei* di frate Alonso di Espina è pieno di narrazioni di questa natura, molte di esse senza dubbio inventate o esagerate dall'odio dei cristiani, che da casi particolari dedussero un generale costume. Però il crimine di La Guardia — aggiunge — non può umanamente essere messo in discussione, dal momento che è giudiziariamente verificato fino ai suoi apici; esiste perfetta armonia tra le dichiarazioni dei colpevoli, delle quali le prime e più importanti non furono strappate con il ricorso alla tortura. Fu dunque — è la conclusione — un atto isolato se si vuole, ma innegabile, di abominio diabolico e superstizioso che al conoscersi produsse nella Castiglia una tale indignazione che influì nell'accelerare l'editto di espulsione del 1492. Il nesso, ancora implicito nel precedente intervento del poligrafo santanderino sull'argomento, è qui reso esplicito. Menéndez y Pelayo si sofferma a questo punto sulle fonti di Lope di Vega che non interessa in questa sede prendere in considerazione. Merita invece di essere registrata la particolare truculenza che Menéndez y Pelayo trova nel dramma. Scrive infatti che la crocifissione del bambino sulla scena, gli atroci martiri che l'accompagnano, tutto quel cumulo di sacrilegi ripulsivi, la viltà antipatica di quasi tutti i personaggi, impressionano l'animo in modo tale che costa sforzo terminare la lettura e pare che la rappresentazione doveva essere intollerabile anche per i nervi di spettatori abituati a presenziare agli *autos da fé* nella pubblica piazza e non nel teatro⁶⁵. Un realismo che si manifesta nell'insistenza nei dettagli della tortura, che quasi — conclude — ci fa sentire le sue angustie⁶⁶.

si nei confronti dei cattolici basterebbe ricordare quanto avvenuto al bambino di La Guardia, il cui martirio, sulla scorta della narrazione di Martínez Moreno, data al 31 marzo 1491. Continua osservando che non si dovrebbe essere ingiusti "negando á los Reyes Católicos la razón, que les asistió, para salvar el principio religioso de la nacionalidad española". Cfr. M. Merry y Colom, *Elementos de Historia crítica de España*. Sevilla, Imp. de A. Pérez y C, 1892, 3ª ed., t. III, pp. 26-27 e sulla giustificazione dell'espulsione ancora pp. 35-39.

64. Il testo appare nel 1895, nel V volume delle *Obras de Lope de Vega* editate dalla Real Academia Española (Madrid, Est. Tip. de Sucesores de Ribadeneira, 15 voll., 1890-1913). L'edizione a cui si fa riferimento è però la seguente: M. Menéndez Pelayo, *Estudios sobre el teatro de Lope de Vega*, Madrid, CSIC, 1949, t. 2, pp. 72-88, p. 72.

65. *Idem*, p. 86.

66. *Idem*, p. 87.

Le pagine del santanderino plasmano in modo durevole la versione della vicenda. Essa si travasa, tra l'altro, nella voce dell'Enciclopedia Espasa-Calpe, *El Niño Inocente de La Guardia*, che tratta non solo dell'opera di Lope di Vega⁶⁷.

Nel primo tomo del 1897 di "La Cruz" dedicato alla cronaca del Congresso antimassonico di Trento compare un elenco delle Società segrete che hanno operato nei secoli in Spagna fino alla Massoneria. Al primo posto figurano "Gli ebrei", a cui è dedicato un paragrafo. Vi si legge che lo spirito ribelle della razza ebraica, che sembrava essersi esaurito con la crocifissione di Gesù Cristo, si estese invece da tutte le parti. Ricondotta a tale spirito di ribellione l'espulsione del 1492, il testo così prosegue: "Aumentaban sin cesar la indignación contra los judíos, los numerosos y frecuentes asesinatos que cometían en personas nobles, y, especialmente en los niños, con horrores indescriptibles, y aun crucificándolos como a Nuestro Señor Jesucristo". Vi si cita poi il Santo Niño di La Guardia al quale la Chiesa cattolica rende "culto pubblico". Le conclusioni del paragrafo sono: "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 victima España⁶⁸".

Ai sacrifici rituali allude anche p. Florencio Alonso all'interno di una lunga serie di articoli dedicati alla "dominazione ebraica" e all'antisemitismo che appaiono tra il 1904 e l'anno successivo su "La Ciudad di Dios". Nel secondo di essi, in riferimento alle violenze antiebraiche medievali, alla giustificazione che esse troverebbero negli omicidi rituali e agli storici (segnatamente Graetz⁶⁹) che hanno negato la verità storica di tali pratiche, l'agostiniano dapprima scrive non senza certa sensatezza che lo storico avrebbe meglio impiegato il suo gran talento se, anziché negare la verità storica dei casi "ampiamente demostrados", avesse sostenuto che tali episodi, commessi da alcuni ebrei fanatici, non potevano essere generalizzati e attribuiti all'ebraismo in quanto tale⁷⁰. Poche

67. Cfr. *Enciclopedia Universal Ilustrada Euro-Americana*, Madrid, Espasa-Calpe, s.a. [ma, 1919-1920] vol. XXXVIII, pp. 758-759.

68. Cfr. *Crónica del primer Congreso Antimassónico Internacional de Trento*, in "La Cruz", 1897, t. 1, pp. 513-515.

69. H. Graetz, *Histoire des Juifs*, traduit de l'allemand par M. Wagne et Moïse Bloch, Paris, A. Lèvy, 4 voll., 1884-1897.

70. "Muchos de los casos citados por los historiadores están tan ampliamente demostrados, que negarlos en absoluto, como pretende Graetz, es faltar descaradamente á la verdad. Mejor le hubiera sido emplear su gran talento de historiador, no en negar su comisión, sino más bien en defender la irresponsabilidad de judaísmo, que no podía hacerse ni se hacía solidario de los excesos cometidos por algunos de sus fanáticos individuos, aunque éstos fueran todos los de una región y aunque hubiera, al parecer, encontrado base en alguna doctrina del Talmud, libremente por ellos interpretado". F. Alonso, *La dominación judía y el antisemitismo*, in "La Ciudad de Dios", 1904, t. 63, p. 380.

pagine più avanti, però, dimentico del precedente buon senso è lo stesso agostiniano a generalizzare allorché descrive i ghetti come “barrios completamente aislados del resto de la población, donde libremente practicaban, no sólo las ceremonias prescriptas por la *Thora* sino las impuestas por el Talmud y hasta aquellos sacrificios rituales de los que solían ser víctimas inocentes algunos niños cristianos⁷¹”.

Nel 1906 in polemica con Ángel Pulido, promotore di una vigorosa campagna filosefardita⁷², Joaquín Girón, scrive di essere convinto “que la crucifixión de niños cristianos, que los defensores de los judíos lo imputan como calumnia inventada contra éstos, tiene su justificación en la Historia, en cuyo caso está la di Santo Dominguito del Val, inmolado en Zaragoza en 1250 y la di Juan de Pasamontes (llamado el *Niño de la Guardia*), asesinado por los judíos que habían *de hecho* quedado en España después del Edicto de expulsión y cuyo proceso puede el Sr. Pulido ver en Alcalá, en el Archivo que tiene allí el Estado⁷³”.

Girón si basa sulla *Historia* di Menéndez Pelayo e su p. Yepes. Ignora la documentazione pubblicata dal p. Fita e fa risalire l'episodio a dopo l'espulsione. Per il professore dell'Università di Salamanca di orientamento integralista, se non ne è l'antecedente causale, è comunque la conferma della necessità di quella decisione⁷⁴.

Nel 1907 esce un libretto in versi, corredato di illustrazioni, su Dominguito del Val del gesuita Dionisio Cabeza. Superfluo specificare che esso è dedicato al Segretario di Stato di Pio X, Rafael Merry del Val. Nel prologo del canonico Sebastián Puig, nel quale si avverte la chiara preoccupazione per il clima introdotto nella chiesa dal modernismo⁷⁵ — si legge

71. *Idem*, p. 385.

72. Ángel Pulido (1852-1932) medico, letterato, politico (militò nel partito liberale dinastico e fu vicino al conte di Romanones), sociologo e filantropo. Avviò nel 1905 un'azione tesa a riavvicinare i sefarditi alla Spagna che culminò vari anni dopo, nel 1920, con la creazione a Madrid della Casa Universal de los Sefardíes con finalità culturali e la proibizione di affrontare questioni religiose o politiche. Scrisse tra l'altro *Los israelitas españoles y el idioma castellano*, Madrid, Suc. Rivadeneira, 1904; *Españoles sin patria y la raza Sefardí*, Madrid, Tip. E. Teodoro, 1905 (a cui si riferisce la polemica di Girón, di cui alla nota successiva) e, alcuni anni dopo, *La reconciliación hispano-Hebrea*, Madrid, Sáez Hermanos, 1920. Su di lui, cfr. Manuel L. Ortega, *El doctor Pulido*, Madrid, Editorial Ibero-Africano-Americana, 1922.

73. J. Girón y Arcas, *La cuestión judáica en la España actual y en la Universidad de Salamanca*, Salamanca, Andrés Iglesias Impr., 1906, p. 125.

74. Per una valutazione dei due volumi da parte gesuita, cfr. E. Ugarte de Ercilla, *Españoles sin patria y la cuestión judáica*, in “Razón y fe”, 1906, t. 15, pp. 341-354.

75. D. Cabezas, *La Flor del Ebro. San Dominguito del Val*, Barcelona, Librería “La Hormiga de Oro”, 1907. La pubblicazione è quasi certamente precedente all'Enciclica *Pascendi* del settembre 1907. Ciò è quanto lascia supporre il fatto che l'autorizzazione ecclesiastica reca la data del 13 novembre 1906. La preoccupazione per il modernismo si avverte fin dall'*incipit* del brano di Puig nel quale si fa riferimento ai “cristiani decadenti dei nostri giorni” e poche righe più sotto alle “imposture della pseudo-critica storica” (p. 11).

che né gli editti dei re, né i canoni dei concili di Toledo, né le severe disposizioni di visigoti e neppure la tolleranza di cui godevano, furono sufficienti a contenere le cospirazioni, prepotenze, usure e l'arroganza di ogni genere con le quali gli ebrei opprimevano il popolo spagnolo, essendo le loro profanazioni e sacrilegi non poche volte la causa degli scoppi di indignazione di un popolo ferito nella propria fede, che in questo modo giustificava in anticipo il decreto di espulsione che più tardi estirpò gli israeliti dalla Spagna⁷⁶. Che l'accusa di omicidio rituale sia già stabilmente entrata nell'orbita della propaganda antisemita in chiave di giustificazione del decreto del 1492, lo rivela chiaramente il fatto che tale nesso, come si è appena visto, viene chiamato in causa non in riferimento al bambino di La Guardia, ma a un episodio di oltre due secoli precedente. Uno di questi crimini "di lesa religione e di lesa patria" — continua il canonico — fu naturalmente quello alla cui vittima è dedicata leggenda poetica del padre gesuita. Il quale, a sua volta, nelle parole indirizzate al lettore, presenta San Dominguito come esempio da sottoporre agli occhi dei figli di un secolo nel quale tanti bambini arrivano appena ad essere uomini di un'età nella quale i bambini appaiono come eroi⁷⁷. Trascurando la parte "poetica" del libro, risulta significativo che il p. Cabeza si soffermi nelle note sugli articoli dedicati dalla "Civiltà cattolica" del 1882 al caso di Simone ucciso a Trento nel 1475. Dedicava poi alcune righe al bambino di La Guardia, prendendo le informazioni da Menéndez y Pelayo, ivi compresa l'errata datazione del 1499⁷⁸.

Nel 1915 "Razón y fe", la principale rivista gesuita del paese, dedica una recensione al libro sull'omicidio rituale del collaboratore di "La Libre parole" di Drumont, Albert Monniot⁷⁹. Vi si legge che l'autore del libro dimostra di aver studiato coscienziosamente la materia e di saperla esporre con chiarezza, precisione e solidi argomenti. Il volume si apre con una lusinghiera prefazione proprio dell'autore di *La France Juive*. E il recensore si chiede se Drumont non sia rimasto un po' accecato dal proprio antisemitismo, ma la risposta è negativa. Il giudizio di Drumont sul libro di Monniot viene, infatti, ritenuto imparziale. Anche se non tutte le risposte che Monniot fornisce agli avversari risultano convincenti, il recensore scrive che alcuni argomenti lo sono e che "por tanto, en lo fundamental, por lo menos, de su tesis tiene razón el ilustrado autor". La tesi di Monniot, che distingue due tipi di omicidio rituale, è che entrambi non sono da attribuire, come pretendono alcuni autori, a certe sette fanatiche, ma a tutto il giudaismo "por su completa solidariedad". Ovviamente ciò

76. *Idem*, p. 12 (traduzione pressoché letterale).

77. *Idem*, p. 18.

78. *Idem*, pp. 168-169. Interessanti anche le pagine successive in cui si tratta degli aspetti devozionali e della loro diffusione. In particolare cfr. pp. 194 ss.

79. A. Monniot, *Le Crime rituel chez les juifs*, Paris, Pierre Téqui, 1914.

non significa credere che gli ebrei di tutto il mondo vadano facendo simili immolazioni o non vendano l'ora che si presenti l'occasione per farle. Per Monniot e il suo recensore, infatti, secondo il Talmud esse possono farsi solo quando si abbia garanzia di impunità. Naturalmente il Talmud al quale si fa riferimento è quello autentico delle antiche edizioni (come quella veneziana del 1520 e di Amsternam del 1600) e non di quelle moderne “de que han desaparecido los pasajes comprometedores”; insomma: il Talmud i cui testi appaiono riprodotti ne *Le juif talmudiste* dell'abate Auguste Rohling. Da cui deriverebbe in modo inequivocabile che il Talmud, assieme alla tradizione orale degli ebrei, lungi dall'opporli al crimine rituale, lo favorirebbe. Secondo il recensore la migliore riprova verrebbe dai fatti, cioè dal centinaio di episodi enumerati da Monniot, in alcuni casi comprovati giudiziariamente, “aunque el oro judío, según se dice, y su poder innegable en la prensa estorban la condenación judicial definitiva”.

Dopo aver ricordato la conclusione “antisemita” di Monniot, secondo il quale una nazione (gli ebrei) che conserva e osserva tali leggi dovrebbe essere esiliata dall'umanità, il recensore conclude a sua volta, in conformità “con la conducta recomendada y seguida por la Iglesia”, pregando Dio di togliere il velo che offusca i cuori degli ebrei affinché anch'essi possano conoscere Gesù Cristo e ricorda le prudentissime disposizioni della Chiesa che proibisce ai fedeli di trattare e comunicare con gli ebrei, per conservare la dignità della religione cristiana ed evitare il pericolo di perversioni⁸⁰.

Il tema dei crimini e degli infanticidi appare anche nel libro di Africano Fernández sulla presenza della Spagna in Africa di fronte al pericolo ebraico. In esso l'autore muove dal rivendicare la giustizia dell'espulsione del 1492, motivata “in parte” dai crimini di sangue giudaici. A proposito del *Fortalitium Fidei* del p. Espina, osserva che se per alcuni casi relativi ad altri paesi la critica storica ha potuto con qualche ragione negare la veridicità degli accadimenti, i casi spagnoli risultano “solidamente dimostrati”. Rievoca il caso di Simone di Trento usando come fonti il testo di p. Dionisio Cabezas, *La flor del Ebro*, poi gli articoli sulla “Civiltà cattolica” a cui si è fatto in questa sede già riferimento. Ricorda il caso di Dominguito del Val⁸¹, poi quelli a cui fa riferimento Alonso di Espina, indi quello di La Guardia. A questo proposito cita Menéndez y Pelayo, mentre ignora la documentazione del p. Fita⁸². Prosegue dicendo che episodi di tale natura non si sono verificati solo in Spagna, fornendo un elenco di quelli che la Chiesa riconosce come tali. Che non si tratti di

80. Cfr. *Examen de libros*, in “Razón y fe”, 1915, n. 161, t. 41, pp. 108-111.

81. A. Fernández, *España en Africa y el peligro judío: Apuntes de un testigo desde 1915 a 1918*, Santiago, El Eco Franciscano, 1918, p. 235.

82. *Idem*, pp. 237-238.

rituali remoti ora in disuso, l'autore cerca di dimostrarlo in riferimento al già menzionato caso di Damasco del 1840 del quale sarebbe rimasto vittima il padre francescano Tommaso di Sardegna e il suo servo arabo cristiano Ibrahim Kamarah⁸³. A questo punto l'autore chiede se l'espulsione degli ebrei fu impolitica o fu, al contrario, una risoluzione giusta, ineludibile⁸⁴.

L'accusa di omicidio è qui inserita in un contesto antisemita coerente e articolato che pretende giustificare l'espulsione remota e la necessità presente di mantenere le frontiere chiuse al ritorno a Sefarad.

Tralasciando per ora gli anni Venti, per i quali l'unico cenno al riguardo è quello che fornisce Julio Caro Baroja a proposito di p. Getino⁸⁵, gli ultimi rapidi "affondi" si riferiscono agli anni della guerra civile, al primo franchismo e alla prima metà degli anni Cinquanta.

Nel testo dato alle stampe della conferenza che il rettore dell'Università di Valladolid, José María González de Echávarri y Vivanco⁸⁶, pronuncia il 4 marzo 1937 all'interno di un ciclo di lezioni sulla cultura spagnola si insiste inizialmente sui "beneficios extraordinarios" per la formazione dei grandi ideali ispanici che comportò l'espulsione del 1492, che evitò alla Spagna "los problemas creados en los demás Estados con su permanencia y vicios sociales⁸⁷".

In questo ambito — ma la conferenza è meritevole di altre osservazioni, che rinvio ad altra occasione — non poteva mancare un cenno all'omicidio rituale. González de Echávarri lo introduce in riferimento a Hefele⁸⁸ e ad Amador de los Ríos che, a suo dire, non avrebbe nascosto la verità storica del sacrificio avvenuto e punito a Zaragoza e, pur attribuendolo ai conversi, dell'altro, relativo al "niño de Laguardia⁸⁹ (sic)". Di qui all'espulsione il passo è breve. Poco sotto, infatti, González de Echávarri la giustifica e spiega a partire dall'interrogativo seguente: "Coronada la Reconquista con el triunfo total sobre los árabes, ¿cabía dejar amenazada la unidad religiosa con la presencia de los deicidas?" La sua risposta è che

83. *Idem*, pp. 239-242.

84. *Idem*, p. 243.

85. Cfr. J. Caro Baroja, *Los judíos en la España Moderna y Contemporánea*, cit., I, p. 186. Si tratta del domenicano Luis Alonso Getino (1877-1946), fondatore de "La Ciencia Tomista" e autore di numerosi studi, in particolare su Luis de León. Per ulteriori notizie e la bibliografia dei suoi scritti, cfr. il necrologio che ne fa G. Fraile, *El M.R.P. Mtro. Fr. Luis G. Alonso Getino*, in "La Ciencia tomista", 1946, t. LXX, pp. 330-340.

86. José María González de Echávarri y Vivanco (1875-1950), membro del partito integrista, deputato, ordinario di Diritto mercantile, Rettore dell'università di Valladolid nel 1929-30 e poi nel 1937.

87. J.M. González de Echávarri y Vivanco, *Los Judíos en España y el Decreto de su Expulsión*, Valladolid, Impr. Emilio Zapatero, 1937, p. 1.

88. Cfr. *infra*, nota 43.

89. J.M. González de Echávarri y Vivanco, *op. cit.*, p. 9.

l'unità nazionale esigeva quel provvedimento: “Razones étnicas e históricas prueban que la continuidad de los semitas equivaldría a dejar en España una cuña que resquebrajase el Estado que se formaba. Jamás el pueblo judío se hubiese incorporado a España como no se ha fundido con organización estatal alguna. [...] Aún expulsados di nuestra Patria y por la traición constante de los malos españoles, su influencia y ayuda a la rebelión marxista tiene caracteres de evidencia y para ello no han vacilado en recomendar y promover la disgregación de la Patria y el separatismo vasco y catalán⁹⁰”.

Accusa del sangue, espulsione del 1492, unità religiosa come base dell'unità politica, contributo dato dall'esterno dagli ebrei alla disgregazione della patria spagnola sono temi che qui, come in svariate altre occasioni negli anni della Repubblica e della guerra civile, si concatenano e saldano costituendo, assieme ad altri elementi che non è ora il caso di prendere in considerazione, la piattaforma di un antisemitismo più diffuso di quanto si era finora sospettato, che mostra di aver già trovato una propria operatività sul piano ideologico quale articolazione e complemento dell'ideologia nazionalcattolica⁹¹ in nome della quale gli uomini raccolti attorno a Franco combattono, si fanno uccidere e uccidono, reprimono, fanno giustizia sommaria del nemico e, gettandone le basi, si accingono a edificare la nuova Spagna franchista. Occorrerà ritornarvi sopra dopo ulteriori ricerche e sulla scorta di altro materiale documentario. Ma l'ipotesi a cui si accennava è proprio questa e per quanto l'accusa di omicidio rituale serva a sostanziarla solo in parte, la frequenza con cui essa si presenta nel contesto spagnolo segna una continuità che il suo andamento carsico non rende meno consistente e significativa. Accusa del sangue ed espulsione, nei loro molteplici nessi (casuali o giustificativi *ex post*) mettono per di più in evidenza la base autoctona dell'antisemitismo spagnolo (generalmente considerato, invece, come il frutto di influenze e contaminazioni esterne) e la sua saldatura con il tradizionale antiggiudaismo cristiano.

Che per la Spagna nazionale di Franco si tratti di questione tutt'altro che irrilevante sul piano ideologico e propagandistico, lo si ricava da un altro elemento. Si è fin qui visto come la versione dei fatti di La Guardia e la loro interpretazione siano state confutate a più riprese dalla storiografia non spagnola, in particolare da studiosi ebrei, ma non solo da questi. Contro un'abbondante letteratura interna, cioè spagnola, che rivendica la verità storica dell'episodio, si erge una letteratura esterna, opera cioè di studiosi non spagnoli che con varie argomentazioni ne criticano

90. *Idem*, p. 9.

91. Per l'accezione del termine, articolazioni e significato di tale ideologia, cfr. A. Botti, *Nazionalcattolicesimo e Spagna nuova, 1881-1975*, Milano, Franco Angeli, 1992.

l'attendibilità. In controtendenza, l'ispanista nordamericano William Thomas Walsh ha dato alle stampe nel 1930 un lavoro nel quale l'episodio è riproposto come autentico. Nel 1937, durante la guerra civile, a Burgos, città chiave della Spagna controllata dai franchisti, il volume viene pubblicato in versione castigliana. Un intero capitolo del volume è dedicato al bambino di La Guardia. In esso si accusa Sabatini⁹² di aver compiuto gravi omissioni, poi si passa alla "disonestà intellettuale" di cui avrebbe dato prova Lea⁹³. Per Walsh la pretesa degli scrittori ebrei secondo i quali i fatti al centro dell'episodio sarebbero una falsità inventata dagli inquisitori non è sorretta da nessuna prova. Di contro, i fatti che egli ricostruisce a partire dalla documentazione proposta dal p. Fita, scoperti dopo essere rimasti nascosti per quattro secoli, mostrerebbero chiaramente la verità di quanto accaduto⁹⁴. Come ritenere che "el doctor Loeb, el doctor Lea y, en el campo católico, el execivamente crédulo Abate Vacandard, estaban mejor calificados para considerar la realidad del caso después de un lapso de cuatro centurias?⁹⁵". I fatti sono dunque certi, gli studiosi ebrei dei bugiardi e gli altri dei creduloni.

Nel 1943 Manuel Romero de Castilla cura la riedizione abbinata in un unico volume del dramma di Lope di Vega e della successiva (fino a quel momento inedita) imitazione di José di Cañizares⁹⁶. Torna a riproporli tre anni dopo in appendice a un lavoro che, con un nuovo titolo, riprende con maggiore dovizia di particolari la ricostruzione dell'episodio e relativi commenti già presenti nello studio preliminare della precedente pubblicazione. Anche la prefazione del Marchese de Lozoya (Juan di Contreras y López di Ayala, 1893-1978), è la stessa. In essa si precisa che lo studio di Romero di Castilla si riferisce al "periodo cruciale delle origini del nostro impero: la offensiva ebrea negli ultimi anni della casa di Trastámara, come antecedente di quel decreto di espulsione degli ebrei del 1492". L'episodio del bambino di La Guardia — è scritto a continuazione — potrà suscitare dibattiti per ciò che attiene alla sua autenticità, senza per questo perdere "il suo carattere rappresentativo di un fatto storico che ebbe molteplici e chiare manifestazioni: la reazione ebraica, tanto nascosta come i tempi esigevano, contro la corrente persecutoria

92. R. Sabatini, *Torquemada and the Spanish Inquisition*, London, 1913 (?).

93. W. T. Walsh, *Isabella of Spain*, New York, R.M. McBride & Company, 1930; *Isabel de España*, tr. de Alberto de Mestas, Burgos, Cultura Española, 1937, pp. 431-467, pp. 436-437 (anche nelle note successive si rinvia a questa edizione). Trovo citata anche le seguenti edizioni: Santander, Cultura Española, 1938 (2a ed.) con un epilogo di M. Almagro; Madrid, 1943 (4ª ed.), pp. 431-467.

94. *Idem*, p. 457.

95. *Idem*, p. 458.

96. Cfr. *Comedias históricas. El Niño Inocente de Lope de Vega y La viva imagen de Cristo de José de Cañizares*, Transcripción y estudio histórico-crítico de Manuel Romero de Castilla, Madrid, 1943.

che si origina con l'avvento al trono di Enrico II". Prosegue affermando che probabilmente in nessun paese europeo come in Spagna il problema ebreo fu tanto grave e che in nessuno si risolse in modo così fermo e fortunato. Dopo aver rievocato altri omicidi rituali, precedenti e successivi, scrive: "Cuando el público que se apiñaba en los corrales de comedias se conmovía por los lamentos de la aragonesa Juana, madre del niño mártir y se indignaba ante la crueldad de sus verdugos, los judíos no eran ya un problema para España, pero aun dormía en el fondo de las almas el rescoldo atávico del odio popular, que hizo necesaria la expulsión". La conclusione del prologo è che la commedia di Lope, come quella di Cañizares, rappresentano, a parte i loro meriti letterari, "documenti di singolare importanza per la storia dello sforzo eroico e doloroso che re e popolo realizzarono negli ultimi decenni del Medio Evo per rendere possibile l'esistenza di una nazionalità spagnola, capace di realizzare, quando giungerà il momento opportuno, la sua missione provvidenziale⁹⁷".

Romero de Castilla, dopo aver precisato che l'episodio di La Guardia rappresenta un fatto ancora non adeguatamente conosciuto, nonostante la grande importanza che esso riveste per la storia socio-politica e religiosa spagnola, allo scopo di mostrare l'abnegazione che richiese il raggiungimento dell'Unità nazionale⁹⁸, dedica ad esso il quinto e sesto capitolo del volume. Tralasciando il primo dei due, dove si ricostruisce per l'ennesima volta la vicenda sulla scorta della documentazione del p. Fita, è il secondo rivestire particolare interesse. In esso vi afferma che per il loro contenuto spirituale le due commedie hanno un valore "fehaciente", dal momento che entrambi gli autori hanno consultato libri che "contengono autentica originalità⁹⁹". Esaminate poi brevemente le posizioni della chiesa e dei re dei regni cattolici di fronte agli ebrei in età medievale, scrive che il martirio del bambino di La Guardia dette luogo "al proceso más importante de toda la historia inquisitorial" e "motivó el decreto de expulsión de los judíos de España¹⁰⁰". A sostegno dell'autenticità dei fatti rappresentati nelle due commedie cita poi gli studi del p. Fita, di Lea e di Menéndez y Pelayo. Indi, prima di dilungarsi in una erudita quanto capziosa divagazione filologica sulla toponomastica dei luoghi teatro dell'avvenimento, ripercorre il giudizio di alcuni critici sul valore letterario del dramma di Lope di Vega, aggiungendoci di suo una rivalutazione dell'opera di Cañizares che, contro il parere di Menéndez y Pelayo, considera dotata di "originalità interpretativa¹⁰¹". Nelle conclusioni ribadisce che

97. Marqués de Lozoya, *Prólogo*, in M. Romero de Castilla, *Singular suceso en el reinado de los Reyes Católicos*, Madrid, Ediciones Rubí, s.a. [1946], pp. 9-11.

98. M. Romero de Castilla, *Singular suceso en el reinado de los Reyes Católicos*, cit., p. 8.

99. *Idem*, p. 71.

100. *Idem*, p. 73.

101. *Idem*, p. 82.

entrambe le commedie hanno un valore marcatamente storico, offrendo un compendio di avvenimenti ai quali lo storico non può sottrarsi, “siendo varios los autores modernos y extranjeros que de ellos se ocupan, mencionando el *Suceso* los textos de *Historia de España* modernos, de utilidad en los centros docentes.” E, a proposito del loro valore pedagogico sul piano dell’insegnamento, scrive che tali avvenimenti “no sólo son testimonio, sino que contribuyen al esclarecimiento de lo existente y real, con una orientación espiritual fija, fuente de normas estimables para regeneración y consolidación de la personalidad (jurídica) Patria¹⁰²”. Un passo certamente contorto e alquanto criptico, qualunque ermeneutica del quale si tenti difficilmente si potrà sfuggire alla conclusione che l’autore intendeva ribadire la permanente validità dell’unità cattolica e della sua traduzione sul piano giuridico-istituzionale.

Ancora negli anni Cinquanta, in una tesi di dottorato discussa presso l’Università Pontificia di Salamanca, poi pubblicata con il titolo *Los judaizantes castellanos y la Inquisición en tiempos di Isabel la católica* (1954), pur con un tono apparentemente distaccato ed equilibrato, Nicolás López Martínez non si scosta sostanzialmente dal cliché consueto. Afferma che le reazioni ebraiche moderne alle accuse medievali sono cadute nell’estremo opposto, ritenendo ingiuste entrambe le posizioni. Passa in rapido esame la letteratura ebraica sull’argomento a partire da Reinach¹⁰³. Di Loeb scrive che ebbe “un ingegno grande come i suoi pregiudizi” e che con le sue ricerche si trasformò “da reo in pubblico ministero”. Allo stesso modo liquida “tutti gli autori non cattolici quasi senza eccezione” a partire da Prescott. Casi tutti, — precisa — di “parzialità aprioristica”, dal momento che se fu semplice per l’immaginazione medievale accumulare imputazioni contro gli ebrei “non fu minore quella di questi di fingersi in ogni momento martiri innocenti¹⁰⁴”. Come fonte non sospetta cita Llorente e ritiene storicamente provati i crimini di Sepúlveda, Segovia, Casar di Palomero, La Guardia, ecc. López Martínez ritiene infatti che le “vecchie calunnie¹⁰⁵” (il virgolettato in questo caso è suo) qualche fondamento nelle varie epoche lo hanno di sicuro avuto. Si getta poi in una rivendicazione priva di dubbi dell’autenticità dell’episodio del bambino di La Guardia, scrivendo in conclusione che “non sarà avventurato supporre che questi non furono casi isolati¹⁰⁶”.

102. *Idem*, p. 83

103. M.S. Reinach, *L’inquisition et les juifs*, in “Revue d’Études Juives”, 1900, XL, pp. 62-64.

104. N. López Martínez, *Los judaizantes castellanos y la Inquisición en tiempos di Isabel la Católica*, Burgos, 1954, p. 192.

105. *Idem*, p. 196.

106. *Idem*, p. 200.

L'ultimo testo fornisce un esempio di uso politico-pedagogico dell'episodio in chiave edificante. Definita la vicenda di La Guardia come una delle pagine più belle della storia nazionale spagnola, ne fa un racconto per bambini il redentorista Ramón Sarabia nel 1955¹⁰⁷. Gli ebrei vi sono ovviamente presentati come i carnefici di Gesù. Negli ultimi anni del XV secolo — vi si legge — c'erano in Spagna circa 400 mila ebrei che non lavoravano, non difendevano la patria, non si applicavano allo studio delle scienze, dedicandosi esclusivamente al commercio. Non amando la patria spagnola, non collaborarono alla Riconquista, perché desideravano la vittoria dei mori. In questo modo p. Sarabia giustifica le violenze antiebraiche medievali¹⁰⁸. L'edificante volumetto contiene numerosi disegni che raffigurano le fasi salienti della vita del bambino e alcune pagine dedicate ai miracoli compiuti dal S. Nino¹⁰⁹.

L'ipotesi annunciata e poi, già verso le conclusioni, enunciata, potrebbe essere ulteriormente arricchita di elementi, aspetti e dati che si sono ricavati dalle fonti fin qui individuate, reperite ed esaminate, delle quali si è offerto soltanto un ristretto campione. Tali fonti si riferiscono all'intero tracciato della storia contemporanea spagnola anche se, come per l'accusa di omicidio rituale, esse divengono più frequenti quanto più ci si inoltra nella seconda metà del XIX secolo fino a toccare il culmine negli anni Trenta. Atteggiamenti, valutazioni e giudizi antisemiti entrano in campo — ora più, ora meno — di fronte a tutte le questioni che il decorso dei processi storici del paese fa emergere, si trova di fronte e deve in qualche modo risolvere. Rivoluzione liberale, *desamortización*, carlismo, unità religiosa e tolleranza dei culti non cattolici, guerra ispano-americana e *desastre*, anticlericalismo del primo decennio del Novecento, regionalismi e nazionalismi periferici, politiche secolarizzatrici della Seconda Repubblica e, ovviamente, guerra civile e franchismo, sono altrettanti nodi, occasioni e fasi per esercitazioni di antisemitismo. Va da sé che i presenti appunti costituiscono soltanto l'anticipazione di una ricerca di più ampio respiro, la cui posta è proprio quella di dare consistenza all'ipotesi complessiva e all'affermazione precedente. Qualora se ne dimostrasse la fondatezza, si potrebbe continuare a considerare la Spagna immune al fenomeno del moderno antisemitismo?

107. R. Sarabia, *El Santo Niño de La Guardia*, Madrid, Editorial El Perpetuo Socorro, 1955, p. 13

108. *Idem*, pp. 33-35.

109. *Idem*, pp. 179-186.