



RIFORMISMO NAPOLETANO E DIASPORA.
UN RITO PER LA COMUNITÀ EBRAICA DEL REGNO DI NAPOLI,
TRA CONFLITTO E SOLUZIONE REGIA (1741)

di

Roberto Tufano, Vincenzo Zocco

1. *Riformismo napoletano e diaspora ebrea*

Per gli illuministi ed i riformatori dell'Italia meridionale la conquista dei mercati esteri, la realizzazione del massimo di produttività e la trasformazione del mercantilismo da caotico verso una strategia planetaria ben diretta furono esigenze primarie, anche per contrastare i due diversissimi imperialismi, l'inglese ed il francese¹. Infatti, nel corso del secolo XVIII, il mar Mediterraneo, sebbene non fosse più al centro dei traffici europei a lunga distanza, tuttavia conosceva una nuova stagione di rinascita, soprattutto per l'espansione francese e per l'intensificarsi dell'influenza militare e diplomatica europea². A

¹ L'argomento è stato ampiamente studiato, a partire dai classici Franco Venturi e Raffaele Ajello e, oramai, offre una vastissima bibliografia, che, per ragioni di spazio, sarebbe dispendioso e inutile riportare in questa sede. Le cause del sottosviluppo meridionale erano ben presenti agli intellettuali del Settecento, che ponevano al centro delle loro diagnosi la questione mediterranea. Basti qui riportare la testimonianza di Antonio Genovesi: «I nemici più per noi considerabili sono i Barbareschi, e la gelosia delle potenze marittime d'Italia; dunque le maggiori forze militari dovrebbero essere le marittime. L'armate napoletane e siciliane 300 anni addietro erano formidabili [...]. Dunque questi regni possono essere una potenza marittima. E in vero noi di qua del Faro siamo una penisola, cinta da mari e fornita di belli ed ampi porti. Il solo porto di Brindisi fece dire a Strabone che l'Italia era nata per essere padrona del Mediterraneo. Tutti i lidi e le nostre vicine isolette ci somministrano un'immensa copia di marinai, esercitati, arditi, feroci [...]. La Sicilia [...] il suo sito, i suoi porti, lo spirito e la ferocia de' suoi abitanti, ne potrebbero fare una rispettabile marina [...]. Le repubbliche barbaresche ci fan la guerra; perché non farla loro? Si potrebbero impiegare in questa guerra 10.000 marinai, 5 o 6.000 soldati, e farla servire come semenzaio di milizia. Ella servirebbe a proteggere il nostro commercio; e il commercio alimentarebbe il popolo, e la milizia marittima e terrestre; e noi saremmo non solo in Italia, ma in Europa altresì, una potenza da entrare nel bilancio universale con un altro peso che non facciamo» (A. Genovesi, *Delle lezioni di commercio*, in Franco Venturi (a cura di), *Illuministi italiani*, t. V, *Riformatori napoletani*, Milano-Napoli, Riccardo Ricciardi Editore, 1962, p. 249).

² Sull'argomento e relativa bibliografia ci permettiamo di rimandare a R. Tufano, *La Francia e le Sicilie. Stato e disgregazione sociale nel Mezzogiorno d'Italia da Luigi XIV alla Rivoluzione*, Napoli, Istituto italiano per gli studi filosofici, 2009.

partire dall'anno 1734, in un regno oramai recuperato attraverso una dinastia autonoma, i Borbone di Napoli e di Sicilia, questi impulsi internazionali resero più forte e celere il rinnovamento delle strutture giuridiche³. Tra l'intensa attività riformistica avviata sotto il governo di José Joaquín de Montealegre, il progetto di riammettere nel sud d'Italia i discendenti degli ebrei espulsi dai territori governati dai "cattolicissimi" re di Spagna fu uno dei cardini di un processo di rinnovamento sociale, diretto alla produttività ed all'efficienza⁴.

Dunque, tale spinta alle iniziative interne ed internazionali volte all'incremento del commercio e della produttività rappresentarono un fatto inedito dopo due secoli di coazioni subite dai regni meridionali di Napoli e Sicilia. Nei fatti quella classe dirigente si mosse con ardite iniziative contro la paralisi delle attività produttive (i risparmi erano primariamente rivolti all'acquisto di lucrose rendite statali), la difficoltà di ogni proiezione organizzata e sistematica sul mare, la contrapposizione degli interessi capitalistici interni (*rentiers* contro produttori), il caos del sistema giudiziario, che si muoveva secondo logiche interne alla corporazione dei magistrati, senza rispetto alcuno per la razionalità dell'ordine o della produttività economica⁵. All'interno del-

³ R. Ajello, *La vita napoletana sotto Carlo di Borbone*, in AA.VV., *Storia di Napoli*, VII, Napoli, Società editrice Storia di Napoli, 1972, pp. 459-718, e le note alle pp. 961-984.

⁴ Nel 1541 Carlo V, mosso dalle continue querele dei sudditi del Regno, volle punire la scelleratezza usuraria degli ebrei cacciandoli da Napoli. Vi ritornarono, per pochi anni, nel 1740. Su questo preciso aspetto si è soffermato V. Giura, *Gli Ebrei e la ripresa economica del regno di Napoli, 1740-1747*, Genève, Droz, 1978. L'analisi proposta dal Giura, come dimostra il lavoro di ricerca internazionale svolta da Vincenzo Zocco (di cui il presente saggio è solamente uno spunto), va sicuramente ampliata, anche alla luce dei notevoli progressi raggiunti dagli studi su altre comunità ebraiche, come, ad esempio, F. Tivellato, *Il commercio interculturale. La diaspora sefardita, Livorno e i traffici globali in età moderna*, Roma, Viella, 2016.

⁵ Sulla politica di riforme di Montealegre, in particolare sulla riforma della giustizia commerciale, rimandiamo a R. Tufano, *Verso la giustizia produttiva. Un'esperienza di riforme nelle due Sicilie (1738-1746)*, Istituto italiano per gli studi filosofici, Napoli 2015. Sullo statista savigliano, cfr. l'importante voce curata da P. Vázquez Gestal, *Montealegre y Andrade, José Joaquín de [marqués de Salas y duque de Montealegre]*, in AA.VV., *Diccionario Biográfico Español*, vol. XXXV: Mestre y Bosch-Montoya, Madrid, Real Academia de la Historia, 2009, pp. 685-690, cui si rinvia per la bibliografia e le fonti. In particolare sulla istituzione della nuova magistratura del commercio (avvenuta il 30 ottobre 1739), gli ampi compiti giurisdizionali, la lotta intrapresa contro di essa dalle magistrature ordinarie e dalla feudalità, e sulla progressiva riduzione delle sue funzioni, in coincidenza con il declino della fase riformistica nel regno, cfr. il classico di R. Ajello, *Il problema della riforma giudiziaria e legislativa nel regno di Napoli durante la prima metà del secolo XVIII*, vol. I, *La vita giudiziaria*, Napoli, Jovene, 1961. Approfondimenti più recenti, per la matrice francese dell'organismo napoletano, M. Natale, *Per una «pronta e spedita» giustizia. Il Supremo Magistrato del Commercio di Napoli e le sue ascendenze francesi*, in Biagio Salvemini (a cura di), *Lo spazio tirrenico nella 'grande trasformazione'. Mercè, uomini e istituzioni nel Settecento e nel primo Ottocento*, Bari, Edipuglia, 2009, pp. 417-439.

la dialettica politico-culturale della prima metà del XVIII secolo napoletano, lo scontro tra forze innovative e conservatrici si era infine concluso con la vittoria delle ultime, peraltro, molto ben rappresentate a Corte, che, approfittando anche della congiuntura politica spagnola, avevano pressato e finalmente ottenuto il richiamo in patria del riformista «muy osado» Segretario di Stato, José de Montealegre marchese di Salas (1746)⁶. Dopo il 1746, aveva infatti preso l'avvio una gestione più cauta e tradizionale dell'amministrazione centrale, con l'abbandono di alcune ardite riforme di carattere strutturale ed economiche intraprese negli anni precedenti, che avevano visto alla cabina di regia i personaggi qui considerati come Celestino Galiani e giuristi riformatori come Francesco Ventura e Pietro Contegna⁷.

L'iniziativa borbonica per la creazione di una comunità ebrea nel regno meridionale rappresentò una complessa e innovativa riforma del diritto nazionale. Dietro di essa v'era il proposito di «adoperare un'efficacissima cura, per accrescere così l'interno, come l'esterno commercio», che si era quasi del tutto «estinto per li cattivi accidenti delli passati tempi, e per la lunga assenza delli suoi Monarchi»⁸. Dare «felice corso del Traffico» significava in primo luogo aprirsi agli scambi internazionali e migliorare la produttività, dunque rendere corretta e rapida l'amministrazione della giustizia nella sfera commerciale, l'unica capace di incidere sulle concrete pratiche sociali devianti.

Fernand Braudel ha spianato la strada allo studio della consistenza economica e del potere delle comunità commerciali nel Mediterraneo⁹. In dura po-

⁶ R. Ajello, *La vita napoletana sotto Carlo di Borbone* cit., *passim*.

⁷ Per il magistrato Pietro Contegna, cfr. R. Ajello, *Dal giurisdizionalismo all'Illuminismo nelle Sicilie: Pietro Contegna*, in *Studi in memoria di Ernesto Pontieri*, in «Archivio storico per le province napoletane», terza serie, anno XIX, Napoli, 1980, pp. 382-412. Le consulte di Contegna qui utilizzate sono conservate nell'Archivio di Stato di Napoli (d'ora in poi ASN), *Ministero degli Affari Esteri* (d'ora in poi ME), *Nazione ebrea*, buste 4400, 4401, 4402 e 4403. Su Celestino Galiani si è soffermato più di recente Koen Stapelbroek, nell'ambito del rapporto con Ferdinando Galiani, che è la figura centrale della sua ricostruzione sui tratti salienti dell'Illuminismo dell'Italia meridionale, cfr. *Commercio, passioni e mercato. Napoli nell'Europa del Settecento*, Milano, Franco Angeli, 2020 (2ª edizione), *ad indicem*. Un classico che lo vede al centro della narrazione è la monografia di V. Ferrone, *Scienza natura religione. Mondo newtoniano e cultura italiana nel primo Settecento*, Napoli, Iovene, 1980, *ad indicem*. Le consulte di Galiani nel fondo già indicato. Su Francesco Ventura e sul suo ruolo di leader del ceto togato, cfr. R. Ajello, *La vita napoletana sotto Carlo di Borbone* cit., *passim* e R. Tufano, *Verso la giustizia produttiva. Un'esperienza di riforme nelle due Sicilie (1738-1746)* cit., *passim*.

⁸ Per la citazione, cfr. Archivio di Stato di Napoli (d'ora in poi ASN), *Segreteria d'Azienda*, fasc. 7, f. 2r.

⁹ F. Braudel, *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II*, II, Torino, Einaudi, 1976, pp. 850-874.

lemica con la storiografia nazionalistica otto-novecentesca, il suo intento generale era quello di dimostrare, come, a dispetto delle rivalità nazionali, i traffici nel Mediterraneo orientale prescindevano dalla potenza statale dei paesi europei che detenevano il controllo militare, navale e diplomatico su quel mare. Una delle sue tesi consisteva nell'avvalorare che la fine del «lungo Cinquecento» avesse costituito il tracollo della presenza dei mercanti italiani nell'impero ottomano, sostituita dalle comunità mercantili degli ebrei e degli armeni¹⁰. Tuttavia, altri storici delle *diasporas* ebrae, che utilizzano diversi metodi ed approcci storiografici, continuano a constatare come nessuna di quelle comunità commerciali potesse sottrarsi alla subordinazione politica da parte degli Stati europei¹¹.

In virtù di ciò, molti ricercatori ritengono necessario esaminare in maniera accurata il rapporto fra diaspore commerciali ed autorità politiche, scelta condivisa anche in questo lavoro. Questo aspetto della relazione di potere tra Stati nazionali e comunità mercantili diviene ben chiaro con l'esame dei documenti istituzionali che accompagnano il tentativo del neonato regno borbonico di creare una comunità commerciale ebraica nel proprio territorio. Conservati presso l'Archivio di Stato di Napoli, essi mostrano la produzione di una disciplina normativa, generata dopo una lunga ed estenuante trattativa tra monarchia ed esponenti degli ebrei sefarditi di vari paesi europei, e non, su molti e particolari aspetti relativi a garanzie e problemi generali di interculturalità. Sebbene non priva di discriminazioni anche notevoli, tale normativa era tuttavia pienamente consapevole dell'importanza della componente ebraica nella società siciliana del tempo.

L'analisi di queste fonti ci pone dinnanzi ad una contaminazione tra linguaggi e relativi vocabolari che si muovono su vari piani culturali: il giuridico (con i diritti naturali, il diritto pubblico, il comune, il corporativo, l'ecclesiastico e il feudale), l'economico, il politico, il teologico politico ed il teologico morale. Questi incroci sono il frutto della sperimentazione normativa in ambiti istituzionali inediti per i regni meridionali: come già nelle *Conferenze confidenziali di commercio*, luoghi del potere dentro cui si creavano nuove procedure decisionali che reclutavano saperi differenti da quello tradizionale giuridico-amministrativo¹².

¹⁰ Braudel farà cenno alle comunità commerciali armene in un'opera successiva a quella citata nella nota precedente, cioè in *Civiltà materiale, economia e capitalismo. Le strutture del quotidiano (secc. XV-XVIII)*, Torino, Einaudi, 2006.

¹¹ Il riferimento alle 'diaspore' è di J. Israel, *Diasporas within Diaspora: Jews, Crypto-Jews and the World Maritime Empires, 1540-1740*, Leiden 2002.

¹² Sono stati di recente pubblicati, a cura di Daniella Ciccolella, Alida Clemente e Biagio Salvemini, i lavori delle napoletane *Giunta del Commercio* e *Conferenze confidenziali del com-*

Questi spazi della discussione e progettazione politica mostrano con chiarezza alcuni tentativi di esercizio del governo che tendevano a marginalizzare la composizione giudiziaria degli interessi coesistenti nel territorio della monarchia, per procedere alla costruzione normativa di uno spazio utile alla produzione di ricchezza tramite il commercio e l'attività manifatturiera. Ma questa operazione, di per sé abbastanza complicata, nel caso *in specie* doveva contemplare un aspetto non secondario dell'intera vicenda dello Stato moderno in Europa: il re ed i suoi ministri avrebbero dovuto far emergere quel Dio «caché du droit», affinché prendesse posizione a favore della riammissione degli Ebrei nel regno meridionale. E il presente tentativo trova spazio dentro un tema classico del sapere europeo, quello del rapporto tra laicità e sacro, che si connota per la sua trasversalità culturale, e sul quale la letteratura è tanto vasta, quanto controversa¹³.

Frutto di un più ampio progetto di ricerca ancora in corso, il presente lavoro si concentra sul momento in cui l'eterogenea comunità ebraica a Napoli avrebbe dovuto scegliere il rito religioso più consono a quella minoranza¹⁴.

mercio: Consulte, rappresentanze, progetti per l'economia del Regno di Napoli, I, 1734-1739, Roma, CNR edizioni, Napoli 2021, alla cui presentazione rimandiamo per una fine analisi delle politiche economiche di questo periodo, contrassegnato da «sperimentazioni del potere, privo di fondamenta “costituzionali” ma attraversato da tensioni progettuali che interagiscono con le pratiche, [e dal quale] emergono campi conflittuali, attori individuali e collettivi, apparati e saperi inediti» (p. XI).

¹³ Occorre qui segnalare almeno i punti cardinali del dibattito che ne è scaturito, anche perché la prospettiva storica socio-istituzionale qui assunta tende a discostarsi per taluni aspetti dai metodi classici prevalenti. Quasi alla fine del secondo millennio, il primo paradigma sull'argomento fu enunciato da Carl Schmitt, per il quale, com'è noto, tutti i concetti decisivi per la moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici *secolarizzati*. E se Schmitt intendeva dimostrare che la teologia è viva ed agente nel presente, al contrario, Max Weber sottolineava piuttosto il processo di crescente *disincanto* e di *de-teologizzazione* del mondo moderno. A questi due classici paradigmi se ne aggiungeva, più tardi, un altro, formatosi con la filosofia della *segnatura* (Foucault e Melandri), secondo la quale la *secolarizzazione* è «qualcosa che, in un segno o in un concetto, lo marca e lo eccede per rimandarlo a una determinata interpretazione o a un determinato ambito, senza, però, uscire dal semiotico per costituire un nuovo significato o un nuovo concetto» (G. Agamben, *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Milano, Bollati-Boringhieri, 2009, p. 16). Da non dimenticare sono i contributi dello stesso Agamben, che allarga e complica il quadro dei tre paradigmi citati, aggiungendo ad essi la dimensione dell'economia.

¹⁴ Svolto nel Dipartimento di Scienze della Formazione dell'Università di Catania, il progetto di ricerca dal titolo “La diaspora sefardita nell'Italia meridionale e in Francia: storia, istituzioni e società in età moderna”, analizza, anche attraverso analisi prosopografiche, le principali famiglie sefardite giunte nei regni di Napoli e Sicilia grazie all'editto regio di Carlo di Borbone nel 1740. Vincenzo Zocco ha dedicato il suo dottorato di ricerca italo-francese (Catania-Poitiers), *tutors* R. Tufano e F. Brizay, al tema suddetto.

Nel presente intervento saranno oggetto di analisi sia le dinamiche del conflitto circa il rito (all'inglese o alla livornese) da seguire all'interno dell'eterogeneo gruppo di ebrei che accingevano a trasferirsi a Napoli, sia il tentativo di mediazione da parte del governo napoletano, infine riuscito.

Si tratta di un tema profondamente interessante, che mette in evidenza significative differenze nell'esercizio della pratica religiosa, così come nella gestione e nel controllo della comunità.

L'emanazione del decreto di riammissione degli ebrei nel regno voluta da Carlo di Borbone (3 febbraio 1740) rappresentò un perfetto connubio tra restrizioni e privilegi: se da una parte aveva limitato la libertà di culto degli ebrei napoletani, dall'altra avrebbe permesso loro un mercato dalle enormi possibilità economiche¹⁵.

Infatti, provenienti da varie località italiane, da altre parti dell'Europa, e da altri Continenti, gli ebrei a Napoli non cercavano rifugio, piuttosto occasioni per un'espansione economica delle loro finanze. Tuttavia, la loro migrazione verso il Sud europeo comportava l'incontro con una diversità culturale e religiosa, che inevitabilmente finì con lo scontrarsi con la vita della comunità religiosa locale, e persino, provocò malessere nelle relazioni intracomunitarie tra ebrei.

Giunti a Napoli, gli ebrei si trovarono a far fronte a condizioni di accesso alla società locale, che erano molto diverse a quelle dei luoghi di provenienza. Per farsi un'idea basti paragonare le disparità di trattamento tra gli ebrei di Livorno, che non vivevano nel ghetto e godevano di privilegi, e gli ebrei di altre città come Roma e Venezia, che invece erano confinati nel ghetto¹⁶. Ma

¹⁵ Alcuni punti del proclama di Carlo di Borbone sottolineavano l'impossibilità per gli ebrei di mescolarsi con i cristiani, determinando una pratica religiosa circoscritta ed invisibile, nel rispetto della stragrande maggioranza cattolica degli abitanti del regno. Accanto a ciò v'era l'impossibilità per i più giovani di abbracciare la religione cristiana se non avessero compiuto almeno 13 anni di età; il requisito di seppellire i propri cari nei campi da terra che avrebbero acquistato, esigendo che tali terreni fossero chiusi da muri. Altri norme, invece, prevedevano concessioni e privilegi utili alla vita della comunità, come la possibilità di commerciare in piena libertà in tutte le città del Regno, di ottenere titoli accademici (addottorarsi in medicina e non in giurisprudenza), e di svolgere la professione di medico: *Proclama, ovvero banno con il quale si concede alla Nazione Ebraica perché possa venire a trafficare, ed a stabilire il suo domicilio nelli Regni delle due Sicilie e loro Dipendenze*, Napoli 3 febbraio 1740, ASN/ME, f. 4402.

¹⁶ Le costituzioni livornine del 1591 e 1593 comprendevano agevolazioni in favore degli ebrei ispano-portoghesi che erano stati espulsi dalla penisola iberica alla fine del XV secolo (Marranos). Tali norme, finalizzate ad attirarne a Livorno il maggior numero possibile, erano state emanate appunto perché le loro capacità e le loro esperienze commerciali venivano giudicate utili allo sviluppo della città e riuscirono pienamente nel loro obiettivo. Livorno offrì un luogo in cui, come scrive Gabriele Bedarida: «v'era garanzia per i marrani (o cripto-giudei) di

grazie agli atteggiamenti dell'istituzione normativa preposta a normare il loro rientro dall'estero, possiamo meglio comprendere il difficile contesto su cui si muoveva il governo di Montealegre.

2. 'Minhag' inglese e livornese: tradizioni ebraiche a confronto

A differenza della comunità sefardita di Livorno, che poteva vantare quattro secoli densi di storia, la realtà ebraica inglese contava di una vicenda molto più complessa: essa s'interrompeva nel XIII secolo e rimaneva spezzata per più di tre secoli e mezzo¹⁷. Nel XVII secolo Isaac Abendana è il primo ebreo a cercare di dare alle persone di lingua inglese, soprattutto ai non ebrei, un'idea dei contenuti della liturgia ebraica¹⁸. Non esisteva un libro di preghiere stabilito per gli ebrei britannici, e le pratiche religiose erano spesso influenzate da circostanze di socialità, più che da considerazioni di natura devozionale¹⁹. Secondo Kandel questa forma di ritualità era poco attenta alla tradizione ortodossa ebraica: ciò indica che le pratiche ebraiche potevano essere adattate alle opportunità concrete offerte dal contesto inglese²⁰.

praticare liberamente l'Ebraismo senza venir inquietati dall'inquisizione; v'era libertà di studiare e conseguire titoli accademici, di possedere beni immobili, di risiedere in quartiere aperto (a Livorno non vi fu mai ghetto), di stabilirsi in città e liberamente partirne con i propri beni, di stampare libri ebraici, di amministrare autonomamente la giustizia nelle cause fra ebrei», cfr. G. Bedarida, *Gli ebrei a Livorno*, Debate 2011. A Venezia, invece, il Senato, il 29 marzo 1516 stabilì che gli ebrei sono necessari allo sviluppo della città e li chiama ad abitarvi, dopo secoli in cui la loro presenza in città era stata sporadica e contrastata. Ma staranno nel ghetto, nella periferica isola di Cannaregio con tutte le uscite verso l'esterno sbarrate, portoni che si aprono all'alba e si chiudono al tramonto. Quarant'anni dopo, il 12 luglio del 1555, questo modello sarà fatto proprio dalla chiesa di Paolo IV, che con la bolla *Cum Nimis absurdum* istituiva appunto il ghetto a Roma, cfr. A. Foa, *Gli ebrei in Italia. I primi 2000 anni*, Roma, Laterza, 2022 p.116. Per una storia approfondita degli abitanti del ghetto di Roma si rimanda al lavoro di A. Groppi, *Gli abitanti del ghetto di Roma. La descriptio hebreorum del 1733*, Roma Viella, 2015; invece, per la ricostruzione storica del ghetto di Venezia si rimanda a R. Calimani, *Storia del ghetto di Venezia*, Milano, Mondadori, 2016.

¹⁷ Il primo rituale inglese della fine del XIII secolo somigliava molto a quello francese, poiché gli autori ebrei di quel tempo usavano tale lingua per comunicare abitualmente. L'insegnamento in ebraico doveva essere impartito per mezzo del francese, ed è molto probabile che la loro letteratura liturgica non fosse priva di traduzioni, cfr. S. Singer, *Early translations and translators of the Jewish liturgy in England*, in «Transactions of the Jewish Historical Society of England», 3 (1896), p. 37.

¹⁸ Giunto in Inghilterra con suo fratello Jacob, egli si stabilì a Oxford, divenne insegnante di ebraico, tenne lezioni di letteratura ebraica e fu insignito del titolo di Dottore: p. 42.

¹⁹ M.F. Kandel, *Minhag Anglia: The Transition of Modern Orthodox Judaism in Britain*, in «JPR's European Jewish Research Archive (EJRA)» (2012), p. 38.

²⁰ Ivi, pp. 37-38.

In Inghilterra, il rabbinato capo e il luogo di culto, cioè la sinagoga, furono inizialmente istituiti con l'intenzione di fungere da *umbrella institutions*, per fare in modo di creare un luogo di socialità utile a tutti gli ebrei che fossero anche disposti ad associarsi per aderire ad un giudaismo ortodosso²¹. A Livorno, invece, nel 1659 si formò un vero e proprio collegio di deputati del *Talmud Torà*, costituito dai rabbini Mosè Sulema, Isac Ergas, Moisé de Medina e Salomone Crespini, che enfatizzava e metteva al centro i precetti della religione ebraica come fondamento della comunità²². Secondo gli storici A.S. Toaff e G. Sonnino tra tutte le diaspore quella livornese rappresenta l'esempio di devozione e rigore nella pratica rituale.

Il *minhag anglia*, ossia rito ebraico inglese, era caratterizzato da una predominanza ortodossa, ma più laico nell'osservanza dei precetti religiosi²³. L'obiettivo principale di questo rito era unificare le diverse tradizioni rituali portate dagli immigrati, sebbene ciò, in apparenza, mostrava una discrepanza evidente tra l'appartenenza religiosa e la pratica effettiva.

A Livorno, invece, c'era un grande entusiasmo tra i teologi di origine ispano-portoghese, che finalmente potevano praticare apertamente la loro religione e studiarne liberamente i testi sacri, sentiti da loro come patrimonio spirituale dell'intera comunità.

In terra toscana, potevano dedicarsi con passione allo studio e alla lettura dei testi sacri nella loro forma originale, godendo della libertà di praticare la religione dei loro antenati al chiarore del sole. Agli inizi del loro stabilimento a Livorno, attraverso le liturgie e i rituali, la pratica religiosa offriva un mezzo con cui gli immigrati, sebbene in assenza di un tempio, e nonostante la perdita del culto sacrificale, potevano trasformare lo spazio mondano in sacro, e superare qualunque distanza abissale che l'assenza del luogo di culto poteva implicare tra loro e Dio²⁴.

²¹ Ivi, p. 36.

²² Gli ebrei sefarditi arrivarono a Livorno poco dopo la loro espulsione dalla Spagna nel 1492. La città di Livorno, grazie al suo porto, esercitava un grande fascino su di essi. Dalle spiagge vicine, potevano ammirare il vasto bacino del Mediterraneo, che rappresentava un'opportunità per continuare e sviluppare le loro numerose relazioni commerciali con il paese d'origine. Pertanto, Livorno divenne una meta privilegiata per gli ebrei sefarditi in cerca di un nuovo luogo in cui stabilirsi e perseguire le loro attività commerciali, vd. A.S. Toaff, *Cenni Storici Sulla Comunità Ebraica e Sulla Sinagoga Di Livorno*, in «La Rassegna Mensile Di Israel», 21, 9 (1955), pp. 355-68 e G. Sonnino, *Il «Talmud Torà» di Livorno*, in «La Rassegna Mensile di Israel», 10, no. 4/5 (1935), pp. 183-96.

²³ M.F. Kandel, *Minhag Anglia* cit., p. 39.

²⁴ L.S. Lieber, *Jewish Prayer, Liturgy, and Ritual*, in *A Companion to Late Ancient Jews and Judaism: Third Century bce to Seventh Century CE*, ed. G. Kessler & N. Koltun-Fromm, Wiley Blackwell, Stati Uniti 2020, p. 478.

Mentre a Livorno si può certamente parlare di comunità ebraica prevalentemente sefardita, in Inghilterra sono presenti anche gli aschenaziti: mescolanza che avrebbe potuto influenzare in modo sostanziale le differenti tradizioni alimentari dei vari gruppi²⁵. Di solito gli ebrei sefarditi accettavano l'uso durante la Pasqua di *kitniyot* (generi alimentari che possono fermentare, e generalmente includono mais americano, così come riso, piselli, lenticchie e fagioli)²⁶. D'altra parte, gli ebrei ashkenaziti tendono a evitare il consumo di *kitniyot* durante questa festività, ma entrambi i riti seguono le regole del *kashrut*, che è il sistema ebraico di leggi dietetiche²⁷.

Le relazioni tra cibo, religione e la sacralità nell'atto di alimentarsi sono complesse, e variano a seconda delle diverse tradizioni religiose. Gli stessi cibi possono quindi assumere un significato diverso a seconda dei contesti: «possono significare morte o rinascita, dare nutrimento agli dèi o canalizzare il loro potere sui fedeli»²⁸. Questa molteplicità di interpretazioni evidenzia l'importanza e la ricchezza simbolica dell'esperienza alimentare all'interno delle pratiche religiose²⁹.

L'atto di mangiare implica una connessione profonda tra il cibo e l'individuo, grazie all'uso della metonimia. Questo processo avviene all'interno di comunità o gruppi sociali che seguono insieme regole e prescrizioni alimentari. Di conseguenza, il gesto di nutrirsi acquisisce un significato simbolico fondamentale per la formazione dell'identità del gruppo. Spiegazione che trova correlazioni con le teorie di Durkheim e con l'analisi del famoso pasto totemico dei popoli semitici descritto da W. Robertson Smith nel suo libro sulla religione semitica³⁰.

Il rispetto del *kashrut* è molto importante per gli ebrei praticanti, indipendentemente dalla loro discendenza (ashkenazita o sefardita). Il *kashrut* non

²⁵ J. Binjamin, *La Comunità Portoghese Di Londra e La Famiglia Disraeli*, in «La Rassegna Mensile Di Israel», 16, 3, 1950, pp. 114-120.

²⁶ Poiché la farina di grano diventa *chametz* (prodotto fatto di uno dei cinque tipi di grano o cereali mischiato con acqua o simili, poi lasciato lievitare oltre i diciotto minuti) solo dopo essere stata macinata e poi mescolata con l'acqua, si potrebbe supporre che l'usanza dei *kitniyot* non vieta i *kitniyot* che non siano mai stati macinati o non siano mai venuti a contatto con l'acqua. Secondo questa logica, potrebbe essere consentito mangiare *kitniyot* fresco (come i fagioli interi), o *kitniyot* lavorato che non è mai venuto a contatto con l'acqua (come certi olii spremuti o tostati). Per un'informazione completa si rimanda all'articolo *What is Kitniyot?* disponibile al sito oukosh.org.

²⁷ P. Cohen, *A Practical Guide to the Laws of Kashrut*, Jerusalem, Maggid, 2016.

²⁸ G. Filoramo, *Religioni e cibo*, Milano, Fondazione Giangiacomo Feltrinelli, 2015, p. 9.

²⁹ Per una bibliografia essenziale sull'argomento, cfr. *ibidem*.

³⁰ Per bibliografia si rimanda a J.E. Latham, P. Gardella, v. *Food*, in *Encyclopedia of Religions*, V, pp. 3167-3174.

riguarda solo l'alimentazione, ma sottolinea anche la santità degli atti quotidiani e la connessione con la tradizione ebraica. La differenza tra gli ashkenaziti e i sefarditi, nei riguardi delle leggi alimentari, potrebbe però avere avuto un grande impatto sull'esercizio della pratica e sulla creazione di un'identità, che per un pio ebreo sono di fondamentale importanza.

3. *Gestione regia della comunità ebraica tra norma e realtà*

Per comprendere il problema legato alla scelta del rito da praticare all'interno della comunità ebraica, è fondamentale tenere in debita considerazione i punti XVI e XXI del decreto di reintegro degli ebrei nel Regno di Napoli³¹.

Al punto XVI si sottolineava l'importanza di consentire agli ebrei di Napoli, Palermo e Messina di stabilirsi nel Sud Italia e di aprire le loro scuole una volta raggiunto un numero di quaranta famiglie domiciliate,

mentre nelle altre città del Regno almeno un numero di 20 famiglie che sino a quando non raggiungeranno tale numero dipenderanno dal regno di Napoli (Napoli, Palermo e Messina) le scuole suddette debbano essere erette e situate nei luoghi che dai delegati verranno destinati in accordo con i Massari (preferibilmente) in orti o giardini circondati da muri, senza particolare eleganza esteriore³².

La decisione di creare una sinagoga non tradizionale e di collocarla in luoghi circondati da muri potrebbe essere stata motivata dalla volontà di garantire maggiore sicurezza e protezione per la comunità ebraica e la sinagoga stessa. Inoltre, risulta di fondamentale importanza il ruolo svolto dal Tribunale dei Massari nella gestione e nel controllo della comunità e dei luoghi di culto. Questa istituzione si occupava nei fatti di presiedere e risolvere dispute legali tra ebrei, oltre che applicare le leggi in uso a livello locale. Svolgeva anche compiti di registrazione e autenticazione dei documenti, come la redazione di certificati o verbali. Questi compiti notarili potevano comprendere l'autenticazione di atti, contratti, testamenti, cessioni di proprietà e altri do-

³¹ Proclama, ovvero banno con il quale si concede alla Nazione Ebraica..., ASN/ME f. 4402.

³² Ivi, p. 9. Quando non si usa l'originale termine ebraico, la Sinagoga viene chiamata dagli ebrei, nelle diverse varianti locali, con il termine *scuola*, che deriva dal significato medievale di questa parola. Di uso comune più recente, e piuttosto improprio, è il termine *Tempio*, cfr. R. Di Segni, *Quattro figure ebraiche - Appendice: la sinagoga, il Sabato, le preghiere e le festività ebraiche*, 1999, disponibile al sito morasha.it. Attualmente, esiste un'ampia gamma di libri sulla cultura ebraica disponibili in lingua italiana. Di seguito, sono elencati solo alcuni suggerimenti essenziali che coprono diverse interpretazioni su importanti aspetti dell'ebraismo: Soggin, *Storia d'Israele*, Brescia, Paideia, 1984; L. Sestieri, *Gli ebrei nella storia di tre millenni*, Carucci, Roma 1980; R. Calimani, *Storia dell'ebreo errante*, Milano, Rusconi, 1987.

cumenti legali, dimostrando di avere un ruolo chiave nella gestione delle questioni legali e notarili nella comunità ebraica, fornendo servizi di giustizia e registrazione per il beneficio della popolazione³³.

Nel punto XXI si stabilisce che gli stessi Massari, o capi della Sinagoga, abbiano l'autorità di risolvere le divergenze e le controversie tra gli ebrei,

con l'imposizione di pene, secondo il rito e modo ebraico in tutte le differenti divergenze, controversie e liti tanto civili che criminali [...] volendo che in queste materie non abbia luogo l'autorità di loro delegati e sotto delegati e che di fatto i Massari possono mandare in esilio tutti gli ebrei che a loro sembreranno scandalosi³⁴.

Il punto XVI suggerisce l'idea di concedere agli ebrei una certa autonomia nella pratica religiosa e nell'educazione dei loro figli, mentre il punto XXI sottolineava l'esistenza di un sistema di giustizia interna che seguiva il rito religioso e lo stile di giudizio del mondo ebraico. Questo avrebbe conferito agli ebrei un certo grado di autogoverno e la possibilità di risolvere le loro dispute secondo le tradizioni. Insieme, questi punti delineano un quadro in cui gli ebrei avrebbero goduto di una certa autonomia e autogoverno nelle questioni religiose e legali, pur rimanendo soggetti al controllo e al monitoraggio delle autorità. L'analisi dei punti XVI e XXI del proclama, in linea con il contesto storico della prima metà del Settecento, sottolineava la volontà del Regno di seguire l'esempio di Livorno, la cui comunità ricadeva sotto la giurisdizione del Tribunale dei Massari³⁵. Se queste erano le intenzioni originarie del legislatore, tuttavia nella brevissima vita della diaspora tale istituzione non entrò mai in funzione. Infatti, nelle diverse controversie che coinvolsero problemi giudiziari con attori ebrei e cristiani interveniva il delegato della nazione, Pietro Contegna. Tra le principali controversie riscontrabili quella certamente più grave coinvolge i tre fratelli Abramo, Isacco e Giacobbe Luzena di Ragusa e altri due correligionari, Elia di Spalato e Mardocahi di Costantinopoli, accusati di aver circonciso un giovane cristiano in Viesti³⁶. Nonostante il delegato cercò di indagare sulla veridicità dei fatti accaduti, av-

³³ Cfr. G. Bedarida, *120 anni di rapporti fra il Gran Duca e la Nazione Ebraica di Livorno. Il Problema della Cancelleria (1647-1763)*, «La Rassegna Mensile Di Israel», 50, 9/12 (1984), pp. 606-633.

³⁴ *Proclama, ovvero banno con il quale si concede alla Nazione Ebraica...*, ASN/ME, f. 4402, pp. 10-11.

³⁵ A Livorno, a differenza dei tribunali dello stato, che punivano i sudditi toscani con l'esilio temporaneo all'interno del territorio, cioè con domicilio coatto, i Massari esiliavano da tutti gli stati del Granducato per un periodo determinato o per sempre, vd. R. Toaff, *La nazione ebraica a Livorno e a Pisa (1591-1700)* cit., pp. 233-234.

³⁶ *Circa l'affare degli ebrei accusati di aver circonciso un cristiano in Viesti*, ASN/ME, f. 4403, pp. 1-14.

valendosi di testimonianze, la risoluzione del conflitto si rivelò essere a sfavore degli ebrei coinvolti, che con decreto di espulsione il 29 aprile 1742 furono costretti a lasciare il Regno³⁷.

Tuttavia, tra il proclama e la sua reale attuazione, vi era un notevole divario: il numero di famiglie non raggiungerà mai il minimo richiesto, rendendo impossibile l'istituzione di una nuova sinagoga, e il Tribunale dei Massari non verrà mai effettivamente istituito, limitando gravemente la gestione della comunità ebraica. Al suo posto, verranno nominati cinque procuratori della comunità ebraica per risolvere le dispute civili e criminali tra gli ebrei. Mosè Rodriguez Silva, Abram Rachà, Mose Sacerdote, Jacob Lopes Pincheiro ed Aron Uziel furono i nomi di coloro che fecero istanza per tale nomina e che, in diversi modi, rappresentavano i membri più eminenti degli ebrei giunti a Napoli³⁸.

In assenza di una scuola ebraica, la pratica religiosa veniva esercitata in una casa presa in affitto che ospitava sia ebrei italiani (livornesi, romani, veneziani) sia stranieri (inglesi, olandesi, africani e bizantini).

4. I protagonisti del conflitto sul rito religioso

Furono diversi i protagonisti della controversia che riguardò l'applicazione del rito all'interno della comunità ebraica nel regno di Napoli. Tra loro, le figure di maggior interesse per l'incisività della loro azione furono i mediatori del governo napoletano, ossia Celestino Galiani, cappellano maggiore del Regno di Napoli dal 1732 al 1753, e Pietro Contegna, delegato per la nazione ebraica.

Mentre i *massari*, cioè i personaggi più ragguardevoli dei gruppi che componevano la comunità napoletana, detenevano l'autorità contrattuale nei confronti del governo, la controparte politica era rappresentata dal *delegato*, Pietro Contegna³⁹. In questo modo, si stabiliva una linea di comunicazione uffici-

³⁷ *Passaporti per gli ebrei sfrattati d'ordine di Sua Maestà*, ASN/ME, f. 4403, pp. 1-5.

³⁸ *Nomina dei Procuratori per la Nazione ebraica*, documento senza data e senza numerazione, ASN/ME, f. 4402. È possibile tuttavia collocare il periodo di nomina dei procuratori sicuramente dopo l'anno 1741, quando il già decaduto *giustiziere* della Città, Vincenzo Caracciolo, con ampia delega giurisdizionale sui macelli, decideva la chiusura di quello gestito dalla comunità ebraica, avanzando tutta una serie di accuse per varie infrazioni.

³⁹ R. Zaugg, *Stranieri di antico regime. Mercanti, giudici e consoli nella Napoli del Settecento*, Roma, Viella, 2011, p. 75. Zaugg (p. 76), e, prima di lui, Giura, ravvisano che, almeno formalmente, fossero i massari a svolgere un certo grado di giurisdizione nelle controversie intra-ebraiche. In realtà, i documenti da noi analizzati dimostrano in modo chiaro che ogni controversia fosse gestita dall'occhiuto Contegna.

ziale tra le autorità regie e la comunità ebraica, garantendo un canale di dialogo e negoziazione tra le parti coinvolte.

Celestino Galiani si distinse per la sua tendenza a preservare l'autorità della Corona e l'equilibrio della comunità locale, cosicché la sua posizione sulla controversia era sicuramente influenzata da queste necessità⁴⁰. Pietro Contegna, invece, nel suo ruolo di delegato della Nazione ebraica, rappresentava senz'altro il personaggio chiave dell'intera vicenda. Sempre presente nelle dinamiche di conflitto che coinvolgevano gli ebrei, Contegna agiva spesso come mediatore neutrale, anche se, tuttavia, non nascondeva la sua vicinanza agli ebrei e si schierava spesso contro i personaggi eminenti della governo napoletano che riteneva interessati a posizioni di rendita personale, più che a spingere sul progetto riformistico del Montealegre⁴¹.

Altri protagonisti principali della vicenda furono i membri della comunità ebraica provenienti da diverse parti d'Europa come Olanda (19), Francia (11), l'Inghilterra (2), Germania (1) e Croazia (1), da alcune città italiane come Livorno (28), Roma (18), Venezia (5), Firenze (6), Genova (7) Torino (3) e una piccola rappresentanza proveniente da spazi extra-europei come la Turchia (9) e la Tunisia (4)⁴². È importante sottolineare la provenienza geografica poiché questo elemento ci aiuta a comprendere quali diritti essi godessero in partenza, nonché le diverse concezioni identitarie, che inevitabilmente influivano sullo stile di vita e sulle scelte comunitarie come quella riguardante il rito religioso.

Nell'ottobre del 1741, desiderosi di non tralasciare l'esercizio della propria pratica religiosa, i membri più facoltosi della comunità ebraica si riunirono all'interno di una abitazione privata per stabilire quale rito fosse opportuno adottare per l'intera nazione ebraica presente a Napoli. Ma, «non essendosi potuti accordare, dopo molte dispute, ricorsero di rimettere alla sorte, la

⁴⁰ V. Giura, *Gli ebrei e la ripresa economia* cit., pp. 65-67. Di fronte alle forti pressioni della chiesa cattolica sul governo napoletano, per il tramite dell'arcivescovo di Napoli, cardinale Spinelli, verrà chiesto il parere di Galiani poco prima dell'espulsione della comunità ebraica: *Parere teologico Celestino Galiani*, 1 giugno 1742, ASN/ME, f. 4402. In detto scritto, Galiani si mostrava poco accondiscendente nei confronti delle richieste romane.

⁴¹ Come nel caso della controversia sul macello che vede un'accesa diatriba con il giustiziere Vincenzo Caracciolo, vd. *Intorno alla controversia tra Contegna e Caracciolo*, 17 giugno 1742, ASN/ME, f. 4403, doc. 77.

⁴² *Ebrei che hanno fissato domicilio in questa fedelissima città con la distinzione delle giornate in cui sono qui giunti, e delli Nomi e Cognomi, della Patria, della Famiglia, della Servitù, e delli loro mestieri, facoltà e negoziazione*, 28 agosto 1741, ASN/ME, f. 4402, doc. 19. L'elenco di ebrei citati tuttavia non rispecchia i veri numeri dell'immigrazione, che da altri documenti successivi appaiono maggiori cfr. ad esempio, il documento riguardante la lista degli ebrei per la scelta del rito religioso (*Controversia sul rito*, 29 ottobre 1741, ASN/ME, f. 4402).

quale decise per il rito inglese che da tutti fu accettato»⁴³. Tuttavia, non tutti i membri della neo-comunità ebraica presero parte a questa assemblea e, una volta venuti a conoscenza dell'esito positivo al rito inglese, alcuni di loro pretesero di essere ascoltati dal delegato Contegna.

Sostenitori del rito livornese, gli ebrei esclusi dall'assemblea si rivolsero al Contegna per annullare il decreto posto dalla sorte a sfavore del loro rito, da loro ritenuto quello più vicino alla tradizione ebraica per eccellenza, poiché legato alla stirpe di Aronne⁴⁴. Nonostante i tentativi di persuasione da parte di Contegna su ambedue le parti in contesa, la questione divenne alquanto spinosa, e incline oramai a sfociare in atti di violenza e di ulteriore divisione, che nella peggiore delle ipotesi avrebbero indotto alcuni di essi ad abbandonare Napoli⁴⁵. Dati i numeri risicati di ebrei disposti a trasferirsi al sud d'Italia, Contegna si sforzava di mantenere un certo equilibrio.

Nel tentativo di stabilire un rito comune da adottare all'interno della comunità ebraica, furono dunque utilizzati due metodi. Il primo di essi, adottato in assenza dei sostenitori del rito alla livornese, faceva affidamento sul caso, attraverso una scelta a sorteggio. Da lì nacque la prima contestazione da parte degli ebrei esclusi dall'assemblea.

Il secondo metodo utilizzò un sistema di "votazione a maggioranza", forma di rappresentanza democratica. Questa votazione determinò la vittoria del rito all'inglese. Tuttavia, la minoranza uscita sconfitta continuò a mostrarsi recalcitrante verso questa opzione. Così, secondo il racconto di Contegna, non fu proprio possibile trovare una soluzione che accontentasse l'intera diaspora. Ciò rese necessario il ricorso al giudizio del 're Carlo', che scelse per la comunità il rito inglese, per le ragioni che ci accingiamo a raccontare⁴⁶.

Dopo la scelta di una parte della comunità per decidere a sorte il rito, i deputati della nazione ebraica avevano ritenuto necessario convocare una nuova e piena assemblea con la presenza di Pietro Contegna, e stabilire la scelta del rito attraverso una votazione a maggioranza. Tale metodo era ritenuto valido anche dall'arcivescovo Galiani, che lo considerava simile a quello utilizzato anche nelle comunità cristiane⁴⁷. All'assemblea convocata per le votazioni parteciparono 55 ebrei, di cui 25 scelsero il rito inglese, 14 il rito livornese, 3 il rito romano, 1 il rito veneziano, mentre 11 si astenne-

⁴³ *Controversia sul rito*, 29 ottobre 1741, ASN/ME, f. 4402.

⁴⁴ *Pietro Contegna sul rito*, 14 novembre 1741, ASN/ME, f. 4402, *passim*.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ibidem*.

ro⁴⁸. Tra quest'ultimi, figurava l'ebreo tedesco Aron Wolf. Descritto da Contegna come un uomo buono e semplice, maestro della glittica, al momento della votazione, Aron aveva dichiarato di non sapere quale fosse la scelta migliore, mentre avrebbe preferito affidarsi alla decisione di Sua Maestà. Pietro Contegna colse l'occasione per elogiare Wolf, e far passare la soluzione regia:

[...] tutti coloro che erano intervenuti nell'assemblea si videro confusi e mortificati da questo mio discorso e si recarono a somma vergogna e rossore che da me fosse stato giudicato più saggio un misero e povero ebreo, che tanti nobili ebrei che erano fra loro, per la qualcosa immediatamente a gara e ad alta voce cominciarono a gridare che tutti annullavano i loro voti e si sottomettevano interamente al sovrano arbitrio⁴⁹.

5. Un'analisi dei fattori rilevanti e il loro potenziale impatto

I documenti citati attirano l'attenzione del lettore sui nomi di coloro che votarono per la scelta del rito inglese, identificandoli come tra i membri più ricchi e facoltosi della comunità ebraica. La parte della società sefardita che investì cifre considerevoli del proprio denaro nel progetto di colonizzazione ebraica a Napoli era rappresentata dagli uomini che votarono per la scelta del rito inglese, con un patrimonio compreso tra i 10.000 e i 100.000 ducati. Anche Giura, sulla scorta di quanto descritto dal Contegna, afferma che la scelta del rito trova corrispondenza nella capacità reddituale (rito inglese per i più ricchi ebrei, rito livornese per chi disponeva di cespiti più bassi), ma non approfondisce la questione sotto il profilo delle implicazioni inter-culturali⁵⁰. In precedenza avevamo notato come la scelta del rito nell'Inghilterra del XVII secolo fosse dipesa da ben altri fattori, che non la mera capacità reddituale. Il *minhag anglia* era caratterizzato da una predominanza ortodossa, ma era più laico nell'osservanza dei precetti religiosi⁵¹. Anche a Napoli, crediamo si possa applicare la stessa logica delle diaspore sefardite in Inghilterra, studiate dal Kandel: l'obiettivo principale di questo rito era unificare le diverse tradizioni rituali dell'eterogeneo gruppi degli immigrati.

Nella lista delle votazioni sulla scelta del rito inglese, oltre ad ebrei stranieri come i francesi Nogueira e Pincheiro, gli olandesi Abram da Costa e Rodriguez, gli inglesi Isac de Castro e David Curiel e il raguseo Mose Luze-

⁴⁸ *Controversia sul rito*, 29 ottobre 1741, ASN/ME, f. 4402.

⁴⁹ *Pietro Contegna sul rito*, 14 novembre 1741, ASN/ME, f. 4402.

⁵⁰ Cfr. V. Giura, *Gli Ebrei e la ripresa economica del regno di Napoli, (1740-1747)* cit., pp. 56-59.

⁵¹ M.F. Kandel, *Minhag Anglia* cit., p. 39.

na, che rappresentano la componente straniera e sottolineano le connessioni internazionali, troviamo anche ebrei italiani, come la famiglia Marini, i fratelli genovesi Giacomo e Salomone Rosa, i veneziani Aron Uziel e Giacomo Barcuh Caravaglio e il livornese Samuele Faro⁵². Con la loro scelta anglosassone gli ebrei non inglesi, piuttosto, sottolineavano l'importante progetto di commercio internazionale legato al loro trasferimento nel sud d'Italia. Ciò suggerisce che la decisione verso uno stile piuttosto che un'altro sia stata influenzata più da considerazioni di potere e di interessi economici, che da aspetti legati alla forma migliore d'ortodossia e, dunque, identitari.

Un aspetto curioso di questa vicenda riguarda coloro che scelsero di non esprimere una preferenza. Perché undici ebrei si astennero dal voto? Anche in questo caso siamo di fronte a individui facoltosi, con un patrimonio che si attesta tra i 30.000 e i 50.000 ducati. Tra questi c'erano il piemontese Mose Sacerdote, uno dei più importanti rappresentanti per il commercio a Roma, il genovese Abram Racah, il francese Giacomo Lopez Pingheriro, e Isac Bassano, interprete per la nazione olandese⁵³. La loro scelta può sicuramente essere interpretata come una forma di sostegno silenzioso alle dinamiche del governo. Atteggiamento che potrebbe essere stato influenzato da diversi fattori, come, ad esempio, gli interessi personali legati al commercio o alle relazioni internazionali. I documenti d'archivio non forniscono ulteriori dettagli sulle motivazioni esatte delle persone che scelsero di astenersi dal voto, quindi, la presente interpretazione si mostra come un tentativo di spiegazione del contesto e delle circostanze.

E riguardo i funzionari religiosi? Non passano inosservate le figure di Salomone Ergas (di provenienza ottomana) e Abraham Mari (da Firenze), rispettivamente rabbino e sagrestano della scuola ebraica. Questi personaggi non sono presenti nella lista dei votanti, nonostante invece siano residenti a Napoli⁵⁴. Tra le possibili motivazioni che hanno portato all'astensione dalla votazione, vi è quella legata al ruolo svolto all'interno della comunità ebraica. Il rabbino, capo spirituale della comunità, ha il compito di guidare, insegnare, offrire consulenza spirituale e garantire il corretto svolgimento dei riti religiosi⁵⁵. La decisione sulla scelta del rito potrebbe essere considerata una questione più politica o amministrativa e non richiedere necessariamente il suo intervento. Il sagrestano, *sciamàsc*, invece, chiama i fedeli alla Torah,

⁵² *Ebrei che hanno fissato domicilio...* cit., ASN/ME, f. 4402, doc. 19.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ Ivi, pp. 3, 5.

⁵⁵ Grazie alla lunga preparazione e all'ordinazione rabbinica, erano gli unici legittimi interpreti della legge che commentavano secondo una complicata etologia fissa nei minimi particolari, cfr. G. Filoramo, *Ebraismo*, Laterza, Roma 2018, pp. 98-100.

nomina lo *Shatz* per ogni sessione di preghiera, se non c'è lo *Shatz* fisso, e si accerta che la sinagoga sia tenuta pulita e rifornita⁵⁶. Con Marì siamo di fronte ad un caso atipico poiché si trasferisce a Napoli per mantenere la propria famiglia grazie al lavoro di funzionario religioso, lo *sciamàsc*, visto che sono gli stessi membri della comunità a somministrargli una quota di 6 ducati al mese⁵⁷. Quindi la loro posizione neutrale era sicuramente legata alla volontà di non voler prendere una decisione, e perciò cercare di mantenere una certa imparzialità, poiché la loro presenza avrebbe potuto essere percepita come influenzante o polarizzante.

Infine, ma non per importanza, il ruolo svolto dal delegato Pietro Contegna: manipolatore o mediatore neutrale? Nella sua lettera indirizzata a Carlo di Borbone, in riferimento alla risoluzione del conflitto scrive:

Era ancora certo che molti di coloro i quali avevano aderito al rito inglese lo avevano fatto per puro impegno di parola già data di pessima voglia [...] e volentieri avrebbero trovato il pretesto da sciogliersene. Cosicché io vedendo che l'affare poteva produrre qualche grave scandolo procurai di conciliare la loro discordia con alcuni opportuni espedienti e mi riuscì di farli concorrere tutti di buona voglia e senza eccezione al sovrano arbitrio⁵⁸.

Questo passaggio, oltre ad evidenziare il ruolo giocato dal governo napoletano nella scelta religiosa, e in particolare di Contegna, indica che molti individui che avevano aderito al *rito inglese*, lo avevano fatto solo per mantenere una promessa fatta a qualcuno non identificato, senza essere veramente convinti o interessati. Ciò suggerisce che l'adesione al rito era principalmente generata da un senso di obbligo piuttosto che da una sincera convinzione. Per risolvere la soluzione e prevenire scandali, Contegna avrebbe, quindi, manipolato gli individui coinvolti, cercando di conciliare le loro divergenze con opportuni accorgimenti.

Alla luce di un progetto di colonizzazione non ancora completato e in attesa di un numero crescente di commercianti e/o famiglie ebreo provenienti da tutta Europa, la risoluzione del presente conflitto a favore del rito inglese,

⁵⁶ Dal tempo dell'Illuminismo ebraico (*Haskalah*) le grandi sinagoghe hanno spesso adottato la pratica di assumere rabbini e chazzan in qualità di *Shatz* e *baal kriyah*, e ciò è ancora tipicamente il caso in molte congregazioni conservatrici e riformate. Tuttavia, nella maggior parte delle sinagoghe ortodosse, queste posizioni sono assunte da laici a rotazione o ad hoc. Per una visione approfondita sui compiti del sagrestano consigliamo la lettura di G. Volli, *La comunità di cento e un suo documento inedito del 1776*, in «La Rassegna Mensile Di Israel», 2, 17, 5 (1951), p. 209, invece per un'approfondimento sul concetto di *Haskalah* si rimanda a R. Moshe, *Haskalah: a new paradigm*, in «The Jewish Quarterly Review», 97, 1 (2007), pp. 129-136.

⁵⁷ *Ebrei che hanno fissato domicilio...* cit., ASN/ME, f. 4402, doc. 19, p. 5.

⁵⁸ *Pietro Contegna a Carlo di Borbone*, 18/10/1741, ASN/ME, f. 4402.

può essere considerata come la migliore, seppur momentanea, forma di accordo⁵⁹. Si è cercato, quindi, di far leva su un progetto di colonizzazione a lungo termine che, a suo tempo, con la formazione del Consiglio della Nazione ebraica e l'istituzione del Tribunale dei Massari, avrebbe incluso una giurisdizione propria e, attraverso l'edificazione di una sinagoga, ne avrebbe permesso una piena indipendenza religiosa⁶⁰.

ABSTRACT

Questo saggio si propone di approfondire il contesto del riformismo napoletano e la sua influenza sulla diaspora ebraica nel regno di Napoli, concentrandosi sul momento in cui l'eterogenea comunità ebraica a Napoli avrebbe dovuto scegliere il rito religioso più consono a quella minoranza.

Nel presente intervento saranno oggetto di analisi sia le dinamiche del conflitto, circa il rito all'inglese o alla livornese, da seguire all'interno dell'eterogeneo gruppo di ebrei che si accingevano a trasferirsi a Napoli, che quelle di mediazione, esercitate da parte del governo napoletano, in virtù dell'importante progetto di colonizzazione degli ebrei nel sud Italia. Si tratta di un tema profondamente interessante, che mette in evidenza significative differenze nell'esercizio della pratica religiosa, così come nella gestione e nel controllo della comunità.

Inoltre, esploreremo la gestione regia della comunità ebraica, esaminando come le norme imposte dall'autorità locale si confrontino con la realtà vissuta dal popolo ebraico. Saranno identificati i principali protagonisti che sono stati coinvolti nel conflitto riguardante il rito religioso e analizzeremo i fattori rilevanti che hanno contribuito alla complessità della situazione, valutando il loro potenziale impatto sulla comunità ebraica nel regno di Napoli. Mediante questo approfondimento, il presente saggio mira a fornire una visione più completa della complessa relazione tra il riformismo napoletano, la diaspora ebraica e la gestione regia della comunità nel XVIII secolo.

This essay aims to delve into the context of Neapolitan reformism and its influence on the Jewish diaspora in the kingdom of Naples, focusing on the moment in which the heterogeneous Jewish community in Naples should have chosen the religious rite most suited to that minority.

In the present intervention, both the dynamics of the conflict, regarding the English or Livorno rite, to be followed within the heterogeneous group of Jews who were preparing to move to Naples, and those of mediation, exercised by of the Neapolitan government, by virtue of the important project of colonization of the Jews in southern

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ Nel 1746 Carlo di Borbone fece marcia indietro decidendo di espellere nuovamente gli ebrei dai Regni di Napoli e Sicilia. Il decreto, che sarebbe entrato in vigore il 30 luglio 1747, sancì il fallimento del progetto di reintegrazione degli ebrei nel Sud Italia. Una copia dell'atto di espulsione è oggi conservata al Museum of Jewish Heritage a New York.

Italy. This is a profoundly interesting topic, which highlights significant differences in the exercise of religious practice, as well as in the management and control of the community.

Furthermore, we will explore the royal management of the Jewish community, examining how the rules imposed by the local authority compare with the reality experienced by the Jewish people. The main protagonists who were involved in the conflict regarding the religious rite will be identified and we will analyze the relevant factors that contributed to the complexity of the situation, evaluating their potential impact on the Jewish community in the kingdom of Naples. Through this in-depth analysis, this essay aims to provide a more complete vision of the complex relationship between Neapolitan reformism, the Jewish diaspora and the royal management of the community in the 18th century.