

SEFARAD

ARCHITETTURA E URBANISTICA
EBRAICHE DOPO IL 1492

A CURA DI ATTILIO PETRUCCIOLI



DELL'OCA EDITORE

La lingua e la tradizione ebraiche danno il nome di Sefarad alla penisola iberica. Il decreto di espulsione degli ebrei nel 1492 disperde una sofisticata cultura urbana e mette in moto la diaspora, che prende diverse direzioni: Portogallo, Maghreb e Italia, prima, per poi toccare l'Impero Ottomano, Francia e Inghilterra. Per taluni la peregrinazione finirà nel Nuovo Mondo.

I saggi raccolti nel volume cercano di rintracciare alcuni fili della complessa rete di relazioni, studiandone i nodi dei vari insediamenti.

Le prospettive sono diverse in funzione delle discipline di appartenenza degli autori, così Luca Zevi, Micaela Procaccia e Ivana Burdelez si interrogano sul significato di architettura ebraica e danno un resoconto fedele di uomini e eventi; per contro Costanza Cavicchi, Andrea Malacarne, Francesca Franchini, Alessandro Massarente e Antonio Pirazzini seguono gli itinerari italiani e danno conto delle vicende edilizie dei ghetti di Ferrara, Pesaro, Rovigo e Lugo di Romagna.

Alberto Racheli documenta le trasformazioni radicali del ghetto di Roma dopo l'Unità d'Italia.

Judith Lange, Alona Nitzan-Shifan, Giacomo Saban e Maurice Cerasi seguono gli itinerari del Mediterraneo orientale ed in particolare gli importanti insediamenti di Istanbul e Salonico.

Il libro non vuole chiarire tutti i complessi apporti culturali della dialettica tra mondo sefardita e culture locali. Il proposito è di stabilire se la raffinata e cosmopolita civiltà sefardita avesse una propria tradizione architettonica e urbanistica, prima della adozione artificiosa del linguaggio eclettico e moresco nella seconda metà del XIX secolo.

Se l'arte del costruire non fu una attività perseguita con passione neppure in Spagna – ne abbiamo conferma nella assenza di retorici piani urbanistici disegnati a tavolino e nel disinteresse per la creazione di un linguaggio architettonico autonomo – è notevole il controllo del micro-ambiente attraverso la modificazione dei processi tipologici, l'inserimento di piccoli segni in luoghi familiari e la sacralizzazione di alcuni nodi con un codice, che appartiene alla comunità.

Gli insediamenti sefarditi lungi dall'essere un fenomeno mimetico sono un alto esempio di civiltà edilizia, che sa anteporre il *genius loci* all'individualismo e prezenzialismo del progetto.

In copertina: La sinagoga Pinto a Essaouira-Mogador.
Sezione. Rilievo di Mirco Accorsi e Attilio Petruccioli.

SEFARAD

**ARCHITETTURA E URBANISTICA
EBRAICHE DOPO IL 1492**

A CURA DI ATTILIO PETRUCCIOLI

Atti dell'VIII Convegno Internazionale "La deriva dei continenti. Architettura e urbanistica sefardite dopo il 1492", organizzato dal Centro Studi per l'Ambiente nei Paesi Islamici, patrocinato dalla Amministrazione comunale di Ferrara.

Ferrara. Sala dell'Arengo. 14 Ottobre 1992

DELL'OCA EDITORE

Tutti i diritti riservati
© Copyright by Dell'Oca Editore
Via Torno, 66-68, 22100 Como
ISBN

Indice

| | | |
|--|------|-----|
| <i>Attilio Petruccioli</i> | pag. | 5 |
| La deriva dei continenti | | |
| <i>Luca Zevi</i> | pag. | 17 |
| Le ragioni di una scoperta | | |
| <i>Micaela Procaccia</i> | pag. | 21 |
| Catalani, castigliani, aragonesi a Roma dopo il 1492 | | |
| <i>Costanza Cavicchi</i> | pag. | 27 |
| Note sul Ghetto Ebraico di Ferrara | | |
| <i>Andrea Malacarne</i> | pag. | 35 |
| Un caso di studio sul Ghetto di Ferrara: motivazioni e metodi di ricerca. | | |
| <i>Antonio Pirazzini</i> | pag. | 49 |
| Note sulle caratteristiche del ghetto di Lugo | | |
| <i>Francesca Franchini</i> | pag. | 59 |
| Il ghetto degli ebrei nella città di Pesaro | | |
| <i>Alessandro Massarente</i> | pag. | 69 |
| Il ghetto scomparso di Rovigo | | |
| <i>Alberto M. Racheli</i> | pag. | 85 |
| Edilizia del XIX secolo nel ghetto di Roma | | |
| <i>Ivana Burdelez</i> | pag. | 107 |
| Il mondo sefardita e Ragusa | | |
| <i>Judith Lange</i> | pag. | 115 |
| Sepharad - itinerario nel passato sefardita della Macedonia e della Tracia greche. | | |
| <i>Alona Nitzan-Shiftan</i> | pag. | 129 |
| The Sepharadic Synagogue: the Fusion of Sepharadic Jewish Tradition with Ottoman Architectural Forms. | | |
| <i>Giacomo Saban</i> | pag. | 145 |
| Sinagoge sefardite nell'Impero Ottomano | | |
| <i>Maurice Cerasi</i> | pag. | 157 |
| Vicini e vicinato - La psicologia degli insediamenti sefarditi | | |

PREFAZIONE

Città austera e romantica al tempo stesso, Ferrara è anche città ospitale: cinquecento anni orsono il Duca d'Este ed i suoi cittadini interruppero la diaspora degli ebrei spagnoli, che andarono ad ingrossare le fila della comunità ebraica ferrarese.

Con una punta di orgoglio voglio ricordare che Ferrara ed Istanbul furono le uniche città del Mediterraneo ad aprire le loro porte a medici, commercianti, artigiani, tutti portatori di una raffinatissima cultura urbana.

Da allora la comunità ebraica è cresciuta e ha contribuito alla sua città con l'opera di illustri cittadini e la industriosa attività di tutti gli altri. Pur avendo pagato un pesante contributo all'olocausto, come testimonia la lapide in via Mazzini, essa è ancora viva e radicata nella nostra città.

L'Amministrazione Comunale dal dopoguerra ha sempre dimostrato un attaccamento per la sua comunità e un aperto interesse per i problemi dell'ebraismo. Essa ha incoraggiato numerose iniziative culturali tendenti a scoprire le radici delle genti del Libro, valorizzarne i monumenti religiosi e civili, testimoni di pietra di una memoria che si perde nel medioevo.

Questo libro sull'architettura e l'urbanistica sefardita, curata dal professore Petruccioli, raccoglie gli atti di un convegno internazionale promosso dalla facoltà di architettura "Biagio Rossetto" di Ferrara e ospitato dalla Amministrazione Comunale. Oggetto è la tradizione insediativa di una parte della diaspora ebraica: i suoi percorsi fuori dalla penisola iberica, i suoi stanziamenti non sempre definitivi, i suoi incontri con le culture architettoniche locali, nel tentativo di stabilire un nesso logico tra prima e dopo, dentro e fuori dalla Spagna.

Il nodo della questione è una presunta autonomia nella concezione dell'impianto urbano e del tipo edilizio, che sembrerebbe non esistere, quasi che le comunità trapiantate avessero adottato in toto i costumi abitativi delle città ospitanti.

Un argomento aperto, ancora oggetto di dibattito, denso di rimandi e di distinguo, come sono sempre le questioni che toccano i costumi, la religione, la vita.

Ci auguriamo che il dibattito abbia un seguito e che altre iniziative analoghe possano illuminare aspetti non ancora chiariti della storia dell'architettura ebraica.

Roberto Soffritti

Attilio Petruccioli

La deriva dei continenti

Alcune questioni sotto forma di introduzione

Forse esagerando si potrebbe definire la storia del popolo israelita come movimento, continua emigrazione e cogliere nei suoi insediamenti un senso di precarietà non tanto delle strutture fisiche, quanto delle condizioni civili, che comunque delle prime sono importanti genitrici.

La diaspora dei sefarditi provocata dall'editto di espulsione dei cattolicissimi Isabella e Ferdinando dopo la conquista di Granada é solo uno dei molti esodi di massa: segue il trapianto forzato a Babilonia dopo la prima distruzione del Tempio da parte di Babucodonosor e la diaspora imposta dall'imperatore Tito; le navi che lasciarono i porti di Spagna dopo il 1492 anticipano il ricordo doloroso dei carri piombati nazisti.

Nei miei studi sulla architettura islamica ho sempre incontrato insediamenti ebraici, che vivevano in simbiosi con i quartieri dei seguaci del Profeta: a volte diffusi capillarmente sul territorio come nel Tafilalt o nel Sous marocchini o concentrati in comunità chiuse nei grandi centri di commercio, in alcuni casi piuttosto rari come a Mogador¹ e a Salonicco arrivando a costituire la maggioranza degli abitanti. Comunità estranee all'Islam, ma in fondo accettate, perchè dedite pacificamente ai loro negozi e mai schierate politicamente per sovvertire il potere costituito.²

La stessa localizzazione nel Mediterraneo meridionale rileva immediatamente le due principali vocazioni: contadini, specializzati nell'agricoltura irrigua nel primo caso; commercianti e finanziari nel secondo.³

Sono stato sempre affascinato dai percorsi migratori delle genti e dalla influenza che la morfologia del territorio ha avuto nella storia sulla organizzazione socio-politica dei gruppi e le loro tecniche di insediamento.

Nel caso degli insediamenti ebraici più antichi, forse antecedenti la persecuzione del primo secolo a. c. , che si trovano nella fascia pre-sahariana, dietro l'Atlante, mi sono sempre domandato, per quale strada siano venuti. Non condivido la tesi più accreditata di M. Eisenbeth infatti, che siano tutti arrivati al seguito dei Fenici di Cartagine; propendo per la via di terra, al seguito di lunghe carovane sul crinale sui generis dell'altopiano.⁴

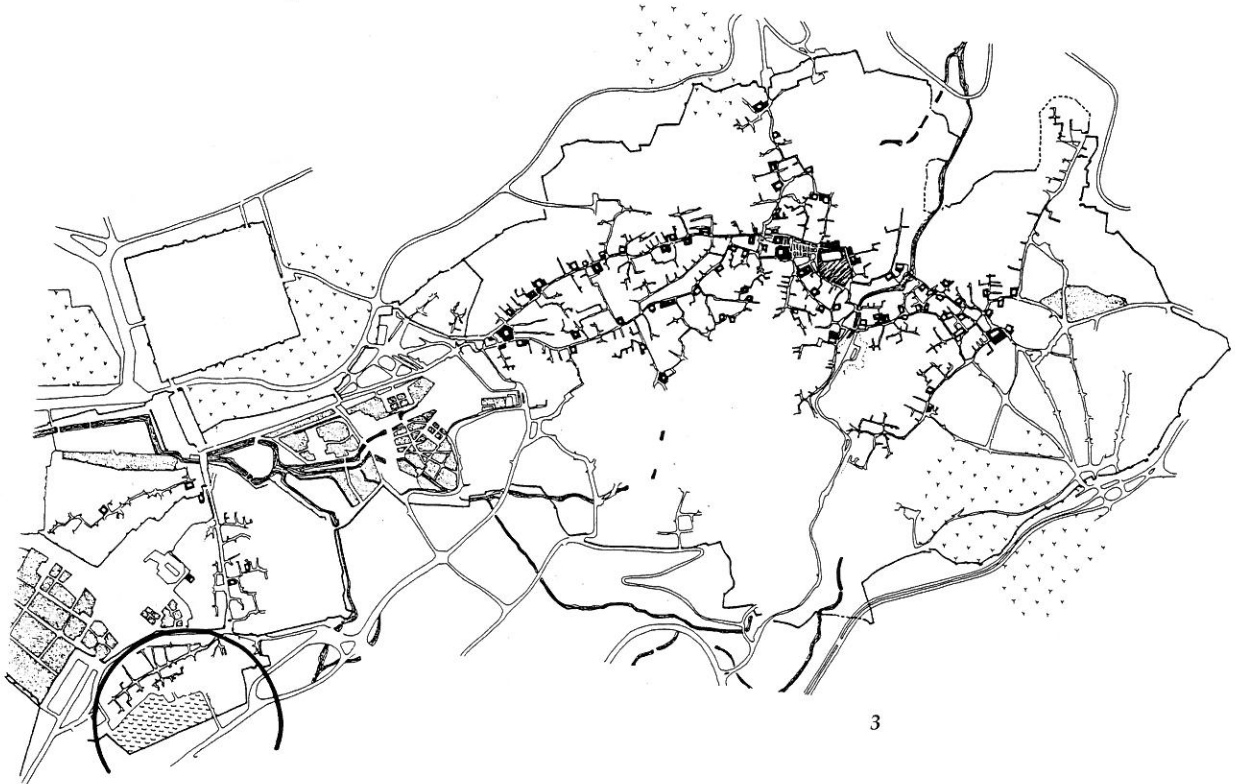
In mancanza di fonti irrefutabili in grado di definire le direzioni di questo errare, immagino ramificazioni e intrecci nel territorio, punteggiati da insediamenti in oasi, la cui sopravvivenza é legata alla attività quotidiana dell'agricoltore.

In epoca moderna sorprende scoprire in Marocco estese *mellah* dallo impianto regolare addossate al palazzo sultanale, circondate dai *derb* musulmani. Non inganni la differenza più apparente che reale: le strade irregolari dei quartieri musulmani, con la progressiva gerarchia delle vie fino ai cul de sac di ogni unità di vicinato, hanno avuto la possibilità, crescendo



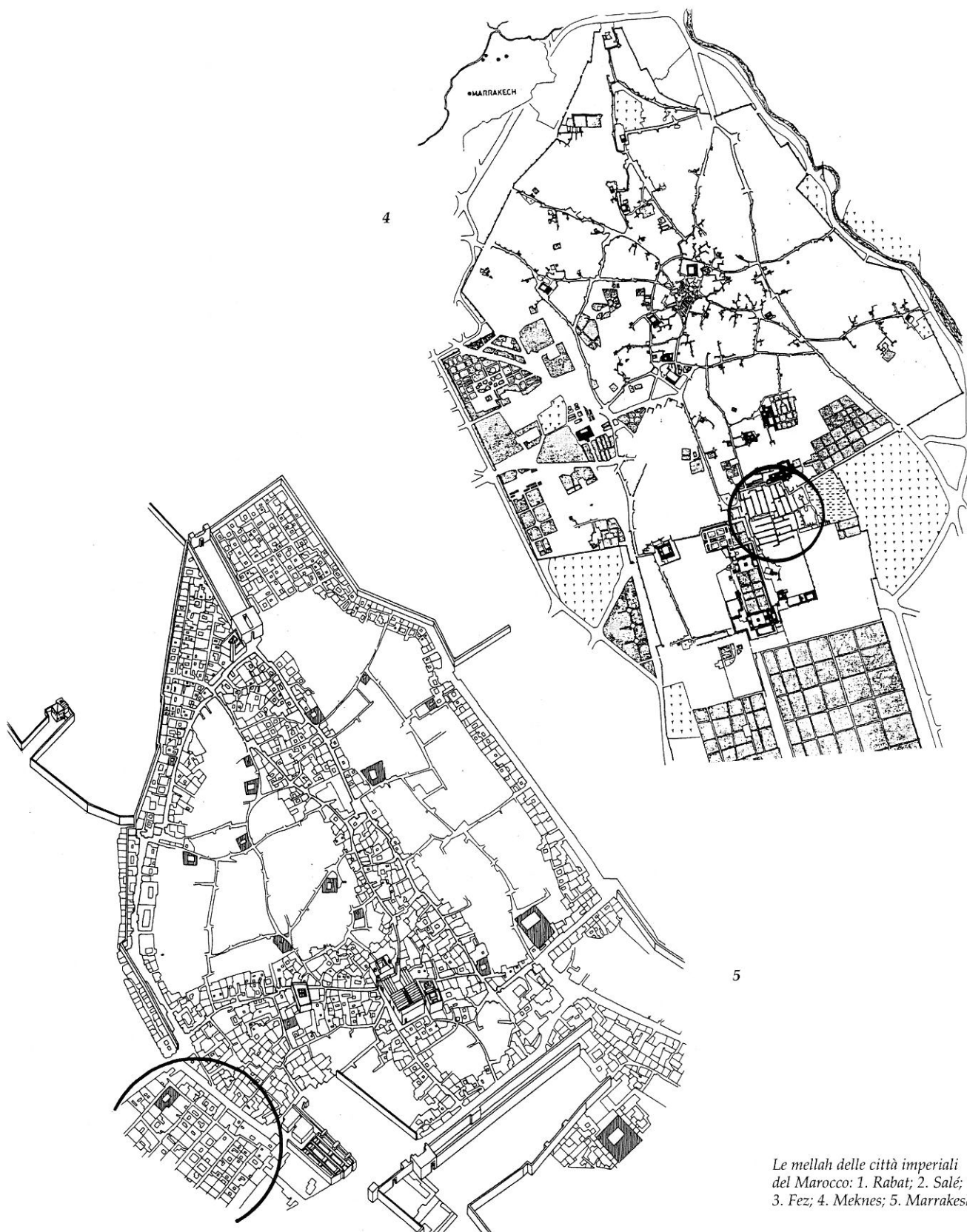
1

2



3

6



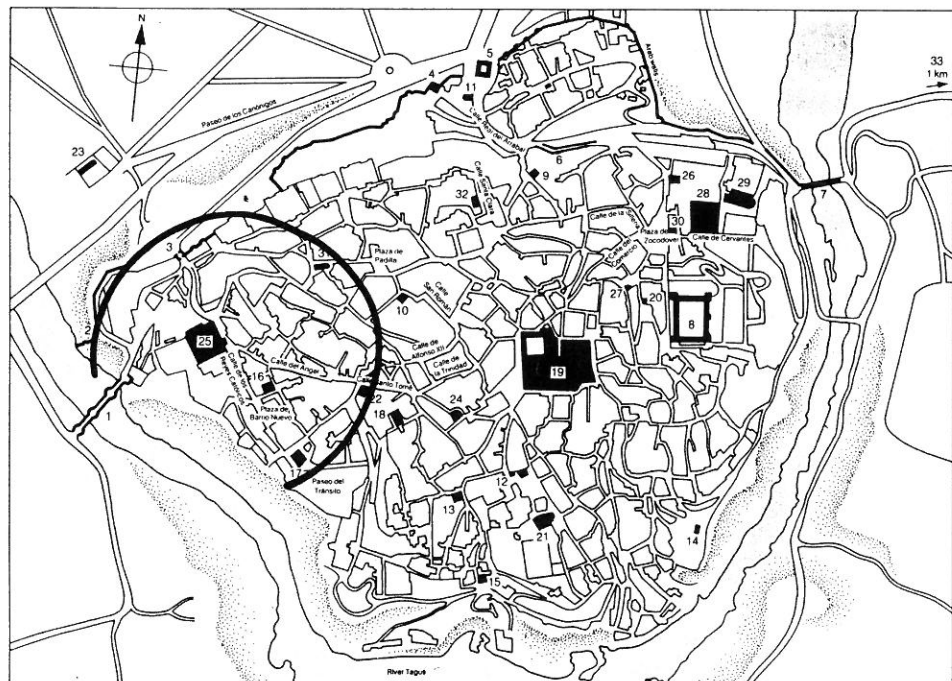
Le mellah delle città imperiali del Marocco: 1. Rabat; 2. Salé; 3. Fez; 4. Meknes; 5. Marrakesh.

nel tempo, di attuare un adattamento organico alla topografia e soprattutto alle nuove esigenze degli abitanti. Ma i processi formativi sono gli stessi, gli stessi i principi urbanistici; la medesima disposizione degli spazi e dei percorsi, dettata dalla volontà di separare il gruppo. Molte parti residenziali della città musulmana del Nord-Africa, penso alle varie estensioni di Monastir, Rabat etc, che sono nate non da un progetto, ma con la concordia del gruppo e in assenza di asperità topografiche, sono straordinariamente regolari.

Nè differiscono sostanzialmente le case nella loro distribuzione interna: Goulven nel 1924 trovava che a Salé "La disposizione delle case é poco complicata. È copiata da quella delle case arabe e comprende un numero più o meno grande di stanze (*bit*), che si aprono su una corte centrale a cielo aperto (*oust ed dar*) come é usanza in quel paese".⁵ Forse questo motivo spiega la facilità con cui nel desertico Tafilalt come nelle città imperiali dopo il 1947 arabi e berberi si siano sostituiti agli ebrei.

Sembrerebbe che nella città islamica preindustriale, maggioranze e minoranze si uniformassero ad una *koiné* tipologica, aderente allo spirito e alla cultura del luogo. Quasi che l'adozione di un tipo edilizio al pari della lingua araba fosse una forma di parziale integrazione e comunicazione con la maggioranza. Possibile che le uniche distinzioni siano rappresentate dalla vasca rituale (*hammam bird*) o dai simboli di Davide sugli infissi delle case? Il quesito chiave se esistano forme architettoniche e urbanistiche specifiche del mondo israelita, può essere esteso ai Sefarditi, che più di altri cercarono di mantenere viva la propria lingua e cultura.

La lingua e la tradizione ebraiche danno il nome di sefarad alla penisola iberica. Se non vi sono prove che la leggendaria presenza ebraica rimonti al



La juderia di Toledo nel XV secolo.

periodo della prima distruzione del Tempio nel 586 a. c. , abbiamo i resti di Tarragona, Tortosa e Merida che risalgono al primo secolo a. c. . Nel 711 d. c. l' estesa comunità israelita é liberata dal giogo visigoto da Tarik il maghrebino, dopo la vittoria di Guadalete. Con il patto di Omar promulgato al tempo del califfato gli ebrei accettano lo statuto di *dhimmi* e alcune limitazioni, quali quella di non ingrandire le sinagoghe, ma prosperano rapidamente a Tortosa, Lucena (Cordoba), Toledo, più tardi a Saragozza, Lisbona, Siviglia e Granada, definita da al-Razi: "villa de los judios".⁶

La comunità sopravvive alla polverizzazione del potere califfale, dopo il 1002 e all'avvento degli almoravidi nel 1086, fino al 1212 data ufficiale della riconquista.

Attraverso i *responsa* rabbinici e la letteratura di viaggio⁷ possiamo ricostruire la struttura sociale delle comunità, mentre per l'organizzazione fisica le informazioni sono ancora lacunose. La comunità *al-jama* era retta da un *muqqademim* o *regidor*. Ogni sinagoga aveva la scuola talmudica e le più importanti una sorta di accademia detta *yeshiva*. Sebbene le fonti facciano sovente riferimento a quartieri circoscritti, fino ai decreti specifici che istituirono i ghetti – nel 1336 a Pamplona e nel 1361 in tutto il Portogallo – e prima che queste misure diventassero operative nel xv secolo, le case degli israeliti potevano elevarsi dappertutto, come dimostrano alcuni contratti.⁸

Si riportano casi di sinagoghe e chiese costruite fianco a fianco. Possiamo presumere, data la necessità di alcune strutture come il forno, la macelleria, la formaggeria, tutte attività sorvegliate dalle ordinanze comunitarie, che si rifanno alla legge di Mosè, che le comunità tendessero a costruire le proprie case a ridosso della sinagoga. L'*al-jama* aveva inoltre il suo ospedale, cimitero, i bagni e l'ospizio per i visitatori poveri. Secondo i viaggiatori la *juderia* non differiva nel tracciato dal resto della città, con le calle anguste provviste di porte per la chiusura notturna, che separavano i vari *adarves* (da *darb*). Abbondavano gli edifici a corte, chiamati nei documenti mozarabi di Toledo *qurral*.

C'erano tre sinagoghe a Tudela, cinque o sei a Saragozza, una dozzina a Toledo. In quest'ultima città Santa Maria La Blanca, eretta nel 1180, è oggi una chiesa, mentre la sinagoga del Transito, la più grande di Spagna, voluta da Samuel Halevi nel 1357, è un museo.

Prima della metà del XIII secolo a Cordoba la *juderia* era in un quartiere vicino alla moschea del Venerdì. Un cronista musulmano riferisce che gli ebrei risiedevano a Toledo in un quartiere detto Madinat al-Yahud, chiuso da una cinta muraria. Ben presto questo primo nocciolo si espanse in una area triangolare compresa tra San Tomè, la porta degli ebrei (bab al - Yahud) e le immediate vicinanze di San Roman sul fiume Tago. Sembra fosse protetta da due castillos o fortezze ed avesse al centro una piazza del mercato (*suwayqa*).⁹

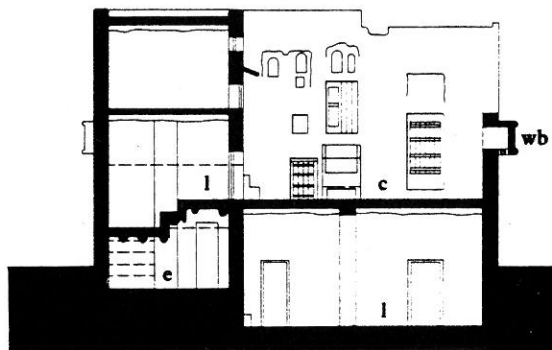
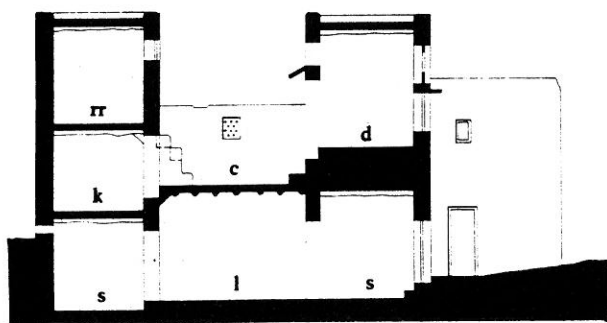
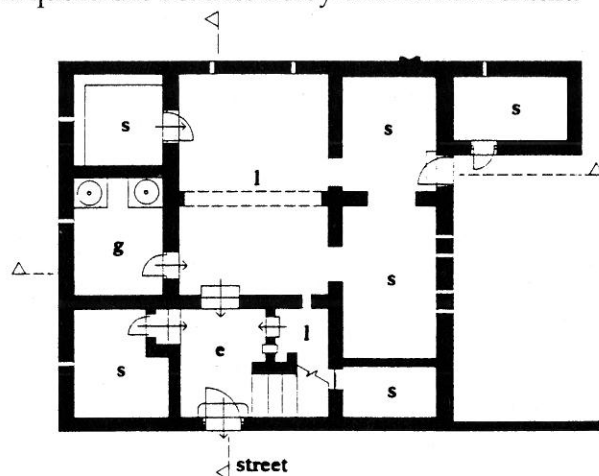
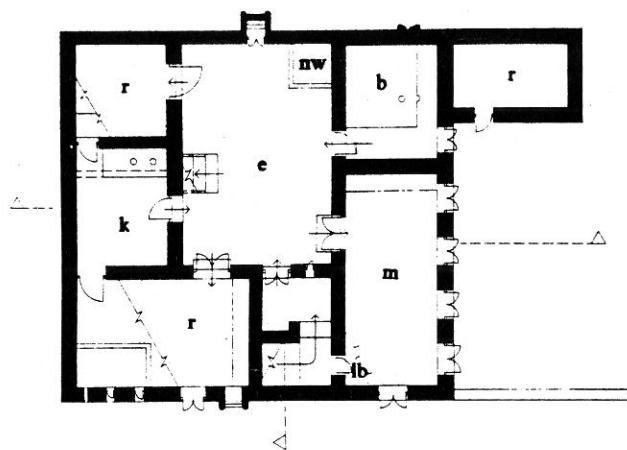
A Valencia la *juderia*, se dobbiamo credere al documento De Domibus Valentie, stava in prossimità del centro urbano a oriente della piazza Rabat al-qadi, dove oggi è la chiesa di Santa Catalina.¹⁰

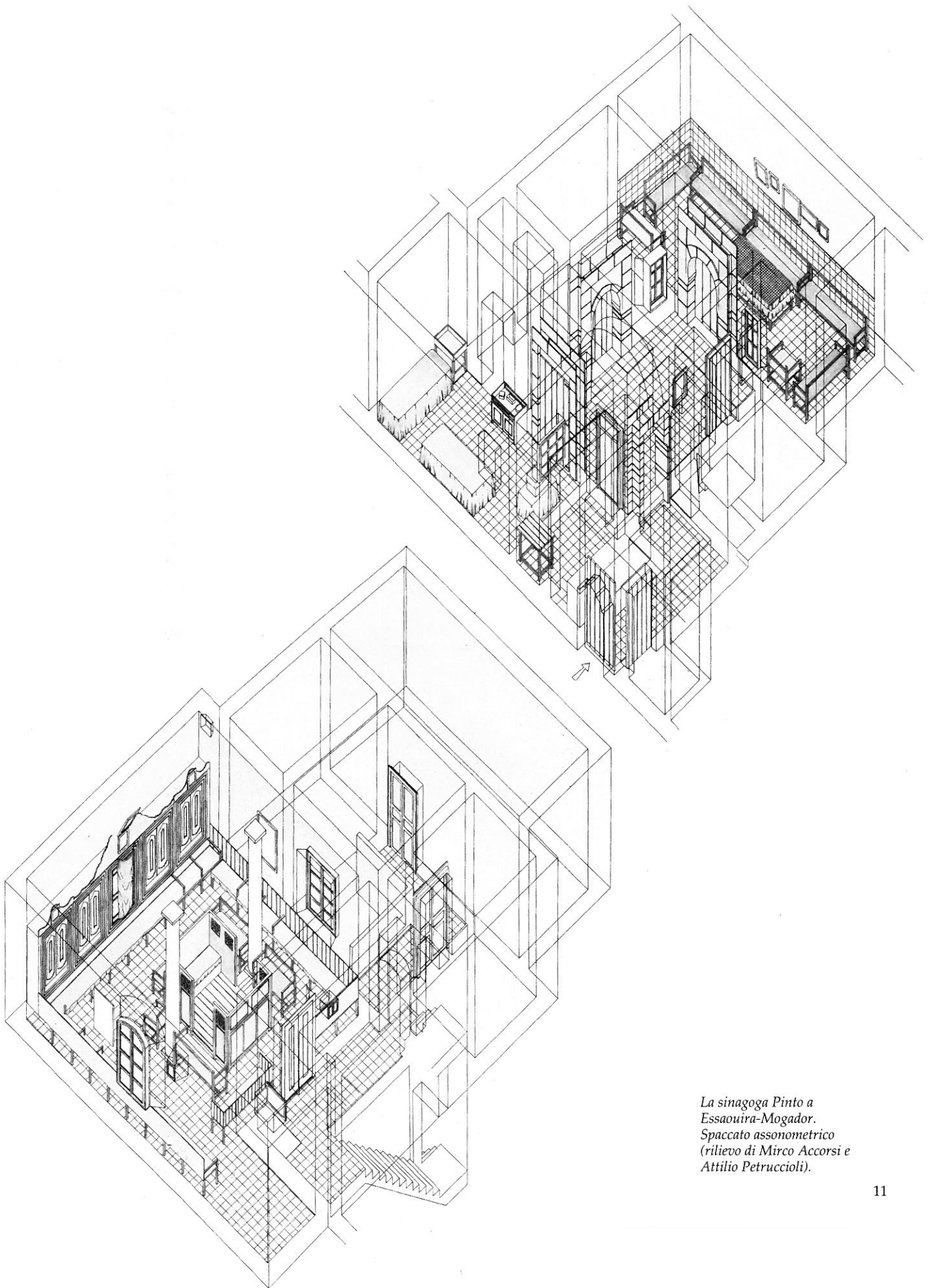
A Granada il viaggiatore tedesco Geronimo Muenzer nel 1494 valuta la popolazione israelita in circa ventimila anime. La *juderia* situata nel centro della città, fu demolita da re Ferdinando per costruirvi un ospedale e la chiesa cat-

tedrale dedicata alla Vergine.¹¹ Non sempre i quartieri ebrei insistevano sulla medesima area: a Tudela conquistata nel 1119 da Alfonso I la *juderia* occupava l'angolo sud-est del recinto murato. Nel 1170 Alfonso II autorizzò i sudditi ebrei ad evacuare il vecchio quartiere per installarsi nella parte alta della città, protetta da un castello. Un analogo trasferimento è registrato a Mallorca.

La *juderia* di Saragozza fu una delle più importanti di Spagna.¹² Occupava il quadrante sud-est della città, il triangolo compreso tra le mura romane e i due assi viari, corrispondenti al cardo e al decumano, più una estensione tra il muro romano e quello di terra medievale. I due quartieri erano separati della via detta il coso. Possiamo fissare i limiti esterni nella tre parrocchie di San Gil, San Juan el Viejo e la Maddalena. Nella cartografia più recente è ancora leggibile la differenza tra il tessuto irregolare all'interno della mura romane, soprattutto intorno alla sinagoga major (la cosiddetta Cerrada) e i lotti regolari, definiti da 7 calle o *callizo*. Possiamo far risalire questa estensione medievale alla fine del XIII secolo. Anche la *juderia* di Saragozza era protetta da un castillo con sette torri, che occupava il lato meridionale del recinto, collegato a una beccheria, citata nel 1355, dove "si vendeva carne ai sudditi giudei".¹³ Al momento del decreto di espulsione gli abitanti erano già stati ridotti dalla peste nera e dalle conversioni a non più di 2000. Nel 1480 cominciano a funzionare in Castiglia e Aragon il tribunale dell'Inquisizione e gli autodafé. Ma quella che Beatrice Leroy chiama l'avventura

Una casa del ghetto di Sana'a.
Piante e sezioni
(da Lewcock e Serjeant).





*La sinagoga Pinto a
Essaouira-Mogador.
Spaccato assonometrico
(rilievo di Mirco Accorsi e
Attilio Petruccioli).*

sefardita aveva avuto inizio nel secolo precedente, prima sotto forma di migrazione interna verso il Portogallo e la Navarra, poi sostituita dall'esodo dalla penisola. Difficile ricostruire il complesso intreccio dei movimenti, che avranno per molti come tappa definitiva l'Impero Ottomano: dai porti di Barcellona, Tortosa, Valencia, Almeria, Algesiras, Cadice si imbarcarono verso Genova, Marsiglia, Algeri, Salonicco, Istanbul; altri dopo una prima tappa in Italia a Livorno, Pisa, Firenze, rientrarono in Francia a Bordeaux, Bayonne o Tolosa, richiamati da Francesco I nel 1550. Altri ancora passarono a Londra e nei porti del Nord dopo il 1593 e di lì nelle Americhe, a Nuova Amsterdam, Newport, Philadelphia, Savannah e Charleston. Alla fine del XV secolo furono accolti subito dal duca d'Este a Ferrara, come quel Itzhak Abramaniel, che lasciata Valencia, arriva a Ferrara nel 1503 via Napoli e le Puglie.

Una grande massa trovò rifugio a Algeri e a Costantina, dove le comunità sefardite furono riorganizzate da Itzhak ben Shashet, Simon Duran e Joseph ben Menir. Da questo momento Orano, Tlemcen, Tangeri e Fez diventano centri di riconversione dei marrani e di diffusione successiva verso Bona, Tunisi, Kairouan, Ouargla e il M'zab.

Nell'impero ottomano i sefarditi conosceranno una notevole mobilità verso Gerusalemme, Cipro, Creta e le città siriane.

In molte sedi si è sottolineato il disinteresse degli ebrei per l'arte di costruire: Sefarad sembra non facesse eccezione: le sinagoghe di Santa Maria la Blanca e del Transito furono costruite da mori *mudejar* al pari delle umili case delle *juderias*. A Saragozza quando nel 1479 la *al-jama* fece alcune modifiche in una torre del castello chiamò Mahoma Zuffre, un musulmano.

Nè possiamo dire che i vari ghetti italiani offrano forme specifiche di impianto, tali da distinguerli dalla città dei cristiani. In parte fa eccezione il ghetto novo di Venezia, che dopo il 1516 assume la forma naturale di un'isola fortificata, protetta da tre canali. Le case chiuse in circolo lasciano all'interno un grande vaso comunitario. Non credo comunque che si debba considerare la densità, che genera le case "campanile" e l'estrema riduzione dell'altezza dei solai (*soleri*), come un fenomeno specifico. La crescita in altezza, la costruzione sulle terrazze, l'occupazione delle corti interne sono fenomeni prodotti dalla compressione laterale sul tessuto edilizio, abbastanza frequenti in Italia – penso ai quartieri della città vecchia a Napoli – nel XVI secolo.¹⁴

Due esempi non strettamente pertinenti al mondo sefardita possono essere oggetto di riflessione: il ghetto di Sana'a e i quartieri di Jerba.

Nel ghetto di al-Qa a ovest di Bir al-'Azab, separato dai musulmani dal wadi Saila, si insediarono dopo il 1679 gli ebrei yemeniti; era chiuso da mura ed aveva un proprio suq.¹⁵ Le case sono state studiate a più riprese¹⁶: l'impianto e la concezione spaziale differiscono in toto dalle coeve case musulmane. Anzitutto l'altezza, il tipo a torre, così caratteristico dello skyline di Sana'a, è trascurato in favore di un tipo a corte, in cui gli ambienti sono distribuiti intorno a un patio a cielo aperto (*hijrah*) e un vestibolo sottostante. Le camere si dispongono in altezza in modo assai libero, ma legato ad una precisa gerarchia, che necessita di piccole scale di raccordo di fronte ad ogni porta. Così dall'alto in basso abbiamo il soggiorno principale, il *diwan*, le

stanze da letto, fino alle cucine a alla lavanderia. Diversamente dal mondo mediterraneo la corte non é il fuoco della casa, ch  tutte le stanze sono estrovertite.

A Jerba esistono due insediamenti: Hara Kebira e Hara Sghira. Il programma funzionale delle case non differisce da quello dei musulmani se non per la presenza nel cortile della vasca per il bagno cerimoniale (*mikv *) e una stanza elevata coperta da frasche, che   usata negli otto giorni della festa del *sucloth*. Secondo Valenci¹⁷ un sottile filo di ferro corre lungo tutta la *hara* da un terrazzo all'altro, realizzando alla lettera una prescrizione religiosa, l'*eruv*, per la quale una citt  continua all'interno delle sue mura   assimilabile ad un ambiente privato, nel quale gli ebrei sono dispensati dall'interdetto del trasporto degli oggetti durante il sabato. Tutto il territorio   *haram*, strutturato dal rito e per il rito: una sinagoga   frequentata per la preghiera del mattino. l'altra per il pomeriggio o la sera, un'altra ancora per le grandi celebrazioni collettive.

I saggi raccolti negli atti rappresentano un notevole allargamento della prospettiva ed un contributo ulteriore alla conoscenza di un fenomeno poco studiato. Non hanno la grande ambizione di ritrovare i complessi fili relazionali della diverse diaspore, n  chiarire una volta per tutte i complessi apporti di cultura tra il mondo sefardita in continuo spostamento e le culture con cui   stato stabilito un dialogo. Il proposito sottinteso, di stabilire se questa cultura tanto raffinata avesse una propria tradizione architettonica e urbanistica, e se di questa avesse lasciato tracce nei ghetti mediterranei, non   stato mantenuto. Molti saggi oltre ad una estrema cautela nell'associare le comunit  sefardite all'architettura hanno a volte difficolt  a distinguere i contributi dei diversi gruppi, con la sola evidente eccezione delle scole di diverso rito.

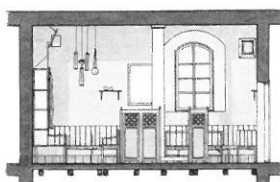
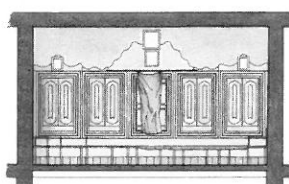
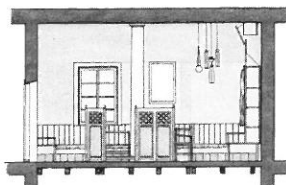
Cerasi nel suo saggio molto esaustivo, conferma come l'arte del costruire non fosse una attivit  perseguita dagli ebrei dell'impero ottomano. Credo sia prematuro, quindi, sia lanciarsi in interpretazioni parapsicologiche sul senso di incertezza della vita ebraica nei ghetti, come in letture che cerchino di andare oltre la concretezza dei fatti fisici e dei documenti storici.

Di sicuro se architettura e urbanistica sefardite esistono, non si basano n  sul piano magniloquente disegnato a tavolino n  su uno specifico linguaggio architettonico, piuttosto sul controllo del micro-ambiente attraverso piccoli segni in luoghi familiari e la sacralizzazione di alcuni nodi, con un codice che appartiene alla comunit .

Tre sono le lezioni a mio avviso che possiamo trarre da questo primo incontro:

Primo: Delegare il momento costruttivo ad altri, vivere in quartieri e case che non si distinguono da quelle dei vicini, partecipare della unit  visiva e del continuo urbano, non risponde ad una volont  di mantenere un basso profilo, ma   un alto esempio di civilt , che antepone l'accettazione del *genius loci* all'individualismo del designer. Rappresenta anche il primato del luogo sulla cultura nel senso che persino la liturgia raramente si impone alla architettura. Forse sarebbe il caso di ridimensionare questo primato anche negli studi islamici, inventato dagli orientalisti a partire dal Mar ais per avvalorare una dubbia unit . Ritrovare l'origine della moschea araba, combi-

La sinagoga Pinto a Essaouira-Mogador. I prospetti interni della sala di preghiera. Rilievo di Mirco Accorsi e Attilio Petruccioli.



nazione di sala ipostila – *sahn*, nella casa del Profeta a Medina é un tentativo di negare un ruolo attivo al luogo. Eppure le differenze strutturali tra la moschea persiana, turca e araba sono evidenti, non variazioni sul tema, ma concezioni dello spazio divergenti.

Ci sorprendiamo nel cogliere la indifferenza con cui la sinagoga di rito spagnolo passa dallo impianto basilicale all'aula unitaria o adotta altre tipologie locali. Sappiamo del resto che il tipo edilizio, inteso nella sua accezione più limpida di casa, viaggia a fatica, essendo radicato nella società e nel luogo. Solo il modello, così come lo pensa Quatremere, può essere copiato e adottato per il suo messaggio iconico: al mondo sefardita fino al XIX secolo questo messaggio fu interdetto.

Secondo: Non é detto che le analogie che troviamo nella morfologia urbana e negli impianti tipologici speciali abbiano un riscontro esatto nel tessuto residenziale. Solo una analisi dettagliata e paziente come quella condotta da Gianoncelli e Della torre su Como¹⁸, dove é registrata ogni minima variante, possono descriverci la lunga gestazione del processo tipologico nei ghetti, dalla rifusione dei lotti gotici alla casa in linea e al condominio. La casa in linea con un solo corpo scala e appartamenti sul piano permette infatti uno sviluppo in altezza, il cui limite é solo stabilito dalla resistenza delle murature a compressione.

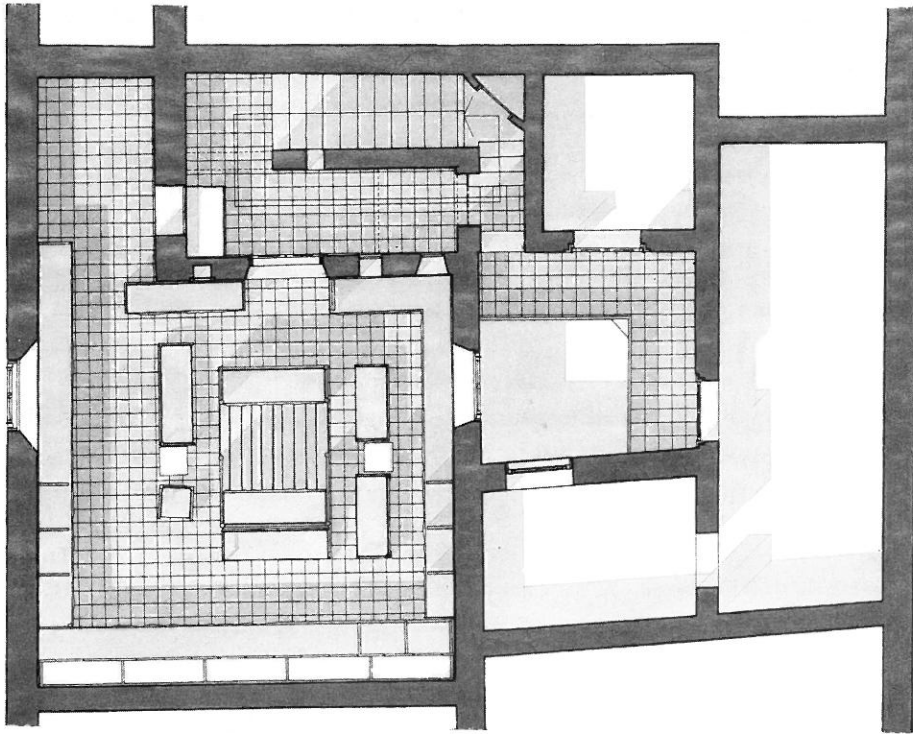
Non so se, come afferma l'avv. Paolo Ravenna, il condominio come forma legale di convivenza sia stato inventato nel ghetto di Ferrara, di certo solo complessi modelli tridimensionali possono rendere la ricchezza spaziale e l'intreccio delle case di via Vittoria e via di Vignatagliata.

Terzo: dal mondo orientale abbiamo acquisito l'importanza del rito e della esperienza fisica del movimento rituale per la comprensione dell'architettura. Se questa esperienza é imprescindibile in India o in Iran, non se ne deve trascurare l'importanza nell'emisfero occidentale. In India il principio hindu dello *ksetra*, il recinto sacro é esteso a tutte le scale: dall'edificio a tutto il territorio in una struttura telescopica; al suo interno sono distribuiti secondo una logica imperscrutabile i diversi luoghi sacri (*tirtha*). Sono oggetti, sorgenti, icone e stele votive, tempietti etc il cui senso relazionale é attivato dal movimento processionale, la visita rituale del pellegrino (*tirthayatra*); di più, lo stesso significato del manufatto architettonico, si esalta attraverso il movimento rituale.

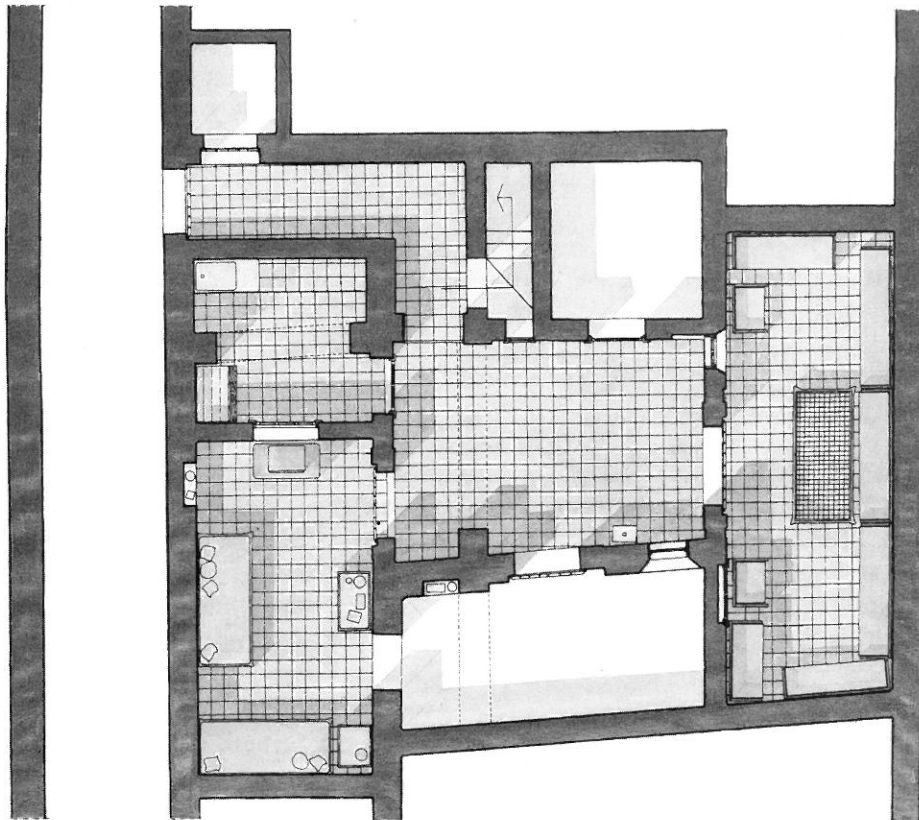
Questa é certamente una chiave di lettura, che potrà aiutare a comprendere una architettura, che sembra non comunicare attraverso i canali consueti.

Ci auguriamo che altri studi si aggiungano a questo nostro tentativo pionieristico. Il miglior augurio che si possa fare ad un'opera scientifica é di essere resa presto obsoleta da nuove scoperte.

L'avventura di sefarad continua.....



*La sinagoga Pinto a Essaouira-Mogador. Pianta.
Rilievo di Mirco Accorsi e
Attilio Petruccioli.*



- ¹ *Mogador*, first report of the workshop at MIT, a cura di Reinhard Goethert e Attilio Petruccioli, in *WIP*, work in progress, Cambridge, MA, 1995
- ² Scarcia Amoretti, Biancamaria, *Tolleranza e guerra santa nell'Islam*, Firenze, 1974
- ³ Lewis Bernard, *Gli ebrei nel mondo arabo*, Firenze, 1984
- ⁴ Camps, Gabriel. *Reflexions sur l'origine des juifs des regions Nord-Sahariennes*, in "Communautés juives des marges sahariennes du Maghreb", a cura di Michel Abitbol, Gerusalemme, 1982
- ⁵ v. Goulven J. *Les Mellahs de Rabat-Salé*, Paris, 1927, pag. 3
- ⁶ Levi-Provençal, E. . *La description de l'Espagne d' Ahmad al-Razi*, in "Al Andalous", XVIII, 1953, pag. 67
- ⁷ Una esegesi dettagliata delle fonti é in Beatrice Leroy, *L'aventure sefarade*, Paris, 1986
- ⁸ ibidem pag. 57
- ⁹ v. Delgado Valero, Clara. *Toledo islamico. Ciudad, arte e historia*, Toledo, 1987
- ¹⁰ v. Ribera y Tarrago, Julian. *Disertaciones y opusculos*, II, Madrid, 1928, pp. 324-325
- ¹¹ E riportato in Torres Balbas, Leopoldo, *Juderias*, in "Obra dispersa", vol. I, Madrid, 1982, pag. 299
- ¹² v. Torres Balbas, Leopoldo, *La juderia de Zaragoza y su bano*, in "Cronica de la Espana musulmana (6)", Madrid, 1981, pp. 56-64
- ¹³ ibidem
- ¹⁴ sul ghetto di Venezia v. Sacerdoti, Annie. *Guide to Jewish Italy*, New York, 1989, pp. 70-81
- ¹⁵ v. Lewcock, L. e Serjeant, R. B. , *Sana'a'. An Arabic Islamic City*, London, 1983, pp. 496-500
- ¹⁶ v. Brauer, E. *Ethnologie der jemenitischen Juden*, Heidelberg, 1934 e Goitein, S. D. - Rathjens, C. *Jewish Domestic Architecture in San'a, Yemen*, Jerusalem, 1957
- ¹⁷ v. Udovitch, A. L. e Valensi, L. *Etre juif a Djerba*, in "Communautés juives des marges sahariennes du Maghreb" a cura di Michel Abitbol, Gerusalemme, 1982
- ¹⁸ v. Gianoncelli, M. e Della Torre, S. *Microanalisi di una città. Proprietà e uso delle case della città murata di Como dal cinquecento all'ottocento*, Como, 1984.

Al momento di licenziare un testo per la stampa é doveroso ringraziare quanti vi hanno contribuito con informazioni, o con semplici incoraggiamenti: anzitutto la comunità ebraica di Ferrara ed il suo presidente prof. Celestina Ottolenghi per la partecipazione al convegno. "La deriva dei continenti. Architettura e urbanistica sefardite dopo il 1492"; il sindaco di Ferrara, dr. Roberto Soffritti e la amministrazione comunale per aver ospitato il convegno nell'autunno 1992 nelle sale monumentali del palazzo comunale; la Cassa di Risparmio di Ferrara; il preside della facoltà di architettura di Ferrara "Biagio Rossetti" prof. Paolo Ceccarelli, per aver incoraggiato l'iniziativa, tutti i miei colleghi della medesima facoltà; senza la capacità di coordinamento della dr. Barbara Celati e di Saura Schiavina dell'Ufficio Pubbliche Relazioni del Comune di Ferrara il convegno non sarebbe stato possibile.

Luca Zevi

Le ragioni di una scoperta

L'odierno interesse per la cultura ebraica sefardita maturata in terra di Spagna scaturisce da due ragioni principali:

- la nostalgia per un momento magico di convivenza e confronto fra le tre grandi religioni monoteistiche;
- la ricerca di una radice culturale capace di pilotare il pensiero occidentale oltre le secche in cui si è andata ad incagliare la matrice illuministica, senza per questo precipitare nel pantano di un irrazionalismo oscurantistico.

La prima ragione discende dalla valorizzazione delle differenze quali fattori vitali di comunicazione, emersa dalle ceneri delle grandi ideologie sedicenti unificatrici ed in realtà autoritariamente omologanti. Fra l'incudine delle ideologie normalizzatrici, da una parte, ed il martello dell'esaltazione delle specificità in chiave di contrapposizione, sopraffazione ed intolleranza, dall'altra, la storia lascia ben miseri spazi: fra questi, la Spagna moreasca occupa senza dubbio una posizione di primo piano.

Quanto alla seconda ragione, ovvero alla domanda, da noi rivolta alla cultura sefardita spagnola, perchè ci aiuti ad uscire dalla falsa alternativa razionalismo/irrazionalismo, può essere utile ricordare – senza pretendere non soltanto di esaurire, ma neppure di svolgere i relativi argomenti – alcune invarianti di quella stessa cultura capaci di motivarne la persistente attualità.

Nell'esegesi biblica, che occupa una posizione dominante all'interno del pensiero ebraico, non sussiste alcuna separazione fra ricostruzione oggettiva e narrazione. La Torà è insegnamento trasmesso attraverso il racconto e, come una sorgente multipla, dà origine ad una molteplicità di racconti apparentemente esplicativi, in realtà fortemente interpretativi e faziosi, nel senso di forzare la sorgente, con mosaica attitudine, a far sgorgare il rivolo capace di offrire l'insegnamento conforme a quel dato luogo in quel dato tempo.

Il processo si sviluppa per via dialogica ma, a differenza della predicazione socratica, la relazione non è duale e, seppur simpaticamente, squilibrata (maestro/allievo) ma policentrica: a confrontarsi sono più maestri di equivalente valore, e la conclusione cui si perviene non può essere unanime (verità assoluta, quindi idolatria del pensiero) ma soltanto maggioritaria e temporanea, e come tale, in linea con la metodologia scientifica contemporanea, suscettibile di ulteriori approfondimenti ed elaborazioni.

Il pensiero è dunque work in progress, nella costruzione del quale la filologia occupa uno spazio limitato rispetto alla fantasia ed al succedersi

“musicale” delle associazioni mentali.

In tanta polifonia non si cade nel soggettivismo, perchè comune è la radice, la Torà, e sociale la funzione, l'insegnamento.

In termini spaziali, potremmo dire che la maniera di pensare propria alla tradizione ebraica è riconducibile al tessuto urbano continuo, irregolare e provvisorio eppure mai cacofonico, della città medievale, piuttosto che ai tracciati regolari propri alla Città Ideale sognata nel corso del Rinascimento. Approssimandoci al nostro tempo, è paradossalmente più simile all'odierna diffusione dell'habitat nel territorio, che va galoppando sotto i nostri occhi senza memoria e senza indirizzo – con cecità di certo opposta all'itinerario della tradizione ebraica – piuttosto che alla città organizzata secondo aree monofunzionali ben distinte partorite, attraverso il metodo dello zoning, da un'urbanistica di matrice funzionalistica.

Il continuum ebraico ha però poco a che fare anche con una concezione lineare e progressiva dello sviluppo storico. Al contrario, come ogni processo organico di crescita, vede alternarsi sviluppo e decadenza, ed i grandi cambiamenti si presentano non certo quali frutti maturi di sommatorie di trasformazioni graduali, bensì quali catastrofi, quali traumi paragonabili all'esodo dall'Egitto, quando va bene, o alla Shoà (lo sterminio nazista): all'uomo la non sempre invidiabile responsabilità di orientare il processo storico nell'una o nell'altra direzione.

La Genesi, com'è raccontata nella Torà, somiglia ad una settimana di lavoro ben pianificato, nel corso della quale ad ogni giornata vengono assegnate operazioni precise che vanno a sommarsi le une alle altre. Forse, ogni giorno viene introdotto un granello di complessità in più, che consente, a fine giornata, di chiudere il bilancio in attivo: “e il Signore vide che era buono”. Il sesto giorno il bilancio si chiude in forte attivo – “il Signore vide che era molto buono” – perchè è stato introdotto un soggetto, l'uomo, la cui complessità raggiunge la creatività la progettualità, e quindi non il semplice adattamento all'ambiente ma, all'opposto, la libera e cosciente trasformazione dell'ambiente stesso, quale riflesso dell'élan divino.

Rimane un giorno, il settimo, che sembrerebbe fatto apposta per mettere a punto, una volta per tutte, le interazioni fra i vari soggetti e, di conseguenza per dare forma alla Terra quale organismo concluso e riproducendosi in forma identica. Ma, michelangiolescamente, in quel giorno il Signore si arresta, perchè ciò cui Egli tende non è la macchina ideale, ma un processo esistenziale.

Il Signore rinuncia alla propria stessa onnipotenza ritraendosi (zimzun), per lasciare campo aperto alla creatura che ha insgnito, non formalmente, del libero arbitrio. L'uomo, nel dedicare al Signore il settimo giorno di ogni settimana, restituisce il dono mediante la sospensione di qualunque attività e di qualsivoglia forma di gerarchia e dominazione (“non lavorerai, non farai lavorare il tuo schiavo, non farai lavorare il tuo animale”): una vera e propria simulazione del regno della giustizia, cui il Signore aspira ma che non impone all'uomo, per non mortificarne la facoltà del libero arbitrio neppure a fin di bene.



Marc Chagall.
Io e il villaggio (1911), Museum
of Modern Art, New York.

Questa concezione processuale rappresenta certamente un'utilissima introduzione al metodo dell'opera aperta, di contro a tutte le tendenze a soffocare il fluire esistenziale nei limiti di verità precostituite ed immutabili.

Così come ogni ebreo deve vivere "come se egli stesso fosse stato tratto dalla terra d'Egitto" ; così come ogni ebreo deve leggere la Torà come se egli stesso la stesse componendo in quel preciso istante, analogamente il passato storico deve essere reso sempre vivente nella realtà esistenziale.

Guai a dedicare la propria attenzione privilegiata ad organismi il cui processo vitale si considera concluso: la tradizione ebraica fa espresso divieto al soffermarsi presso qualunque tipo di rovina, ove questa non possa essere reintegrata, quale fattore vitale, nel flusso della vita presente. Ove tale reintegrazione non si riveli possibile, la rovina va abbandonata, poichè la dedizione ad un passato che non ha futuro apre le porte all'idolatria.

La concezione del passato come linfa vitale, anzichè come feticcio, appare di grande attualità in un momento nel quale molti uomini, sinceramente appassionati al patrimonio materiale tramandatoci dalla storia, troppo spesso non riescono a tradurre il proprio amore in azioni di valorizzazione di quello stesso patrimonio quale fattore vitale della presente evoluzione umana. A causa di tale incapacità – ed in presenza di indiscutibili pericoli di devastazione – essi sono sospinti, antiebraicamente, a paralizzare il processo di trasformazione in corso dedicando un'attenzione esclusiva ad un glorioso patrimonio che, al contrario, può continuare a vivere ed a tramandarsi solo se impastato e compromesso con il presente.

È quanto seppero fare i nostri progenitori allorchè fecero germogliare, dal seme della Mole di Adriano, il fiore di Castel S. Angelo, o lasciarono crescere il frutto del Palazzo Orsini dall'albero del Teatro di Marcello. E' il ruolo che il Muro del Pianto, sorta di object trouvé, ricopriva all'interno del labirintico tessuto urbano di Gerusalemme prima che recenti sventramenti ne esaltassero iperrealisticamente la presenza in senso monumentalistico.

Micaela Procaccia

Catalani, castigliani, aragonesi a Roma dopo il 1492

Il 12 dicembre 1524 Clemente VII approvò con un breve i Capitoli con i quali Daniel di Isach da Pisa, discendente da una illustre famiglia di banchieri toscani, aveva stabilito il nuovo assetto istituzionale interno della comunità ebraica romana. Nel “preambolo” che introduceva i Capitoli, fornendo – secondo un modello documentario consolidato – la “narratio” dei precedenti, Daniel scriveva:

“Questi sono li Capitoli fatti da tutta l’università degli hebrei di Roma, itagliani et oltramontani, ordinati per Daniel da Pisa, de volontà di tutti, accio’ si desse fine ad infiniti disordini e per radicare le cattive piante dell’Uomini peccatori e malvagi che sono vinti dalla via diretta et dall’onesto vivere, secondo piacerà a Dio et all’Uomini (...) et accio’ siano tutti insieme uniti come fratelli, nel Cuore e nella bocca per il bene universale et accio’ non si volti ogn’uno al proprio interesse, ma che in ogni accidente faccino comunemente una spesa sola (...) Laudato sia Iddio Glorioso che ha eccitato e svegliato l’animo di tutti alla via della perfetione della giustitia et la raggione et li disordinj delli primi tempi sedino, et l’opre cattivi delli Uomini letigiosi, turbolenti del tutto, che sono stati impedimenti et offenducoli con zampuli venenosi, secondo ognuno ha visto et udito, le turbolenti voci dell’Uomini peccatori nell’anime loro, che Iddio le disfragi, siano finite et tolti via, ma li Uominj da bene viveranno allegri et contenti, con pace et con amore.”¹ Un lungo periodo di disordini ha preceduto, dunque, la formulazione delle nuove regole e l’indicazione dei contendenti ce la forniscono, insieme, le prime righe del preambolo: “Questi sono li capitoli fatti da tutta l’università dell’hebrei di Roma itagliani et oltramontani”, e l’identificazione dei destinatari del breve pontificio: “Universitati hebreorum tam romanorum quam Ultramontanorum”; gli ebrei romani e gli ultramontani. Con questo ultimo termine si usavano definire i “forestieri”, tutti quegli ebrei, cioè, che giungevano a Roma da territori non compresi nella penisola, spinti da motivazioni diverse. Ma i piccoli gruppi di ebrei francesi e tedeschi che – dalla fine del XIV secolo – avevano cercato dimora nella città, non avevano mai provocato un tale turbamento dell’ordine costituito all’interno dell’antica comunità ebraica, da richiedere la sua riforma. Troppo pochi per poter mettere in discussione la supremazia dei romani (e degli italiani provenienti da luoghi diversi da Roma) avevano mantenuto la loro identità di gruppo, inserendosi però abbastanza agevolmente all’interno della “Universitas hebreorum Urbis”.

Ma con il 1492, l'arrivo dei profughi della più nobile e prestigiosa comunità diasporica era destinato a sconvolgere la situazione. È noto che l'inizio della vicenda fu subito negativo: Stefano Infessura, nel "Diario della città di Roma", ci narra degli ebrei spagnoli accampati sulla via Appia nel 1493, in attesa di essere ammessi nella città; Shlomo Ibn Verga raccontò come Alessandro VI respingesse la poco generosa richiesta degli ebrei romani di respingerli dalla città, dove – evidentemente – questi stessi ebrei romani vivevano in modo sufficientemente prospero e pacifico da far loro temere ogni cambiamento.²

La multa che Alessandro VI inflisse agli ebrei romani come punizione per la scarsa sensibilità dimostrata e l'effettivo arrivo dei profughi, accolti dal Papa, ma ben consapevoli dello scarso entusiasmo dei correligionari, costituirono l'esordio di una difficile convivenza.

Il problema va inteso senza equivoci; i contrasti a Roma non vanno intesi come conflitti etnici in senso stretto; a Roma tedeschi e francesi non avevano avuto problemi, pur mantenendo la propria peculiare identità. Dal pontificato di Martino V, la nuova Roma papale ospitava pacificamente una molteplicità di gruppi nazionali con le loro forme associative. Il microcosmo ebraico non si discostava in ciò dal resto della città:

le questioni che sarebbero sorte di lì a poco fra i diversi gruppi avrebbero avuto radici assai concrete: l'"universitas hebreorum Urbis", pur costituendo un'unica comunità amministrativa per le questioni interne e con propri rappresentanti nell'"Universitas". Gli ebrei teutonici e francesi fino al 1509 facevano parte di una unica "scola Teutonicorum et gallorum". La "Scola tempio" degli ebrei romani era il luogo privilegiato di riunione per gli atti di comune interesse, come la vendita in appalto della riscossione delle tasse, l'elezione dei fattori della comunità "universale", la ratifica dell'operato dei loro procuratori.³

Il problema principale della "Universitas" era costituito dalla riparazione e dalla esazione, all'interno del gruppo, dei tributi che la comunità doveva pagare al Pontefice. Per lunga tradizione la componente romana ed italiana aveva retto le sorti della comunità, ma l'arrivo del nuovo, consistente, gruppo di profughi (al quale si unirono presto quelli provenienti dalla Sicilia e dall'Italia meridionale, espulsi negli anni successivi) era destinato ad alterare lo statu quo. La reazione negativa degli ebrei romani e "indirettamente provata dalle precoci forme organizzative che gli ebrei "forenses" si diedero".⁴

Il 1 marzo 1496 (18 adar 5256) gli ebrei spagnoli, costituiti in una propria comunità eleggono tre deputati con "piena potestà et potere absolute... de potere ordinare et taxare". Di questa "communitas hebreorum hispanorum in Urbe commoratum" c'è solo un'altra attestazione in un documento del 1506, ma già dal 1505, piuttosto che ad una comunità unitaria, vi sono precisi riferimenti ad organizzazioni distinte per gli ebrei aragonesi, catalani, castigliani: in occasione della nomina di fattori essi sono rigorosamente scelti uno per ciascun gruppo; all'inizio del 1501 in due testamenti vengono ricordate le "scole delli Aragonesi", la "scola delli spagnoli aput dictam scholam delli Aragonesi" e, dal 1507, nei lasciti si può costantemente trovare il riferimento alle "tribus scholis yspanorum". Per inciso, si può notare che l'a-

bitudine dei pii lasciti ai luoghi di preghiera non appare così diffusa fra i romani come fra gli spagnoli.⁵

In particolare, fu presto regolata l'organizzazione interna del gruppo aragonese (forse in seguito a contrasti): in un documento del 13 novembre 1511 troviamo una vera e propria normativa, che costituisce ad avviso di A. Esposito che ne ha curato l'edizione, l'unico esempio di normativa comunitaria ebraica finora noto prima dei Capitoli di Daniel da Pisa.

Il modello di organizzazione utilizzato dagli ebrei "forenses" si uniforma sostanzialmente ad un modello comune a tutta la popolazione straniera della città, dove questa nutrita presenza si raccoglie intorno a chiese e confraternite nazionali. In particolare proprio la popolazione spagnola cristiana (numerosa a Roma al seguito dei papi Borgia), si aggrega secondo gli stessi schemi dei profughi spagnoli ebrei; una chiesa castigliana, S. Giacomo degli Spagnoli.⁷ La collocazione delle "scole" spagnole appare fisicamente contigua a molte delle romane: la scola Aragonese era in piazza del Mercatello, nel rione di S. Angelo (vicina, dunque, alla Scola Tempio), mentre un documento del 1526 ci informa dell'ubicazione della "scola Castigliana" nello stesso rione S. Angelo (insediamento tradizionale degli ebrei nella città), in una proprietà dei Cenci, a fianco della "scola" dei romani. Ulteriori attestazioni fanno presumere l'esistenza di una "vecchia" e una "nuova" scola castigliana. Non sono chiare le motivazioni di questa separazione (distinzione geografica tra Vecchia e Nuova Castiglia, o, forse, il riferimento a due diverse e successive ondate migratorie?).

La scola catalana si configura presto come il luogo preferito dagli ebrei "forenses" per discutere e ratificare le decisioni di comune interesse, riflettendo in questo la particolare prosperità della comunità catalana, prosperità che ben appare anche dai diversi documenti in cui sono testimoniati lavori di abbellimento e ampliamento della sinagoga che danno talvolta origine a vivaci contrasti con la soprastante "scola" romana. La sua ubicazione e inizialmente sotto la "scola" dei romani, nella solita piazza del Mercatello, poi in locali adiacenti.

Il consistente aumento degli ultramontani, così presto costituitisi in proprie forme organizzative, aveva dunque alterato l'equilibrio preesistente: la componente romana ed italiana non era più maggioranza. "E tuttavia, ben lungi dal voler passare le redini della cosa pubblica nelle mani dei nuovi arrivati, gli italiani continuavano a pretendere nella direzione amministrativa e nei corpi rappresentativi della comunità il rigido mantenimento dello status quo, che li vedeva fortemente privilegiati e ben al di sopra della propria forza numerica.(...) In una parola gli italiani avrebbero preso gli onori del governo, lasciando agli ultramontani gran parte dei pesanti oneri delle spese".⁸ Su questo delicato problema si acuirono progressivamente i contrasti, in un crescendo che investiva periodicamente le stesse autorità pontificie. Spia di questa situazione è la crescente autonomia organizzativa dei "forenses": in quasi nessuno dei settori della vita ebraica essi sembrano utilizzare le strutture degli italiani; non solo hanno le loro "scole", i loro fattori (ancorché siano sempre costretti a riferirsi alla "Universitas" dominata dagli italiani per ogni rappresentanza ufficiale nei confronti del governo pontificio) ma stipulano anche i loro autonomi contratti per la macellazione rituale della carne,

organizzano le proprie forme esistenziali, nelle quali trasportano modelli culturali dell'antica madrepatria spagnola, hanno la loro scuola di Talmud Torà.⁹

Nel 1518 tutti gli undici gruppi di ebrei residenti a Roma chiedono, collettivamente, un cospicuo prestito, necessario per i comuni bisogni. Nel documento relativo a questo prestito, i camerlenghi di tutte le scole, a partire dalla "scola Tempio", per finire con la "scola Francigenorum", sono elencati insieme. Contiamo qui una "scola Aragonorum", una "scola vetus Castiglianorum" e una "scola nova Castiglianorum" e una "scola Catalanorum". Insieme a quelle tedesca e francese esse formano l'"Universitas hebreorum forensium et ultramontanorum in Urbe existentium" che, insieme alla "Universitas hebreorum romanorum" (talvolta anche "italorum" forma la "Communitas universalis" o "Universitas hebreorum romanorum et forensium ac ultramontanorum in Urbe commorantium".¹⁰

Nel 1524 queste due entità, affiancate e talvolta contrapposte, dovettero trovare un accordo; il criterio che informava i Capitoli di Daniel da Pisa costituiva in qualche misura una affermazione della parte ultramontana: infatti la Congrega dei 60 deputati destinata a guidare la Comunità di Roma in rappresentanza delle tre classi abbienti, doveva essere formata in egual numero dai italiani ed ultramontani, mentre ugualmente paritaria doveva essere la distribuzione delle cariche, mediante le quali veniva esercitato il potere esecutivo. In particolare, i quattro anziani incaricati di fissare le tasse dei singoli membri della Comunità, dovevano essere due italiani e due ultramontani.

Questa redistribuzione dello spazio "politico" all'interno del gruppo ebraico non fu indolore e neppure pose definitivamente termine ai contrasti. Nel 1571, il Cardinal Vicario Silvio Savelli approvava quello che A.T. ha definito "un colpo di mano"¹¹ degli italiani che aumentavano il numero dei loro rappresentanti nella Congrega, diminuendo quello degli ultramontani. I "forenses", dal canto loro, risposero minacciando una vera e propria secessione e scegliendo come terreno dello scontro il pagamento dei contributi per il mantenimento delle Confraternite che – all'interno del gruppo ebraico – assicuravano una serie di servizi sociali indispensabili (assistenza, istruzione, servizi funebri). In particolare, teatro del contrasto (puntualmente documentato in un registro ampiamente riportato da A. Toaff nell'articolo citato) fu la potente Confraternita della Carità e Morte, unico ente ebraico abilitato a possedere terreni, sia pure per utilizzarli come cimiteri. Tre arbitri, uno romano, uno spagnolo ed uno provenzale (Isacco delli Piattelli, Benedetto de Paso Flores, Mosè de Lattes) furono chiamati a redigere i nuovi Capitoli della Confraternita, restaurando i diritti della parte ultramontana. Si dovette, addirittura, da parte dei tre rabbini, giungere alla promulgazione di un solenne interdetto contro i facinorosi che, con le loro violenze, avevano creato un clima di pesante intimidazione che inquinava l'elezione alle cariche amministrative. Solo quando la parte italiana si rese conto che unicamente approvando i nuovi capitoli (che restauravano i diritti degli ultramontani) si sarebbe evitata una scissione estremamente pericolosa, dopo che la chiusura nel ghetto (avvenuta nel 1555) aveva notevolmente indebolito la comunità, si giunse infine – alla loro ratifica. Nel giro di un mese, con un proce-

dimento che ne ricorda altri adottati anche in tempi moderni, tutti i capi-famiglia dovettero iscriversi nei ruoli delle varie confraternite con l'indicazione del gruppo in cui intendevano riconoscersi.¹² Il Sacco del 1527 aveva già fortemente ridotto il numero degli ebrei a Roma e già castigliani e aragonesi si erano riuniti in un'unica "scola", come pure francesi e tedeschi. La chiusura del ghetto era destinata a costituire, col tempo, una forte motivazione per la riduzione dei conflitti interni, ma non poteva eliminare l'esigenza, intensamente avvertita, di autoidentificazione dei vari gruppi; rimasero, in un unico edificio, le Cinque diverse Scole destinate a rimanere tradizionali nella memoria degli ebrei romani e a fornire il nome all'attuale Piazza delle Cinque Scole.

È significativo che di queste antiche sinagoghe due si siano perpetuate in un toponimo moderno, la più prestigiosa delle italiane, che da il nome a Via del Tempio (e Tempio è l'appellativo che gli ebrei romani danno all'attuale grande sinagoga) e la più prestigiosa delle ultramontane, ricordata nella Via Catalana. E che per gli ebrei catalani si sia mantenuta la memoria di una orgogliosa identità nazionale, a dispetto di ogni vicenda, lo testimonia a Roma perfino il folklore giudaico romanesco, per il quale "essere di scola Catalana" è ancora oggi sinonimo di un carattere particolarmente focoso.



Il ghetto di Roma nella pianta di Giovambattista Falda, 1676.

¹ Le citazioni sono tratte dall'edizione curata da A. Milano, i capitoli di Daniel da Pisa e la Comunità di Roma, in "La Rassegna mensile di Israel", vol. X, II serie (1935) nn. 7-8, pp. 324-338.

² Vedi, a questo proposito, A. Foa, Il nuovo e il vecchio: l'insorgere della sifilide (1494-1530), quaderni storici", 19 (1984), pag. 20.

³ Cfr. A. Esposito, Le comunità ebraiche di Roma prima del Sacco (1527): problemi di identificazione, in "Henoch", XII, 2 (1990), pag. 165-189.

⁴ Eadem, pag. 176.

⁵ Eadem, pag. 177-178.

⁶ Eadem, pag. 179-180.

⁷ Cfr. a questo proposito quanto affermato da Manuel Vaquero Pineiro nella relazione: "Una realtà composita: comunità e chiese iberiche a Roma." al convegno "Roma capitale (1447-1527)", San Miniato 27-31 ottobre 1992, di prossima pubblicazione.

⁸ A. Toaff, Lotte e fazioni tra gli ebrei di Roma nel Cinquecento, in "studi romani", 27 (1970), p. 25-32; il riferimento citato è a p. 26.

⁹ La natura sostanzialmente sociale ed economica del conflitto è stata recentemente ribadita con forza da K. Stow in *Ethnic Rivalry or Melting Pot. The "Edot" in the Roman Ghetto*, in "Judaism", vol. 41(3), Summer 1992, pag. 286-296. Che tale sia la natura del contrasto appare incontestabile e puntualmente confermato dalla documentazione: d'altra parte la polarizzazione delle parti contendenti intorno ad una aggregazione di tipo "nazionale" (peraltro sufficientemente generica da consentire definizioni assai ampie come quella di "forenses", che sarebbe stata forse rifiutata in un contesto caratterizzato da forti identificazioni etniche) è assolutamente tipica del periodo, senza che essa necessariamente implichi l'esistenza di contrasti etnici. È quanto si è cercato, brevemente, di accennare, anche in questo stesso testo. Qualche perplessità suscita, invece, l'affermazione presente nello stesso saggio (pag. 289) della natura esclusivamente religiosa delle "scholae"; la loro natura di struttura anche amministrativa, con evidenti somiglianze con la normativa delle corporazioni cristiane, appare con chiarezza dal documento del 1511 relativo alla scola aragonese citato dallo stesso Stow ed appare implicita nella constatazione che: "These synagogues, of course, had their own officials, regulated the members' synagogal behavior, and even collected annual fees, making them outlets for political aspirations." (K. Stow, *Ethnic Rivalry*, cit. pag. 289). L'uso dei termini "universitas" e "communitas" nei documenti, più che essere governato da una presunta imprecisione del lessico notarile (che è in realtà estremamente attento alle definizioni dotate di un valore giuridico, dal momento che sono proprio le parole del notaio a godere di quella "publica fides" che garantisce validità al documento) risponde piuttosto ad una funzione di queste parole all'interno di tale lessico determinata dal contesto, che segnala di volta in volta se si intenda indicare l'istituzione giuridica o la collettività che ad essa fa riferimento: a maggior ragione l'uso di tali termini in documenti pubblici non può considerarsi lasciato al caso, come ben sa chiunque abbia dovuto cimentarsi con lo studio della rigida partizione di questi documenti dove il termine usato per disegnare era il risultato di una scelta precisa tradotta in formule di cancelleria.

¹⁰ A. Esposito, Le comunità ebraiche cit., pag. 182.

¹¹ A. Toaff, Lotte e fazioni cit., pag. 28.

¹² In realtà si verificano fenomeni di passaggio dall'uno all'altro gruppo, in base a scelte che poco hanno a che vedere con l'origine etnica. È questo il sintomo di una fusione che sta avvenendo o che è già avvenuta nel corso dell'itinerario che conduce molti spagnoli a Roma anche attraverso un percorso che si snoda dal Regno di Napoli ai paesi di confine fra il Regno e lo Stato della Chiesa (Cori, Sezze, Fondi, Sermoneta) ed è, fra l'altro testimoniato da diversi matrimoni fra ebrei di questi paesi ed ebrei spagnoli provenienti dal napoletano, fra la fine del XV e l'inizio del XVI secolo. Sul problema dell'integrazione fra "forenses" e "italiani" a Roma anche attraverso strategie matrimoniali si è soffermato utilmente K. Stow nel citato *Ethnic Rivalry*.

Costanza Cavicchi

Note sul Ghetto Ebraico di Ferrara

Le notevoli dimensioni e il buono stato di conservazione dell'area del ghetto di Ferrara - che aveva il suo asse nell'antica via dei Sabbioni (ora via Mazzini) con le diramazioni di via Vignatagliata e via Gattamarca, ora via Vittoria), sono espressione di una comunità israelitica che in passato, e particolarmente sotto il dominio estense, ebbe un ruolo di fondamentale importanza nell'economia della città.

La presenza degli ebrei a Ferrara, documentata dal 1275¹, raggiunse la massima espansione attorno al 1492, sotto il ducato di Ercole I. A quel periodo infatti risale la venuta a Ferrara di una consistente colonia di ebrei sefarditi (marani), cacciati da Spagna e Portogallo².

Insediatosi nei pressi di via dei Sabbioni, i Sefarditi fondarono una sinagoga di rito spagnolo in via Vittoria, congestionando ulteriormente i già popolati quartieri medioevali e venendo così a costituire - secondo il Frizzi³ - uno dei motivi per la decisione di ampliamento della città da parte del duca Ercole I, nota come Addizione Erculea.

La tolleranza dei duchi estensi nei confronti degli ebrei, dei quali si servivano per prestiti in denaro, arrivava ad esonerare dall'obbligo di portare segni di riconoscimento (il disco giallo) i personaggi più vicini alla corte, che si erano distinti per meriti e servizi prestati⁴. Sotto il dominio estense infatti tutte le attività della comunità israelitica, dai banchi, ai commerci, alle attività artigianali, conobbero una fiorente espansione.

Nel 1512 a corte si svolgevano dispute teologiche fra rabbini e sacerdoti cattolici⁵. Per tutto il XVI secolo si diffuse la fama di studiosi ebrei di grande ingegno, come Emanuele Tremellio ferrarese, docente in lingue orientali a Lucca e Heidelberg, e Amato Lusitano, illustre medico portoghese, al servizio del cardinale Ippolito II d'Este e poi consulente medico di Papa Giulio III⁶. Ma questo clima di tolleranza non durò a lungo.

La devoluzione del ducato estense allo stato della Chiesa, avvenuta nel 1598 per la mancanza di eredi diretti, comportò immediate restrizioni per gli ebrei, che furono obbligati - con una apposita costituzione del cardinale Aldobrandini⁷, a portare un velo giallo e a vendere ogni possedimento, visto che era loro vietato possedere case e terre nello Stato della Chiesa.

La prima conseguenza delle misure adottate dal Legato pontificio fu l'abbandono della città da parte degli ebrei più abbienti, alcuni dei quali seguirono gli Estensi a Modena, con grave danno per l'economia di Ferrara, soprattutto per il commercio. Nel 1601 infatti gli ebrei, che nel 1590 erano circa 2000, scesero a 1530⁸.

La definitiva chiusura del ghetto, lungamente rimandata a causa dell'importanza di via dei Sabbioni, avvenne sotto il pontificato di Urbano VIII. Non tutti erano concordi nel delimitare il ghetto attorno alla spina centrale di via dei Sabbioni, al punto che si presentò un progetto che ne spostava l'asse sulla meno frequentata via Contrari⁹. Tuttavia, anche per rispettare la naturale concentrazione di attività consolidate, residenze e sinagoghe, nel 1624 fu approvato il primo progetto, elaborato dall'architetto della Comunità Ercole Morandi.

Come si può osservare nella pianta-alzato di Ferrara di Andrea Bolzoni del 1783¹⁰, il ghetto era delimitato da cinque portoni, posti all'inizio e alla fine di via dei Sabbioni, alla fine di via Gattamarca e Vignatagliata, all'incrocio fra via Vignatagliata e via Contrari.

La via dei Sabbioni, sorta attorno al XII secolo sulle terre emerse dalle paludi del Po (lo stesso nome lo testimonia), divenne subito un importante asse di collegamento fra la zona del Castrum bizantino e la piazza del Duomo, in alternativa a via Ripagrande e via delle Volte, i percorsi generatori della città paralleli al Po.

Gli ebrei dunque si insediarono preferibilmente in questa zona della città, anche prima delle restrizioni pontificie, proprio a causa della posizione della via, che per l'intenso passaggio favoriva le attività artigianali e commerciali. La grande concentrazione di abitanti nel ghetto, accentuatasi con l'obbligo di residenza, determinò l'aspetto estremamente frazionato e la completa saturazione edilizia della zona (raggiunta già alla fine del XV secolo), priva di giardini e con angusti cortili, a causa delle ovvie necessità di massimo sfruttamento ai fini abitativi.

Il tessuto edilizio del ghetto è costituito da schiere di impianto medioevale, modificate nel corso dei secoli. A partire dalla seconda metà del XV secolo due o più edifici a schiera vennero fusi e sopraelevati per formare edifici plurifamiliari.

A parte l'accentuato frazionamento, gli edifici del ghetto non presentano all'esterno caratteristiche peculiari, se non la presenza di balconcini marmorei a lieve sporgenza con parapetti di ferro battuto in alcune case ristrutturate nel XVIII secolo; questa particolarità fu probabilmente determinata dall'aumentata necessità di luce e aria in un quartiere dove la saturazione edilizia e il soprannumero di abitanti peggioravano le già precarie condizioni abitative. All'interno invece, specialmente nelle case dei benestanti, erano frequenti le decorazioni pittoriche, che potevano esprimere anche temi religiosi, come ad esempio in via Vittoria n. 25, dove si conserva un bel soffitto con stelle di Davide e personaggi dell'antico testamento.

Anche l'edificio che ospita le sinagoghe di rito italiano e tedesco non presenta particolari caratteristiche esterne; donato nel 1485 da Ser Samuel Melli¹¹, ricco benefattore della comunità, il palazzo subì poi diversi restauri. Nel 1842 fu modificato il prospetto e venne collocato il portale attualmente visibile. Nel 1867 cospicui lavori condotti dall'architetto Ippolito Guidetti¹² interessarono dapprima la sinagoga di rito tedesco, poi quella di rito italiano, il loggiato e l'atrio. La distruzione subita dagli arredi e dal patrimonio librario delle sinagoghe nel 1943, comportò nel dopoguerra il ripristino con arredi di varia provenienza. La sinagoga di rito spagnolo invece (via Vittoria

La zona del ghetto dalla pianta – alzato di Ferrara di Andrea Bolzoni, 1782, IIIª edizione.

n. 79), pure danneggiata nel 1943, non fu più ripristinata, forse a causa della scomparsa della colonia sefardita.

I portoni del ghetto furono costruiti una prima volta su disegno di Alberto e Bartolomeo Gnoli, architetti Ferraresi¹³. Atterrati nel 1796, in occasione dell'arrivo dei francesi a Ferrara, i portoni furono ricostruiti nel 1825. Un disegno della nuova porta principale del ghetto, concepita secondo i garbati stili del tardo neoclassicismo, è conservato presso l'Archivio della Curia Arcivescovile di Ferrara¹⁴.

Distritti nuovamente nel 1848, e di nuovo ripristinati, i portoni vennero definitivamente eliminati nel 1859.

Sempre all'Archivio della Curia di Ferrara è conservato un dettagliatissimo censimento relativo al ghetto, intitolato "Specchio di tutte le case esistenti entro il vecchio recinto del Ghetto di Ferrara coll'indicazione dei rispettivi Cassi, Piani e corrispondenti ambienti, nonchè il numero delle Persone che secondo le deposizioni fatte localmente dal contabile del Ghetto sono ricoverate in medesimi"¹⁵. Il censimento è organizzato come una sorta di razionale tabulato che enumera le seguenti voci: denominazione della strada, numero della casa, numero dei piani, numero degli ambienti, numero delle famiglie (con suddivisione fra genitori e figli), numero degli individui e condizione della famiglia, con specificazione dell'attività lavorativa; un sunto finale testimonia che nel 1825 gli individui residenti nel ghetto erano 1669 e gli ambienti 1074 per 358 famiglie, mentre fuori dal ghetto risiedevano 237 individui per 40 famiglie (tutti di condizione particolarmente agiata).

Poichè il ghetto raggiunse la saturazione edilizia nel XVI secolo, e le maggiori trasformazioni delle tipologie con rifusione delle schiere si verificarono nel XVIII secolo, sono queste le epoche maggiormente rappresentate nelle facciate delle case (a parte qualche raro rifacimento del dopoguerra).

Tra gli interventi più recenti all'interno del ghetto è opportuno ricordare l'interessante edificio dei magazzini Pisa, all'angolo fra via Mazzini e via Vignatagliata, progettato nel 1942 dall'ingegnere Girolamo Savonuzzi¹⁶, membro della Comunità. L'edificio, attualmente in fase di ristrutturazione, rappresenta una curiosa contaminazione fra razionalismo novecentesco e citazionismo storico; il funzionalismo della pianta si contrappone qui al motivo modulare a riquadri concentrici, memore delle architetture di Giambattista Aleotti, e al cornicione con simboli della cabala ebraica.

Ciro Contini, altro architetto e urbanista che fu il principale fautore a Ferrara dell'Art Nouveau¹⁷, disegnò per la Comunità israelitica, di cui faceva parte, il monumentale ingresso, in stile wiener Secession, al grande cimitero di via Vignatagliata, istituito nel 1626 e ampliato nel primo decennio del secolo¹⁸.

¹ All'anno 1275 cita il Frizzi: "In quest'anno solamente comincio a sentir nominati gli ebrei in Ferrara per mezzo di un decreto del Pubblico, col quale il Muratori intende di far vedere che in questa città godevano assai favore. Comunque fosse, ei prova almeno che vi erano stabiliti, benchè non si sappia da qual tempo. Il decreto tratta "de absolutione, liberatione et immunitate factis Judaeis Ferrariae per Jacobinum Guardoli . . ." A. Frizzi, Memorie per la storia di Ferrara, Fe. , 1791 - 1809, vol. III pag. 200

² IDEM. , vol. IV, pag. 164: "Oltre all'indicata venuta degli Ebrei di Spagna, molt'altri qua si stabilirono di què cacciati dal Potogallo, e questi avranno fatta maggiore la penuria delle case. Ercole prese dunque la gran risoluzione di ampliare la città a più del doppio. "

³ L. N. Cittadella, Notizie relative a Ferrara, . . . p. 298.

⁴ A. Pesaro, Memorie storiche sulla Comunità Israelitica Ferrarese, Fe. 1878 (ristampa anastatica Bo. 1967), p. 18.

⁵ IDEM, pp. 19 - 22.

⁶ IDEM, pp. 25 -27.

⁷ Promulgazione del Card. Aldobrandini, 17 Febbraio 1598

IDEM, p. 35.

⁸ IDEM, p. 34.

⁹ Il progetto alternativo di chiusura del ghetto, centrato su via Contrari anzichè via dei Sabbioni, è conservato presso l'Archivio Storico del Comune di Ferrara, serie Mappe.

¹⁰ A. Pesaro, op. cit. p. 15.

¹¹ IDEM, op. cit. p. 116.

¹² A. Frizzi, op. cit. pp. 77 - 78:

(Anno 1627)"Gli Ebrei, a' quali prima non era vietato l'abitare nella città promisquamente co' cristiani, ma che tuttavia per la comoda comunicazione tra loro, e la vicinanza della piazza si erano ridotti alle case delle vie de' Sabbioni, di Gattamarca, di Vignatagliata, ed altre contigue, in quest'anno a loro difesa, ed a contenerli meglio sotto la vigilanza del governo, in esecuzione, dice l'Editto del Legato de' 13 Agosto, delle Bolle di Paolo IV, di Pio V, di Gregorio XIII, di Clem. VIII, e degli ordini del regnante allora Urbano VIII vennero, con intelligenza del Vescovo, e del Magistrato rinchiusi, mediante cinque porte ai capi delle nominate strade, e così restò formato quel quartiere che fu detto il Ghetto. Le due principali della via de' Sabbioni presentano due nobili prospettive tutte di marmo di soda e bella architettura, che furono poi atterrate e fatte a pezzi dai Francesi li 9 Aprile 1797. "

¹³ Il disegno dei portoni per la chiusura del ghetto del 1825 è conservato presso l'Archivio della Curia Arcivescovile di Ferrara, unitamente al censimento citato delle case e degli abitanti del ghetto, e sta in: Fondo documenti episcopali, GHETTO, Atti della chiusura 1825, Busta 103.

¹⁴ Girolamo Savonuzzi (Ferrara 1885 - Ferrara 1943). Ingegnere Capo presso l'Ufficio Tecnico del Comune di Ferrara, autore del Piano Regolatore del 1932 per l'area dell'ex Ospedale S. Anna. Cfr. M. Peron e G. Savioli (a cura di), Ferrara disegnata. Riflessioni per una mostra, Ferrara, Artstudio C, 1986, pp. 102 - 103.

¹⁵ Ciro Contini (Ferrara 1873 - Los Angeles 1952), è autore di diverse ville Art Nouveau in viale Cavour, nuovo asse di collegamento fra il centro antico e la stazione ferroviaria, tra le quali si ricordano: villa Melchiorri, villa Amalia e la palazzina Finotti . Oltre al portone del Cimitero Israelitico, Contini nel Ghetto, proprio di fronte ai magazzini Pisa in via Mazzini, disegnò la pasticceria Ancona, poi distrutta. Cfr. L. Scardino, Ciro Contini Ingegnere e urbanista, Ferrara , Liberty House, 1987.

¹⁶ Il cimitero degli ebrei posto in via delle Vigne, risale, secondo A. Pesaro, al 1626. Da altri documenti risulterebbe invece che questo cimitero fosse funzionante dal 1452 ("Atto di vendita agli ebrei di un terreno posto nella strada delle Porte Serrate per seppellirvi i loro morti", conservato in: Archivio Storico del Comune di Ferrara, Deliberazioni); la mancanza di lapidi antiche in questo cimitero è giustificabile con un ordine dell'Inquisizione, che nel 1755 ordinava di atterrare tutte le lapidi esistenti, proibendo di aggiungerne altre. Negli anni 1767 - 69 l'Università Israelitica acquisì nuovi terreni per ampliare il cimitero e predispose alcune opere di riordino. Infine, tra il 1909 e il 1920 furono eseguiti gli ultimi lavori (nuovo portale di ingresso, alloggio del custode, camera mortuaria) sotto la guida di Ciro Contini. E' noto inoltre un altro cimitero, riservato alla sepoltura degli ebrei sefarditi, che avevano una sinagoga separata. Il cimitero è attualmente situato nel cortile di un'autofficina in via Arianuova n. 27, e conta poche lapidi del XIX secolo. Cadde in disuso per l'estinzione della colonia sefardita ferrarese. Cfr. Gli Ebrei in Emilia Romagna. Atti del Convegno 1984. Rimini 1989, pp. 107 - 110.



*Via Vittoria n. 39, edificio che ospitava la Sinagoga di rito spagnolo, distrutta durante la Seconda Guerra Mondiale.
Foto M. Baraldi.*

*Planetario della città di Ferrara.
Evidenziata in nero l'area del
ghetto ebraico rilevata.
Tratteggiata, l'area del ghetto in
grigio: cimitero ebraico.*



Andrea Malacarne

Un caso di studio sul Ghetto di Ferrara: motivazioni e metodi di ricerca.

Il rilievo del tessuto della città medioevale, e della zona del ghetto ebraico in particolare, ebbe inizio nel 1973, nell'ambito di una ricerca relativa ad una tesi di laurea discussa presso l'Istituto di Restauro della Facoltà di Architettura di Venezia, dal titolo "Proposta di intervento di edilizia economica e popolare nel centro storico di Ferrara"¹.

Negli anni successivi il lavoro di rilevamento proseguì, sia nell'ambito di altre tesi di laurea, sia in occasione dello studio del nuovo piano per il centro storico, presentato nel 1975 con l'importante mostra "Vitalità del centro storico", allestita dal Comune di Ferrara a Casa Romei.

Nelle pagine che seguono si presentano alcune tavole di lettura dello stato di fatto della tesi sopracitata, che diede inizio a campagne di rilievo di brani consistenti del tessuto della città storica. La scelta degli isolati campione oggetto di studio cadde sull'area del ghetto, sia per motivi economico – sociali (forte presenza di proprietà della Comunità Israelitica, e quindi di alloggi in locazione, forte terziarizzazione), sia per motivi di carattere fisico – tipologico.

La parte oggetto di rilievo e di studio è costituita dall'isolato compreso fra via Vignatagliata, via Vittoria e un tratto di via Mazzini.

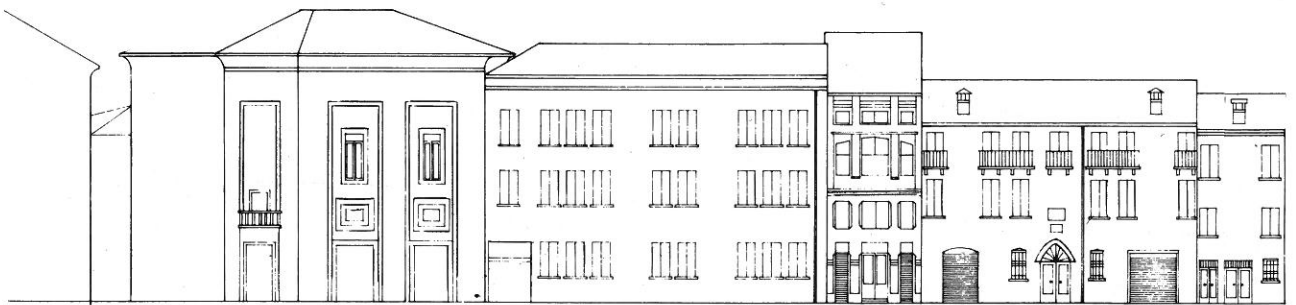
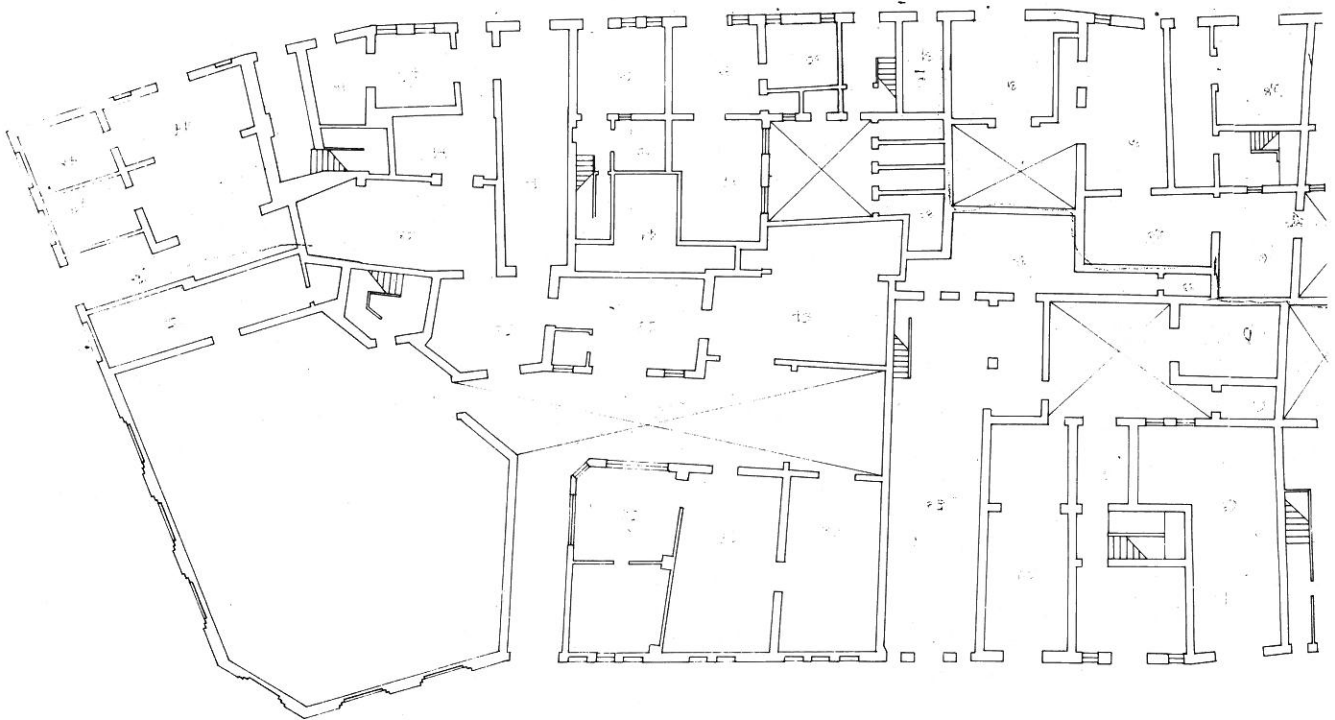
Nel ghetto sono presenti le tipologie classiche delle case medioevali ferraresi, ma anche frequenti elaborazioni rinascimentali e post-rinascimentali di quella edilizia di base; nel ghetto in più, rispetto ad ogni altra zona del tessuto storico della città, è presente quella complessità di percorsi, di comunicazioni, di aggregazioni e di corpi aggiunti dovuti alla situazione specifica di segregazione all'interno di uno spazio limitato e circoscritto ed ai problemi da ciò determinati, ma dovuti anche ad alcuni aspetti specifici del modo di vivere legato alla cultura ebraica.

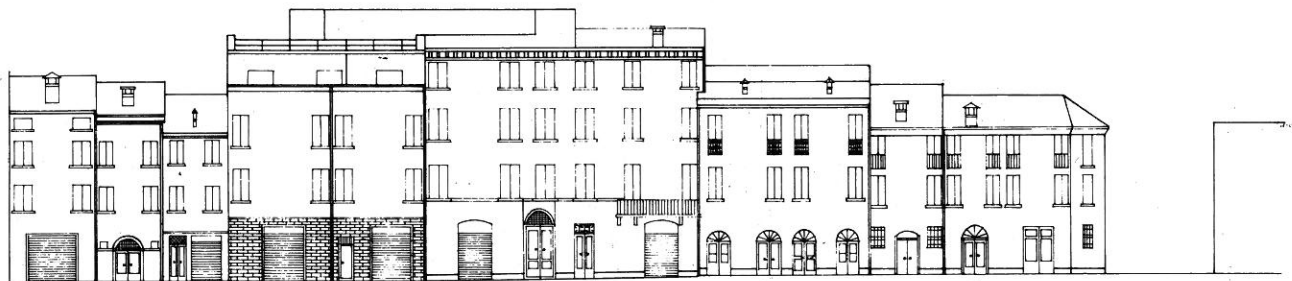
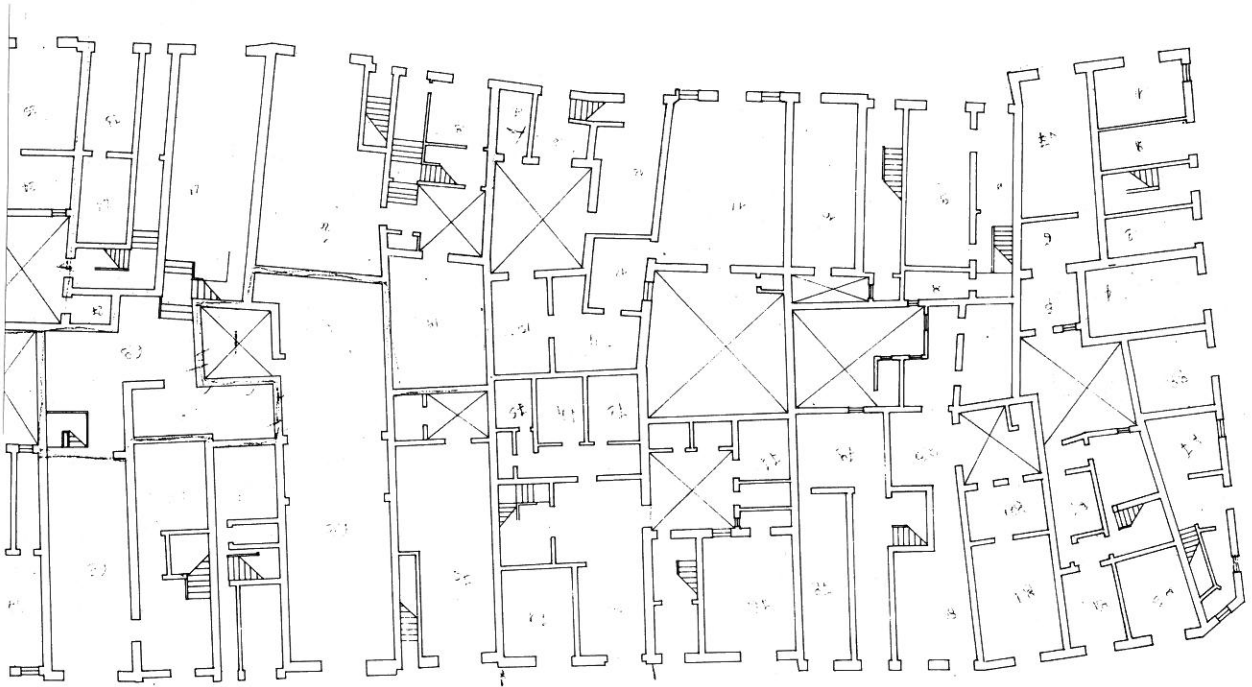
Il rilievo dello stato di fatto degli isolati oggetto di studio ha avuto come base l'assemblaggio delle planimetrie catastali degli immobili, completato da verifiche in loco e da sopralluoghi nei casi in cui le planimetrie fossero poco chiare o palesemente non conformi alla realtà. Il rilievo dei prospetti è avvenuto attraverso misurazioni dirette completate da accurato rilievo fotografico con riferimenti metrici utili alla trasposizione grafica.

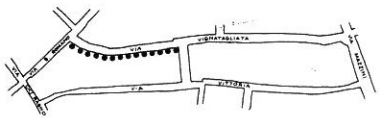
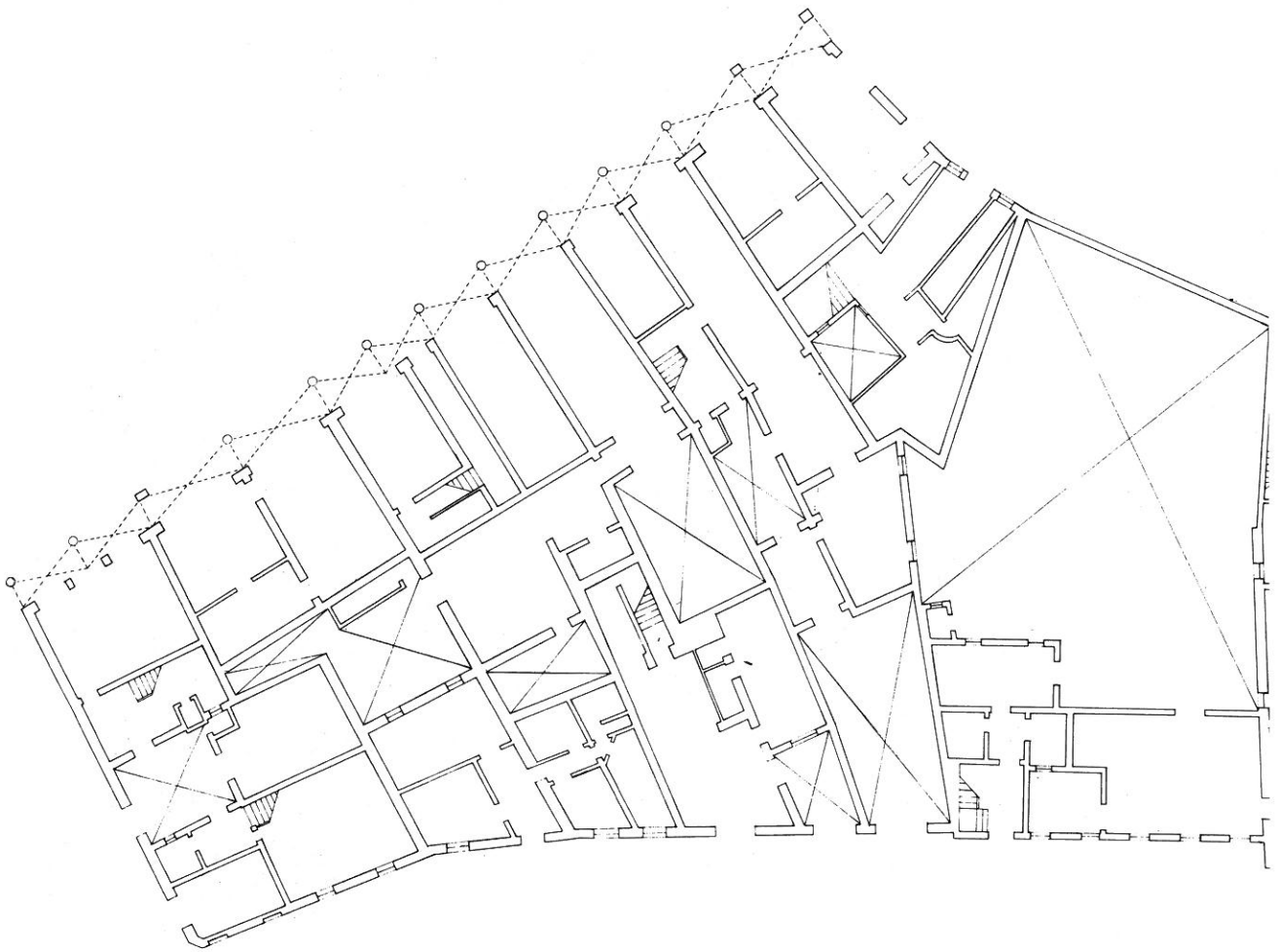
Parallelamente al rilievo è stata approfondita la conoscenza degli isolati sia dal punto di vista storico-iconografico che da quello dell'uso e dell'utilizzo, a tutti i piani, nel periodo di svolgimento dello studio.

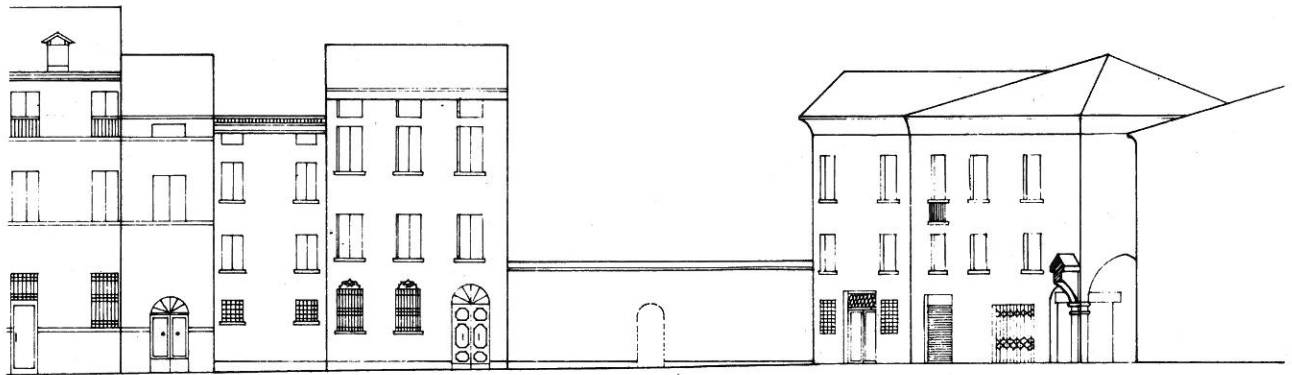
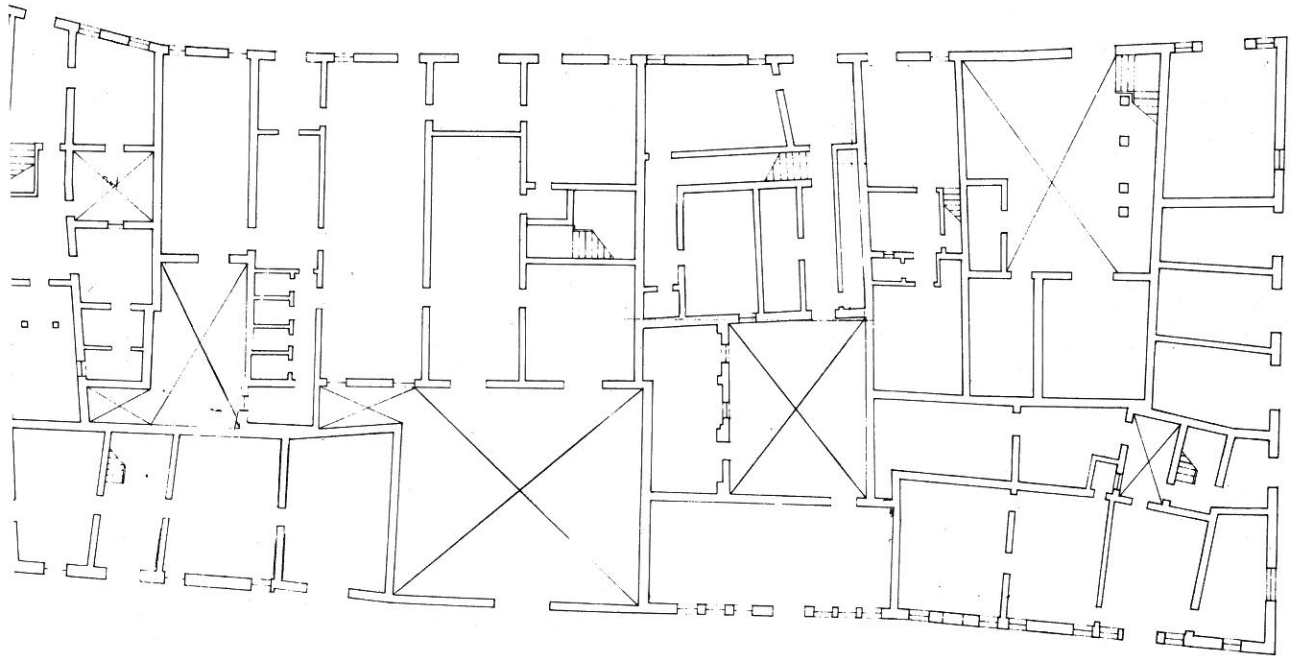
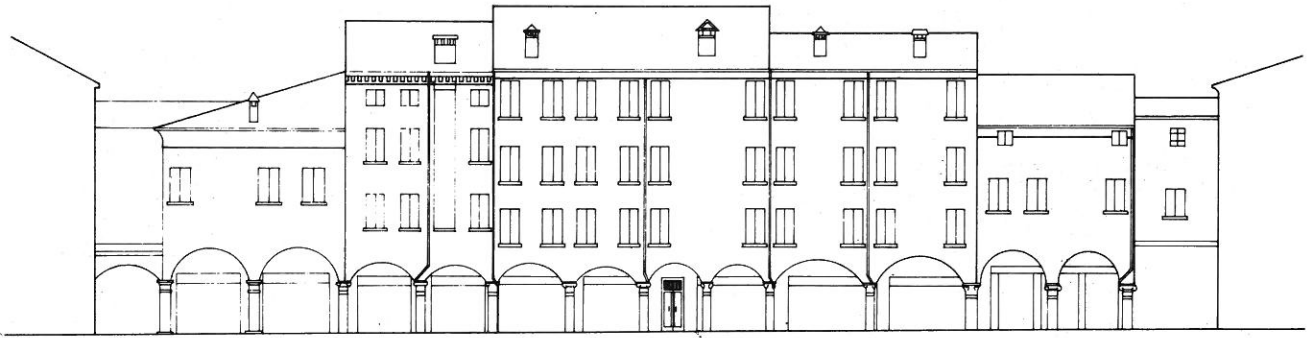
Nelle pagine seguenti.

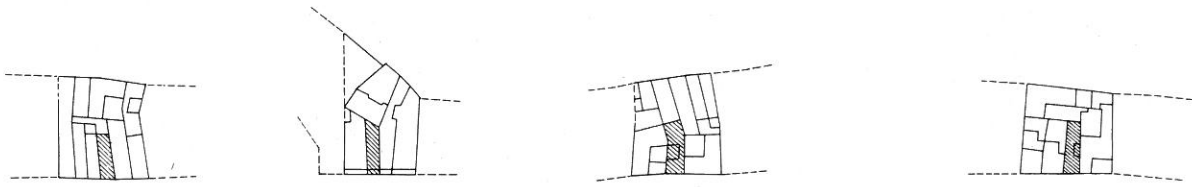
L'isolato compreso tra via di Vignatagliata, via Mazzini e via Vittoria. Pianta del piano terra e prospetti.



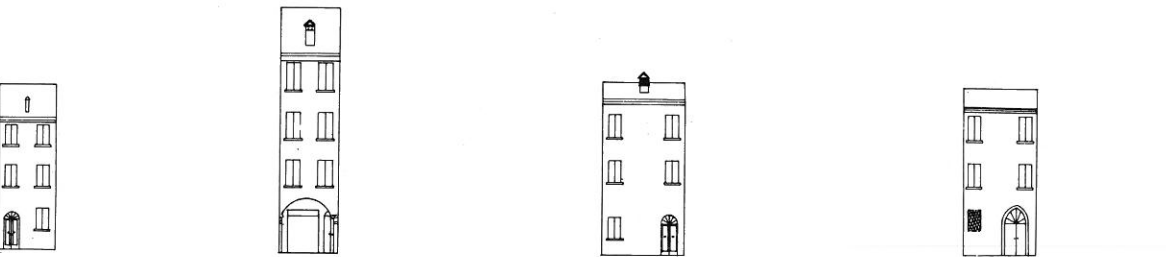
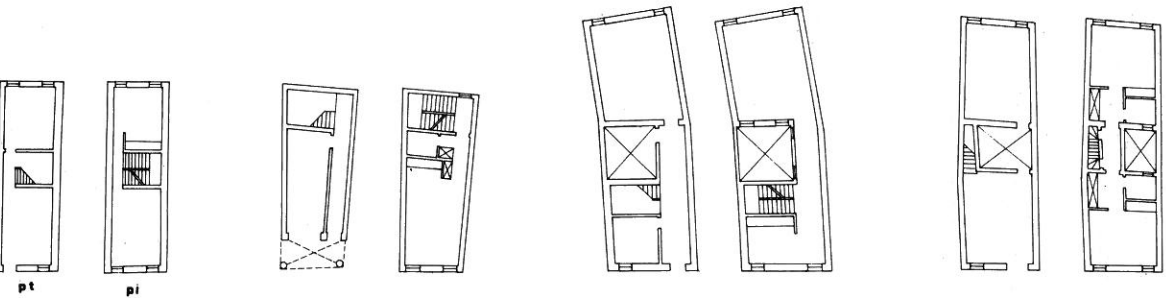
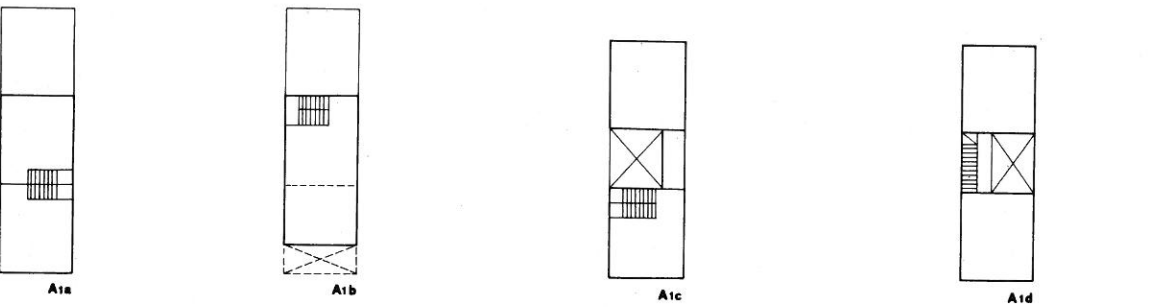
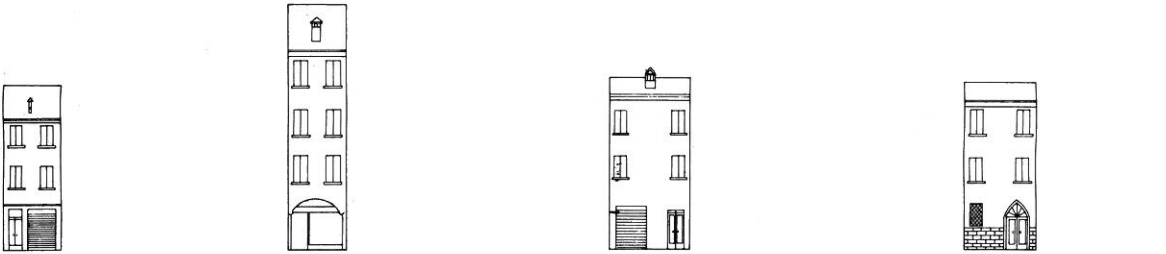
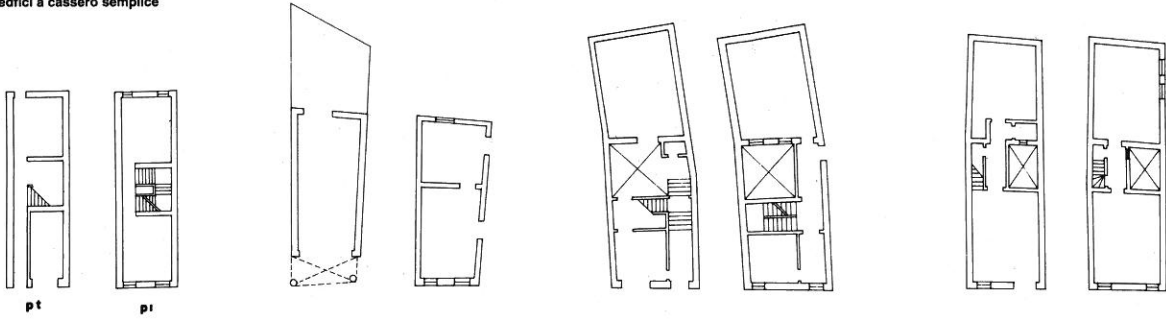


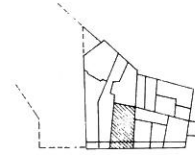
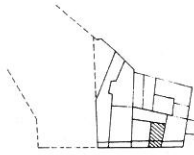
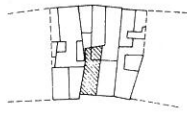




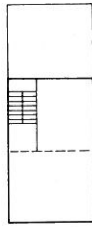
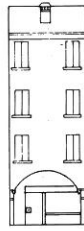
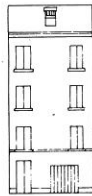
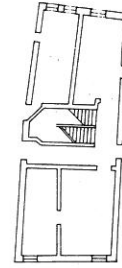
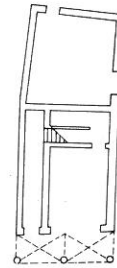
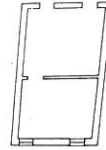
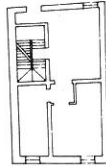
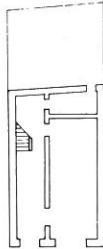


edifici a cassero semplice





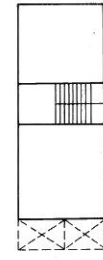
edificio a cassero composto



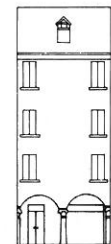
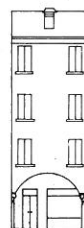
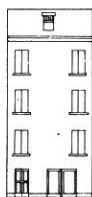
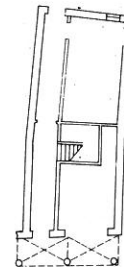
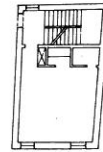
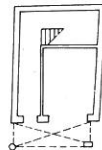
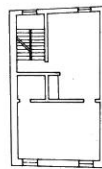
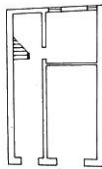
A2a

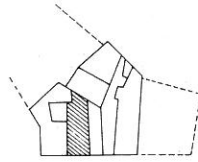


A2b

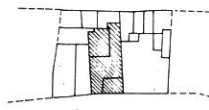


A2c

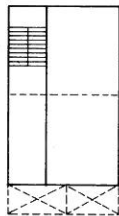
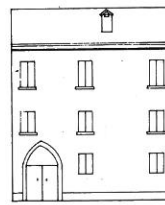
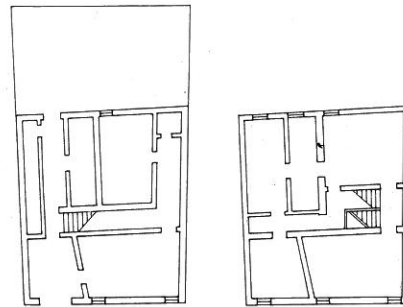
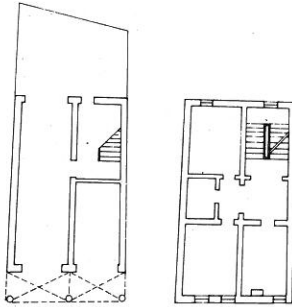




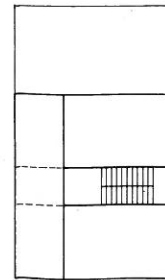
edifici a cassero composto



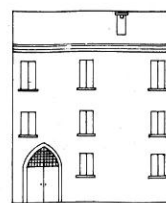
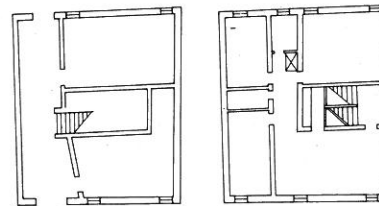
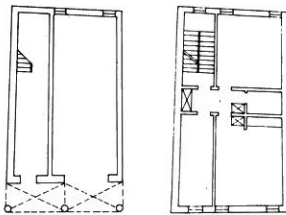
associazioni rinascimentali

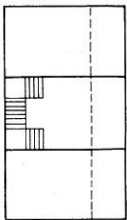
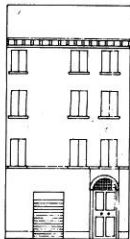
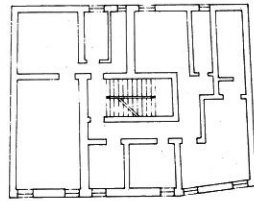
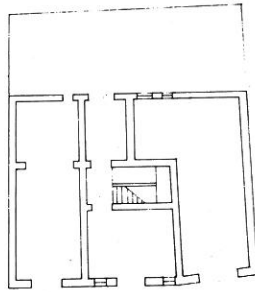
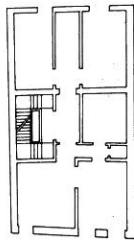
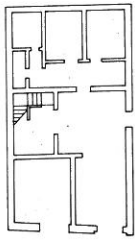
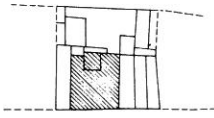
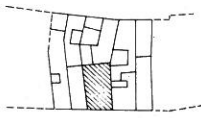


B

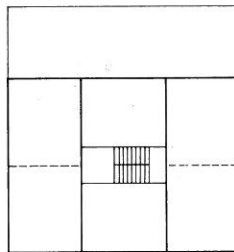


C1

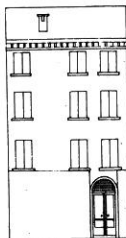
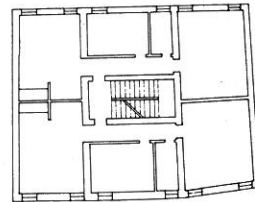
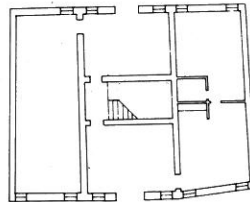
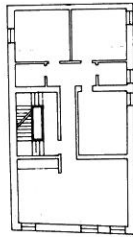
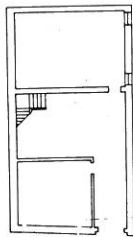


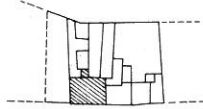
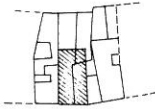


C2

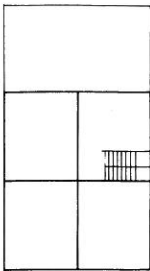
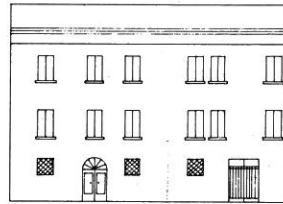
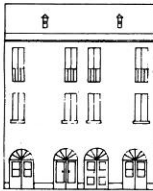
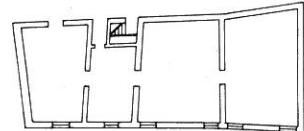
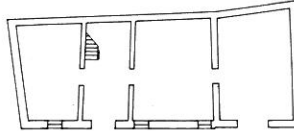
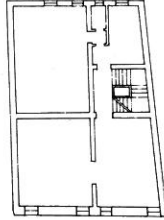
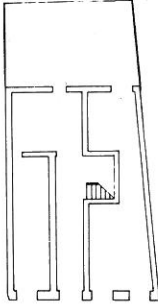


C3

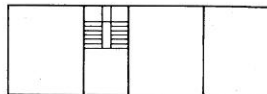




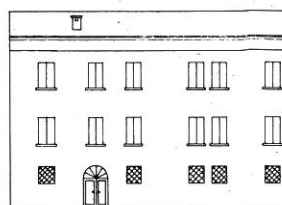
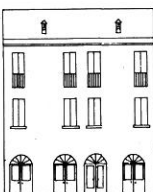
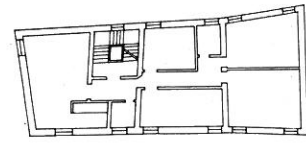
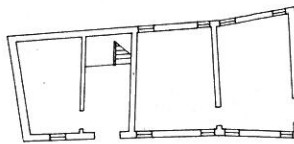
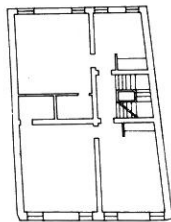
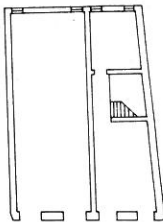
associazioni ottocentesche

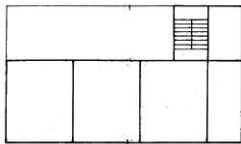
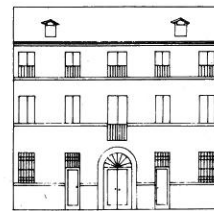
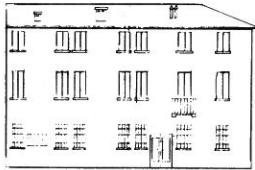
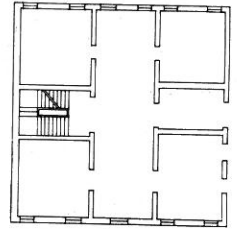
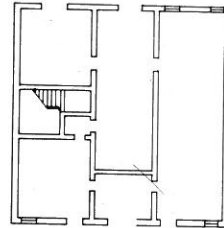
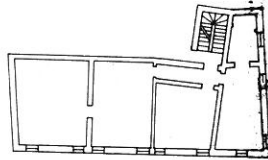
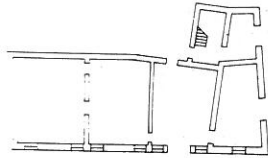
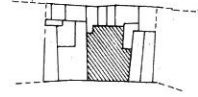
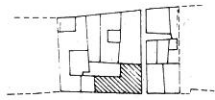


D1

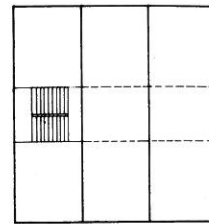


D2

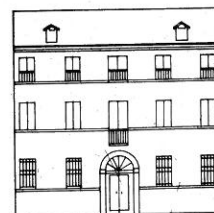
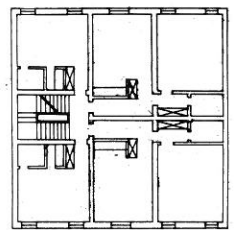
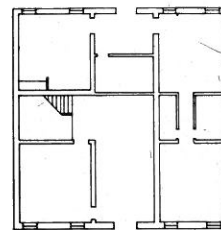
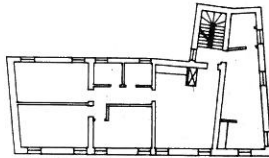
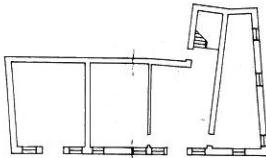




D3



D4



Sotto il primo aspetto sono stati raccolti i seguenti elementi di conoscenza:

- la perimetrazione dei lotti nel catasto pontificio del 1840-50 e nel catasto regio del 1870-80;
- il numero dei vani suddivisi per piano registrati per ogni particella catastale nei due catasti storici sopra citati;
- le trasformazioni dei prospetti avvenute nel corso dell' 800 e documentate nell' Archivio della Commissione Comunale d'Ornato;
- le trasformazioni avvenute in epoca più recente attraverso la consultazione degli elaborati grafici allegati alle licenze edilizie.

Il rilievo (stato di fatto a livello grafico) è stato invece completato dalla conoscenza:

- dell'uso dei vani ad ogni piano suddiviso in residenza, commercio, garage e cantine, spazi comuni (anditi, scale, ecc.);



Via Vittoria. Al centro della foto casa con ricca ornamentazione in cotto, fine sec. XV, attribuita all'ambito di Biagio Rossetti (1447ca.-1516). Foto M. Baraldi

- della composizione dei nuclei familiari presenti ad ogni numero civico, con abitanti suddivisi in maschi e femmine.

Tutti i dati raccolti sono riassunti graficamente in tavole di sintesi allo scopo di dare una lettura immediata dello stato di fatto e dell'uso di ogni isolato e dei livelli di trasformazione subiti.

Alla base della proposta progettuale di recupero, cui la ricerca è finalizzata, sta uno studio sulle tipologie edilizie presenti nell'area, frutto dell'analisi dei rilievi e della documentazione storica, tradotto in un elaborato grafico che illustra, per ogni edificio considerato prototipo di una categoria tipologica, le piante ed il prospetto nello stato di fatto, la schematizzazione planimetrica utile alla definizione degli elementi base oggetto di conservazione e lo schema della proposta progettuale.

La tipologia dominante è la cosiddetta casa a cassero semplice (casa alta con fronte stradale di sviluppo compreso tra i 4 e i 6 metri, con finestre radenti i muri portanti interni). È la casa mercantile e artigianale caratteristica del periodo medioevale, dalla quale sono derivati per associazione, per aggregazione o per trasformazione gli altri tipi edilizi identificati, così classificati:

- edifici a cassero composto, costituiti dall'aggregazione di un modulo a cassero con un modulo di minore larghezza in genere adibito ad ingresso al piano terra e, non di rado, a vano scala;
- associazioni rinascimentali di edifici a cassero, costituite dall'unione di due o più moduli di base, con scala in genere collocata in posizione centrale rispetto alla profondità dell'edificio, caratterizzate da particolari decorativi solitamente in cotto e più raramente in pietra, tipici del Rinascimento ferrarese (archivolti a tutto sesto, cornicioni, portali);
- aggregazioni ottocentesche di edifici a cassero, costituite dall'unione di più moduli di base di maggiori dimensioni rispetto alla categoria precedente e secondo schemi planimetrici più liberi e più complessi, finalizzati alla creazione di strutture plurifamiliari.

La ricerca si è proposta di dimostrare le grandi potenzialità offerte dal patrimonio edilizio storico dal punto di vista del recupero ai fini abitativi; anche muovendo dal massimo rigore nel rispetto delle caratteristiche delle tipologie storiche, un utilizzo completo e razionale degli immobili consentirebbe di aumentare il numero degli abitanti insediabili nel centro antico della città, senza rinunciare alla presenza di attività commerciali e artigianali di piccole dimensioni e a spazi comuni per attività sociali.

¹ Tesi di Laurea presentata nell'A.A. 1973/74, relatore Prof. Romeo Ballardini; studenti: P. Angelini, R. Ballerini, M. Kayhanizar, A. Malacarne, E. Spolettini.

¹ BCL, pianta di Lugo data 1684
(?), in basso a destra è visibile
cintato dai due portoni, il tratto
di Via Codalunga trasformato in
ghetto.



Antonio Pirazzini

Note sulle caratteristiche del ghetto di Lugo

1. Presenti a Lugo forse già nel sec. XIII, ebrei provenienti dall'Italia centrale e padana risiedevano nel centro romagnolo a partire almeno dal 1461, dedicandosi al prestito, alla gestione di terreni e, talvolta, delle imposte comunali, non trascurando l'attività di studio² e vivendo mescolati ai cristiani, pur risiedendo prevalentemente in un'unica zona, Via del Limite, oggi Corso Garibaldi, dove sorgeva la sinagoga³.

Col passaggio, nel 1598, di Lugo dal dominio estense a quello della Chiesa, vennero ridimensionati o abrogati molti dei diritti di cui gli ebrei locali godevano⁴ – ma non quello di residenza, confermato, nella neocostituita Legazione ferrarese, ai soli ebrei di Ferrara, Lugo e Cento, prova evidente dell'importanza della Comunità ebraica lughese (CEL) – e si profilò l'applicazione di quei provvedimenti discriminatori già in vigore nello Stato Pontificio, tra questi la reclusione nel ghetto.

Il ghetto, a Lugo, richiesto dalle autorità locali nel 1613, ordinato da Papa Urbano VIII nel 1624, fu realizzato, tra il 1635 ed il 1641, non trascurando del tutto le esigenze della CEL, in Via Codalunga, oggi Corso Matteotti, con una ubicazione anomala rispetto agli altri ghetti italiani⁵, determinando infatti la netta demarcazione religiosa, culturale e funzionale, nonché la parziale chiusura materiale, di un tratto, quello verso l'omonima Porta, di una delle strade principali della città, "... piu delle altre gradevoli ed abitata da nobili"⁶

Da un punto di vista urbanistico si pose quindi immediatamente il problema di come conciliare la funzione propria del ghetto, l'esclusione, con il ruolo essenziale che la strada aveva nella viabilità urbana, quello di collegare il centro di Lugo con una delle principali porte cittadine, dalla quale si usciva per dirigersi sia a Bagnacavallo e a Ravenna che a Cotignola.

Proprio a ridosso della Porta, all'interno dell'abitato, sorgeva, inoltre, dal 1611, la chiesa della Madonna delle Grazie, meta di solenni processioni⁷. La soluzione ai problemi di viabilità venne con l'abbattimento, a spese della Comunità ebraica, di un edificio di Via Codalunga⁸ sito nei pressi del portone del ghetto opposto alla Porta cittadina.

Tale demolizione permise la realizzazione di un collegamento, Vicolo de' Fabri, dal 1830 Rainieri, con una strada, ritengo resa praticabile in quell'occasione⁹, che correva tra il lato nord del ghetto e le fosse che circondavano Lugo, rendendo così raggiungibili le case poste oltre il ghetto vicino alla Porta, la Porta stessa e la chiesa della Madonna delle Grazie senza passare attraverso il "serraglio degli Ebrei"¹⁰

Rimase tuttavia la caratterizzazione residenziale della zona, accentuata dalla presenza, subito fuori della Porta cittadina, dell'antico cimitero ebraico.

2. Benché un'interessante illustrazione cartografica del ghetto lughese ci sia fornita dal seicentesco "Catasto Pasolini"¹¹, ed in mancanza della descrizione ufficiale¹², il primo attento esame del luogo e dell'organizzazione comunitaria deve essere considerato quello settecentesco dello storico lughese Girolamo Bonoli¹³.

Nella prima metà del Settecento il ghetto di Lugo gli appariva "... benché piccolo uno dei più spaziosi e puliti...", qualità veramente notevoli per un ghetto, di tutto lo Stato della Chiesa.

La popolazione era numerosa, quasi quattrocento persone – e all'incirca tale si mantenne fino all'emancipazione – e di conseguenza in quasi tutte le case abitavano più famiglie.

La sinagoga "vaga e spaziosa" sorgeva al centro del ghetto ed era riccamente provvoluta di oggetti rituali.

A capo della sinagoga era un rabbino stipendiato dalla Comunità, mentre un'altra persona, comunemente chiamata "sottorabbino" si occupava dell'educazione dei giovani.

Un certo numero di ebrei eletti tra i capifamiglia fungevano da rappresentanti della Università e provvedevano a tutto quanto ne riguardasse il "... mantenimento civile e politico"¹⁴.

Il nostro autore conclude ricordando che il ghetto di Lugo, non avendo leggi particolari, si conformava ai capitoli redatti nel 1627 per il ghetto di Ferrara.¹⁵

L'osservanza di tali Capitoli era però, a parere del Bonoli, assai limitata.

3. Veniamo ora ad un esame più analitico, condotto su carte della città, mappe catastali ed in loco¹⁶.

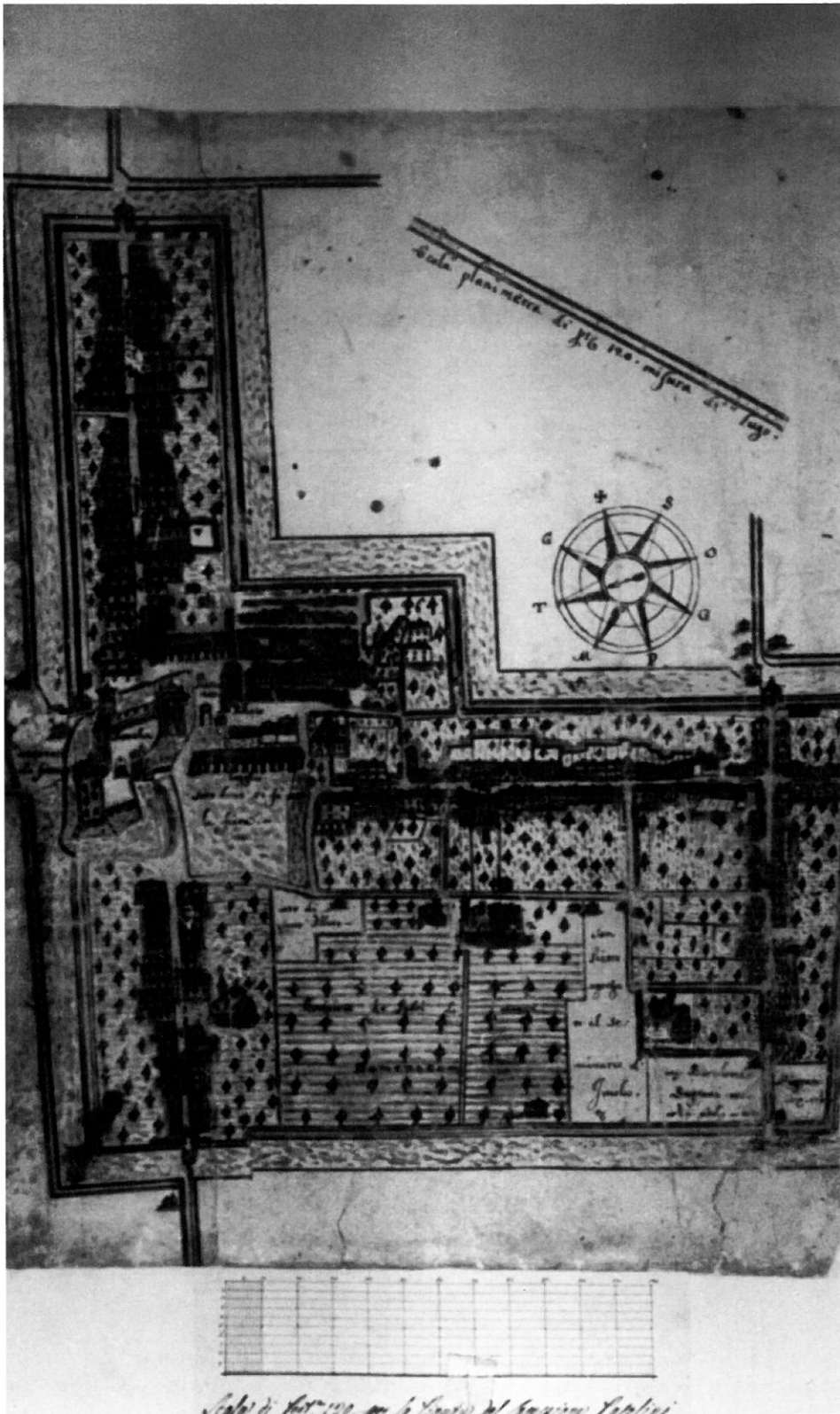
La lunghezza della strada del ghetto risulta di metri 130, con una larghezza minima di 7-8 metri che, quasi al centro, per una larghezza di 34, diventano 10, dando così origine ad una sorta di slargo, che faceva le funzioni di una piazza.

Su questo slargo si affacciavano la sinagoga ed un "ospedale", semplice luogo di ricovero per gli ebrei poveri di passaggio.

Gli edifici "...una sessantina, (molti) con più famiglie per casa..." giungevano, con i cortili cintati e comunicanti, fino alle strade parallele, da entrambe i lati¹⁷. Due portoni, sostituiti nel 1833 da pilastri con la scritta "ghetto" rimossi nel 1848, posti ai capi della porzione di Via Codalunga occupata dagli ebrei, delimitavano il ghetto¹⁸.

La sinagoga, trasferita nel ghetto da Via del Limite, fu distrutta dai bombardamenti alleati nel 1945 e, per tre secoli, svolse la sua funzione religiosa e civile¹⁹.

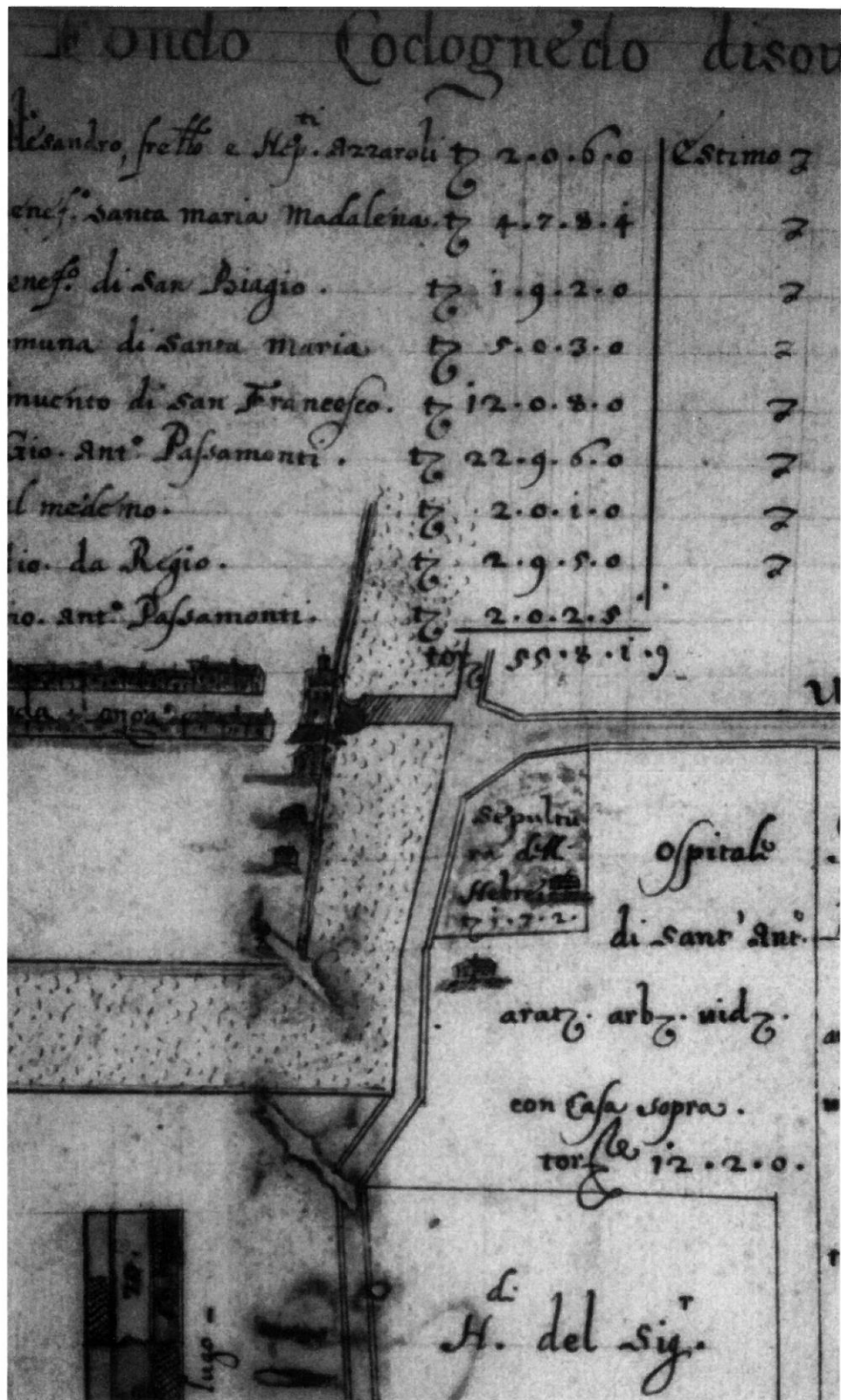
In quest'arco di tempo il suo aspetto rimase sostanzialmente immutato benché subisse alcuni lavori di sistemazione, il più importante dei quali nel 1711²⁰.

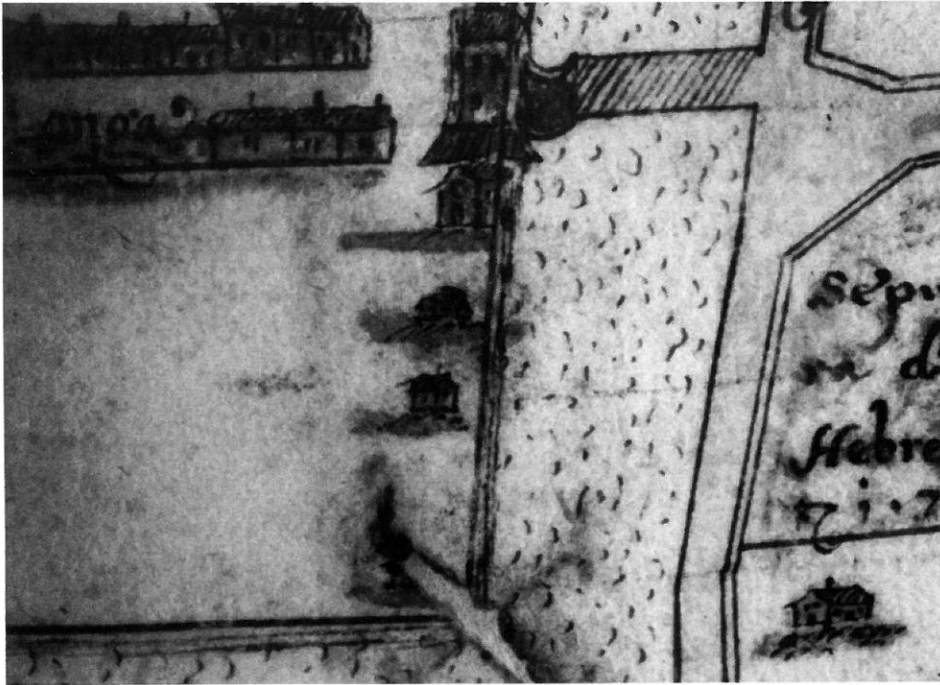


ASL, "Catasto 1638, Campione Pasolini" foglio XX, pianta di Lugo.
 In alto a sinistra l'ultimo tratto di Via Codalunga, verso la porta, con il ghetto chiuso dai portoni e il vicolo de' Fabbri antistante il portone verso il centro cittadino, che immette sui rivoli tra il retro del ghetto e le fosse che circondavano Lugo.

ASL, "Catasto 1638, Campione Pasolini" foglio XXI, particolare.

È visibile l'ultimo tratto di Via Codalunga con la Porta cittadina, lo antistante tratto delle fosse cittadine e, subito al di là, la "Sepoltura degli ebrei", cioè il silo dove, forse dal sec. XIII, sorgeva il vecchio cimitero ebraico di Lugo.





Particolare dell'illustrazione precedente.

Nel 1925 Michele Rossi, nella sua GUIDA DI LUGO, Fugo, Ferretti, 1925, così la descrive: "Si trova al primo piano della casa n. 70 di Corso Vittorio Emanuele (oggi Corso Matteotti), preceduta da un vestibolo cui sovrasta il matroneo, chiuso da gelosie; la grande aula si presenta illuminata da una polifora con vetri colorati, occupante la parete di fondo: è tappezzata intorno da ricchi damaschi e pendono dall'alto molte lumiere di ottone e di cristallo. La maestosa tribuna con l'Arca Santa contiene i libri della legge e pergamene antichissime avvolte a guisa di papiri attorno ad un cilindro con manico di avorio; la cattedra che le è di contro, il portale dell'ingresso, lo zoccolo sono fatti con un lavoro di intaglio e di intarsio in noce massiccia, ove sono ritratti i simboli del Tempio, le Tavole dei Comandamenti ed altri segni d'Israele. Vi sono colonne, coloncine a spirale, alcune delle quali arabesche d'oro, altre istoriate ed altre ancora ricoperte d'oro zecchino. In altra sala attigua della stessa casa sono conservati i mobili più antichi della prima sinagoga" quella precedente all'istituzione del ghetto, posta in via del limite?.

A L. Leoni, nel 1931, il tempio appare "... ampio, spazioso, con le sue decorazioni del '600, col suo magnifico DUAHN e col non meno bello ARON ACCODESH posti al centro della sala fra molteplici file laterali di banchi..."²¹.

Oltre alla sinagoga principale doveva esistere almeno un'altra, forse la "sala" di cui parla il Rossi.

Molto spesso, infatti, nel "Libro de Verbali" della CEL ed anche, nel 1827, in un "Piano di amministrazione economica" della stessa²², troviamo la distinzione tra "scuola grande" e "scuola piccola" oppure più di frequente tra "scuola degli uomini" e "scuola delle donne" e a volte anche "scuola di

BCL, Foto Lughesi della prima metà del '900, L'ultimo tratto di Via Vittorio Emanuele, un tempo Codalunga, corrispondente al ghetto. Nell'angolo inferiore sinistro l'area in cui sorgeva, fino al 1877, l'antico cimitero ebraico.



ragazzi”

“Porzioni di casa ... ad uso di scuola” corrispondenti a tre diversi sedimi ed una “scuola grande” unitamente ad una “vecchia scuola” compaiono rispettivamente in un documento catastale anteriore al 1827 ed in una perizia eseguita nel 1854²³.

In definitiva, in un unico edificio, quello contrassegnato dal n. 70 di Corso Vittorio Emanuele, si trovavano almeno due “scuole” ed altri locali, di uso pubblico, nonchè, probabilmente, secondo l’uso, l’Archivio della Comunità.²⁴ Riguardo l’esistenza di un “ospedale” di cui per primo parla il Bonoli, da L.V. v. 383 del marzo 1757 si ricava che “... l’Ospitale de’ Poveri Questuanti Nazionali...” era allora costituito da due stanze, di cui una dotata di camino per accendervi il fuoco e che quella di dietro delle due stanze “... era molto necessaria per le Donne Questuanti Nazionali, che talvolta le convien avere un sito separato”; il IUS CASACÀ, o “diritto di inquilinato perpetuo”²⁵, di questi due locali apparteneva a Jacob Zaccaria Vitta.

Nel 1881 Abramo Pesaro, riferendosi alle parole del Bonoli, scriveva, a p. 235, che “... il succitato che scrittore equivocò nel giudicare una casa di salute un bel fabbricato che serviva a ricoverare i poveri correligionari che erano di passaggio colà, fabbricato che fu poi venduto ad uso di abitazione”²⁶. L. Leoni, nel suo *Le Comunità*, cit., affermava, ma è incerto se riferendosi allo stesso edificio, che “... tutt’ora (1931) si designava col nome di ECDESC, “ricovero”, un recinto di case attorno al Tempio. (...) per testimonianza di persone viventi si sà che tali case, piuttosto che formare un tutto organizzato, erano invece frazionate in appartamenti che, a spese degli abbienti, erano dati in uso gratuito alle famiglie più povere”.



Raccolta privata Bruno Berti,
Lugo: il ghetto di Lugo visto
dall'ex Porta di Codalunga,
divenuta, fino alla metà del '900,
Barriera - Corso Vittorio
Emanuele.

All'interno del ghetto erano presenti, oltre alle abitazioni e agli edifici pubblici, anche botteghe e magazzini²⁷.

È però interessante notare come gli ebrei di Lugo mantennero anche botteghe stabili fuori dal ghetto, nonostante ripetute proteste di cittadini cristiani²⁸.

Queste botteghe costituirono, quindi, una sorte di appendice ebraica esterna al ghetto, in una direzione diametralmente opposta a quella in cui, ad un centinaio di metri da Porta Codalunga, si trovava il cimitero ebraico, dal 1877 trasferito nella vicina Via di Giù²⁹, quel "cimitero degli ebrei" che con "il ghetto", "la Madonna del ghetto", "quelli del ghetto" sono espressioni ancor'oggi correntemente utilizzate per indicare, rispettivamente, un luogo di sepoltura, un quartiere di Lugo, edifici che vi sorgono in prossimità, lughesi che vi abitano.

Non altrettanto diffusa è però la coscienza del significato storico di queste espressioni.

In conclusione, con il ghetto e le altre testimonianze della presenza ebraica a Lugo, ci troviamo di fronte ad una realtà fisicamente ancora presente, sia nei suoi tratti urbanistici essenziali che nell'uso linguistico, ma sempre più sfumata nella coscienza del significato, nel ricordo delle persone e degli avvenimenti – talora tragici³⁰ – intimamente legati, fino ad una cinquantina di anni fa, all'ultimo tratto dell'odierno Corso Matteotti, per duecento anni "il ghetto degli ebrei di Lugo".

*Raccolta privata Bruno Berti,
Lugo: il ghetto di Lugo visto
dall'interno cittadino,
nell'angolo di sinistra è visibile
l'inizio di Vicolo de' Fabbri.*



* Il testo proposto, con integrazioni e aggiornamenti, a "1635-1641: sistemazione definitiva del ghetto", cap. I par. g. della tesi di laurea dal titolo *Per la storia della Comunità ebraica di Lugo nell'Età Moderna: fonti e primi sondaggi* discussa da chi scrive presso l'Univ. di Bologna, Fac. di Lett. e Fil., a.a. 1983-1984, rel. Prof. Carlo Ginzburg.

La tesi è consultabile presso: Biblioteca "F. Trisi", Lugo; Centro Bibliografico U.C.E.I, Roma;

¹ Archivio di Stato di Ravenna, Notarile di Lugo (ASR NL), 1°/3 12-05-1461.

² Georges VAJDA, *Un inventaire de bibliotheque juive d'Italie*, "Revue des Etudes Juives", 126 (1967), p. 473-483; Abramo PESARO, *Cenni storici sulla Comunità israelitica di Lugo*, "Il Vessillo Israelitico", 29 (1881), 30 (1882), passim.

³ Girolamo BONOLI, *STORIA DI LUGO ED ANNESSI libri tre (...)* in FAENZA MDCCXXXII. Nella Stampa dell'ARCHI Impressor Camer. e del S. Ufizio. (...), p. 211-212 (ed. anastatica, Bologna, Forni, 1981); per una bibliografia sulla CEL mi permetto di rinviare al mio articolo *Joseph di Abramo Finzi ebreo, bottegaio a Lugo*, "Romagna Arte e Storia", 22 (1988), p. 41-52, nota 2.

⁴ Archivio Storico Comunale di Lugo (ASL), Diacetto C, n. 1 "Riassoluzione della Congregazione sopra gli ebrei intorno alle dimande di essi a di 17 di febraro 1598";

⁵ "... in generale la scelta del recinto del ghetto veniva preferita in una zona già in parte da essi abitata", Attilio MILANO, *Storia degli ebrei in Italia*, Torino, Einaudi, 1963, p. 529, e, sempre sul ghetto, p. 525-532. Per l'ubicazione dei ghetti emiliano-romagnoli: *Cultura ebraica in Emilia-Romagna*, a cura di Simonetta M. BONDONI e Giulio BUSI, Rimini, Luisé, 1987, p. 23-56. Solitamente sorgevano in zone centrali, ma appartate, della città, non "... frequentate e da processioni e da sacramenti e più facili a chiudersi e cingersi di mura acciò (gli ebrei) non possano arrivare alli Serragli della Terra", ASL Atti Consiliari XVI c. 158, come in un primo tempo, 15-10-1634, era stato porposto anche per Lugo. Sul significato dell'istituzione dei ghetti: Roberto BONFIL, *Gli ebrei in Italia nell'epoca del Rinascimento*, Firenze, Sansoni, 1991, p. 62-65.

⁶ Girolamo BONOLI, op. cit., p. 210; in questo quartiere gli ebrei lughesi vissero fino alla loro emancipazione, realizzatasi pienamente solo con la cessazione del dominio pontificio, 1859, e la costituzione del Regno d'Italia.

⁷ Mino Martelli, *Storia di Lugo in chiave francescana. Vol. I 1218-1828*, Lugo Walberti, 1983, p. 148.

⁸ ASL Diacetto C n. 8 13-03-1635.

⁹ ASL Atti Consiliari (AC), XV, XIII 09-12-1639

¹⁰ Gemma VOLLI, *Gli ebrei a Lugo*, "Studi Romagnoli", 4 (1953), p. 143-183, Appendice V.

¹¹ ASL, "Catasto 1638, Campione Pasolini" foglio XX.

¹² ASL, Lettere dei legat (LL), cart. 7, mazzo 2, fasc; 1, n. 84 del 25-08-1635.

¹³ op. cit., p. 211-212.

¹⁴ Sulla struttura amministrativa della CEL mi permetto di rinviare al mio articolo *La Comunità degli ebrei di Lugo. Dal Libro dei verbali*, "Università Aperta. Terza Pagina", 9 (1993), p. 3.

¹⁵ ASL, Diacetto C, n. ("Capitoli sopra il ghetto della città di Ferrara (...)", p. 16, dove, su richiesta, da parte della CEL, di una regolamentazione del ghetto, l'allora Legato pontificio estende a Lugo tali Capitoli, il 26-10-1635.

¹⁶ a: pianta di Lugo contenuta nel "Catasto 1638..." cit. in nota 11; b: pianta cittadina "Lugo 1684" attualmente conservata nella locale Biblioteca Comunale "F. Trisi" (BCL), la data è aggiunta posteriore; c: BCL "Tavole Albriziane" 1765, parte cartografica; d: pianta cittadina del 1838, in Giovanni MANZONI, *Antichità (...)* di Lugo di Romagna, Lugo, Walberti, 1981, p. 69; e: ASL, "Pianta catastale della città di Lugo", 1929, scala 1:2000; f: ASL "Anno 1921. Sesto censimento del Regno. Frazione del Comune di Lugo (città). Sez. 1. (...)" È da notare come i caratteri urbanistici essenziali - tratto di strada urbana rettilinea affiancata da entrambe i lati da edifici con cortili interni cintati - dell'area un tempo occupata dal ghetto si siano sostanzialmente conservati.

¹⁷ Archivio Vescovile di Imola (Bo.), Liber Div. Canc. Vol. I, cit. in Mino MARTELLI, *Lugo: vita nel ghetto*, "Il Messaggero. Settimanale della Diocesi di Imola", 29-10-1966; dei cortili resi comunicanti, oltre a quanto ancora visibile, parla Gemma VOLLI, op. cit. passim.

¹⁸ ASL, AC vol. XV, quaderno XIII, c. 37v - 38r 09-12-1639 in cui cristiani abitanti nella contrada di Codalunga chiedono "... di fare un portone al ghetto degli ebrei"; sui pilastri e la loro rimozione: Gemma VOLLI, op. cit., p. 60.

¹⁹ La data del 9-10 aprile del 1945, indicata dal lughese Prof. Vasco Costa, è stata riportata dall'Avv. Luigi Montanari in una comunicazione tenuta nel corso della XXV sessione di "Studi Romagnoli", svoltasi a Lugo nel 1984.

- ²⁰ The Central Archives for the History of the Jewish People, Jerusalem (CAHJ), Libro dei Verbali della CEL 1670-1759 (LV) in copia microfilm, v. 167 del 25-01-1711, 168-173 del 14-02-1711 riguardanti tutti un ampliamento della "Scuola degli Uomini" divenuta troppo piccola rispetto alle accresciute necessità di spazio. Un elenco di arredi della Sinagoga è in CAHJ LV, v. 388 del 12-02-1758.
- ²¹ L. LEONI, *Le Comunità che scompaiono, Lugo, "Israel"*, (XIII-XIV) Teveth 5692/17 dicembre 1931, p. 9.
- ²² Archivio Famiglia Seganti, Lugo (ora presso ASL), anno 1827 "Piano di Amministrazione economica per la Deputazione Israelitica di Lugo, 17-08-1826", Lugo, Melandri, 1827, p. 6. Titolo IV, art. XXIII.
- ²³ ASR, "Vecchio Catasto di Ravenna" di epoca napoleonica, mappa di Lugo e relativo "Imposte dirette di Lugo. Brogliardo. Dipartimento Rubicone, S. Petronio - Reno" numero di catena 107; Archivio di Stato di Ferrara, A. Periti Agrimensori, ing. P. Colla, busta 156, fasc. 131 del 1854, cit. in *Cultura ebraica in Emilia - Romagna*, cit., p. 76.
- ²⁴ Annesso alla Sinagoga vi era un forno, un pozzo e un "ambiente del pane", come risulta dalla perizia del 1854 citata in nota 23.
- ²⁵ Su questo "diritto di inquilinato" si veda Attilio MILANO, op. cit., p. 530, ed anche Anna FOA, *Ebrei in Europa. Dalla peste nera all'emancipazione. XIV-XVIII secolo*, Roma-Bari, Laterza, 1992, cap. VI, in part. p. 195.
- ²⁶ Abramo PESARO, op. cit., p. 4-7
- ²⁷ Su commercianti e botteghe della CEL, mi permetto di rinviare al mio articolo, Joseph di Abramo Finzi ebreo, bottegaio a Lugo, cit. in nota 3.
- ²⁸ ASL, AC vol. XV, quad. XIII, c. 11r del 1641; ASR, NL 604/11 p. 12 del 11-02-1677 e p. 107 del 11-04-1680; ASL, AC vol. XXV, c. 5r del 1701. Tali botteghe si trovavano nella principale piazza cittadina, antistante la Rocca.
- ²⁹ Sul cimitero ebraico mi permetto di rinviare al mio articolo, *Il cimitero ebraico di Lugo, "Bassa Romagna"*, 20-05-1987, p. 12.
- ³⁰ Gregorio CARAVITA *"Ebrei in Romagna (1983-1945). Dalle leggi razziali allo sterminio"*, Ravenna, Longo, 1991, p. 57, 249, 272-3, 304-6, 366.

Francesca Franchini

Il ghetto degli ebrei nella città di Pesaro

Questo scritto fa parte di uno studio storico-analitico relativo al Ghetto degli Ebrei della città di Pesaro. Si tratta di un lavoro più ampio, in fase di elaborazione diretto a fornire gli elementi conoscitivi necessari all'operare in una parte di città che si è venuta a costituire a partire da condizioni peculiari.

L'analisi è tesa ad evidenziare, oltre agli elementi che costituiscono la struttura urbana del quartiere, quegli aspetti che sono caratteristici e perciò tipici e sui quali si dirige poi con più certezze il lavoro progettuale; così la struttura viaria, i tipi edilizi, le emergenze, ma anche i materiali, i dettagli costruttivi, gli elementi architettonici e tecnologici, sono gli aspetti qui solo accennati, su cui si svolge il lavoro di ricerca.

La formazione del Ghetto all'interno della città di Pesaro è in origine collegata alla più generale vicenda della espulsione Ebraica, nel 1492, degli Ebrei spagnoli e portoghesi da parte di Ferdinando il Cattolico: molti di essi si rifugiarono infatti nelle comunità italiane di Livorno e Ancona. Oltre a ciò tra il 1492 e il 1541 gli Ebrei che si trovarono nelle isole dell'Italia meridionale si trasferirono in parte a Roma e in parte nelle Marche; dalla seconda metà del '500 in poi – cioè nel periodo della Controriforma – la Chiesa assunse un atteggiamento rigido nei confronti del mondo ebraico; questo atteggiamento culminò con la Bolla "Cum nimis absurdum" (1555) di Paolo IV, che sanciva la formazione dei Ghetti, ne stabiliva i caratteri regolando e controllando così la vita dei componenti la Comunità (ad es. il Ghetto non poteva comprendere più di una Sinagoga, gli Ebrei dovevano portare un simbolo di riconoscimento, commerciare solo roba usata e alienare tutti i propri immobili). In questo periodo alcune famiglie Ebraiche riuscirono a fuggire da Ancona a Pesaro, dominata da Guidubaldo della Rovere; più tardi, nel 1626, si registra a Pesaro, la presenza di 76 famiglie di Ebrei (circa 500 abitanti). Tale presenza è avallata dalla costruzione di due oratori, uno di rito italiano e l'altro di rito sefardita. Il primo è stato abbattuto, il secondo in fase di restauro. Prima del 1631 la Comunità Ebraica è insediata, sia in senso urbanistico che commerciale, lungo via S. Francesco, configurando uno schema pressochè lineare che si concludeva con la Piazzetta delle Tre Zucchette in cui era situata la prima Sinagoga ("Zona Giudea"). A partire dal 1632 gli Ebrei entrarono definitivamente nel nuovo Ghetto, situato accanto alla Chiesa di S. Nicolò, ai piedi della salita della Ginevra (circa 800, per 170 famiglie, circa 1/10 della popolazione complessiva).

Come si è detto il primo nucleo era costituito da un insediamento semplice tendenzialmente lineare, aperto e quindi strettamente correlato al resto



*Il ghetto di Pesaro:
due vedute di esterni.*



P I S A V R V M

vulgo

P E S A R O .



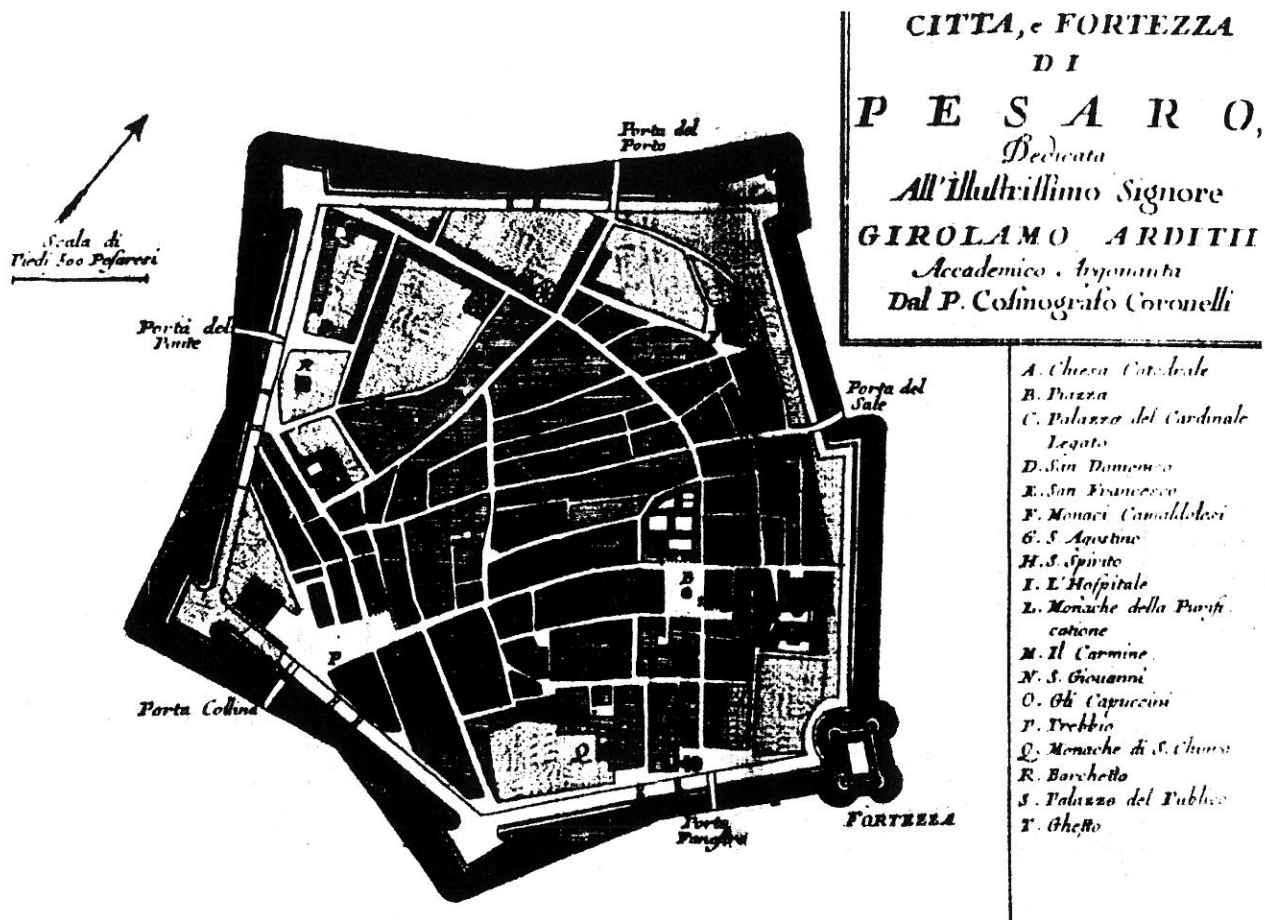
| | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | |
|--------------|-----------------------|---------------|-----------------------|-----------------|-----------------|-----------------|-----------------|-----------------|-----------------|-----------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|-------------------|
| 1. S. Andrea | 10. Palazzo del Porto | 19. S. Tomaso | 28. Palazzo del Porto | 37. S. Agostino | 46. S. Agostino | 55. S. Agostino | 64. S. Agostino | 73. S. Agostino | 82. S. Agostino | 91. S. Agostino | 100. S. Agostino | 109. S. Agostino | 118. S. Agostino | 127. S. Agostino | 136. S. Agostino | 145. S. Agostino | 154. S. Agostino | 163. S. Agostino | 172. S. Agostino | 181. S. Agostino | 190. S. Agostino | 199. S. Agostino | 208. S. Agostino | 217. S. Agostino | 226. S. Agostino | 235. S. Agostino | 244. S. Agostino | 253. S. Agostino | 262. S. Agostino | 271. S. Agostino | 280. S. Agostino | 289. S. Agostino | 298. S. Agostino | 307. S. Agostino | 316. S. Agostino | 325. S. Agostino | 334. S. Agostino | 343. S. Agostino | 352. S. Agostino | 361. S. Agostino | 370. S. Agostino | 379. S. Agostino | 388. S. Agostino | 397. S. Agostino | 406. S. Agostino | 415. S. Agostino | 424. S. Agostino | 433. S. Agostino | 442. S. Agostino | 451. S. Agostino | 460. S. Agostino | 469. S. Agostino | 478. S. Agostino | 487. S. Agostino | 496. S. Agostino | 505. S. Agostino | 514. S. Agostino | 523. S. Agostino | 532. S. Agostino | 541. S. Agostino | 550. S. Agostino | 559. S. Agostino | 568. S. Agostino | 577. S. Agostino | 586. S. Agostino | 595. S. Agostino | 604. S. Agostino | 613. S. Agostino | 622. S. Agostino | 631. S. Agostino | 640. S. Agostino | 649. S. Agostino | 658. S. Agostino | 667. S. Agostino | 676. S. Agostino | 685. S. Agostino | 694. S. Agostino | 703. S. Agostino | 712. S. Agostino | 721. S. Agostino | 730. S. Agostino | 739. S. Agostino | 748. S. Agostino | 757. S. Agostino | 766. S. Agostino | 775. S. Agostino | 784. S. Agostino | 793. S. Agostino | 802. S. Agostino | 811. S. Agostino | 820. S. Agostino | 829. S. Agostino | 838. S. Agostino | 847. S. Agostino | 856. S. Agostino | 865. S. Agostino | 874. S. Agostino | 883. S. Agostino | 892. S. Agostino | 901. S. Agostino | 910. S. Agostino | 919. S. Agostino | 928. S. Agostino | 937. S. Agostino | 946. S. Agostino | 955. S. Agostino | 964. S. Agostino | 973. S. Agostino | 982. S. Agostino | 991. S. Agostino | 1000. S. Agostino |
|--------------|-----------------------|---------------|-----------------------|-----------------|-----------------|-----------------|-----------------|-----------------|-----------------|-----------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|------------------|-------------------|

Pesaro - Veduta a volo d'uccello
in J.J. Blaeu, 1663.

della città. Con la segregazione conseguente alla Bolla Papale, il Ghetto deve acquistare una forma definita e tendenzialmente conclusa, che ne permetta la individuazione inequivocabile e controllabile.

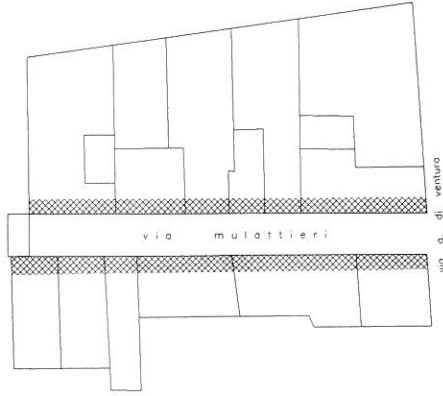
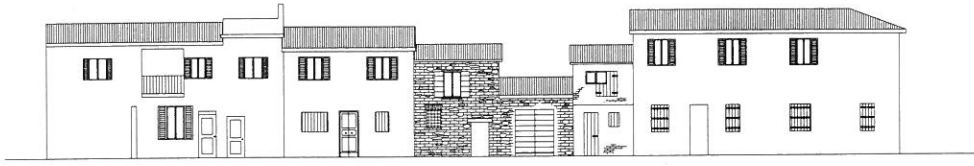
Nel 1818 (Catasto Pontificio) il Ghetto si configura come un quartiere a forma quasi quadrata, organizzato su di una maglia regolare suddivisa da due assi ortogonali via S. Agostino – vicolo chiuso e via del Ghetto Grande; quest'ultima, insieme a via del Ghetto Piccolo, costituisce l'asse principale del Ghetto che, nella città, collega la Porta del Porto al Centro di Pesaro.

Le trasformazioni successive non toccano la struttura viaria del quartiere poiché si concentrano in modificazioni interne ai singoli isolati. Nel 1962 (N.C.E.U.) il Ghetto viene invece fortemente trasformato dagli sventramenti novecenteschi che ne interessano la parte più occidentale, mantenendo invece pressoché inalterati gli isolati a Est, che includono via delle Scuole e la Sinagoga.

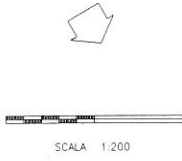


È a quest' ultima configurazione che si riferisce la successiva analisi tipologica. L'organizzazione dei singoli isolati all'interno del ghetto appare per lo più simile in tutte le sue parti. Si tratta di isolati costituiti da unità edilizie del tipo a blocco in profondità che includono all'interno aree libere, in origine orti e cortili. L'analisi di individuazione degli elementi principali [aree edificate/aree libere, accessi alle abitazioni e ai "fondi" (fondaco), murature portanti ed elementi verticali] permette di leggere la struttura degli isolati stessi, anche se sono presenti forti modificazioni e addensamenti. La struttura si diversifica anche in relazione alle differenti destinazioni (corrispondenti alla toponomastica), così sulla via dei Mulattieri troviamo per lo più edifici bassi (2 piani) mentre la via delle Botteghe e più ancora via Sara Levi Nathan presentano un' edilizia più alta (3 piani e oltre). Per quanto riguarda i tipi dell'abitazione si possono distinguere 3 tipi base: il

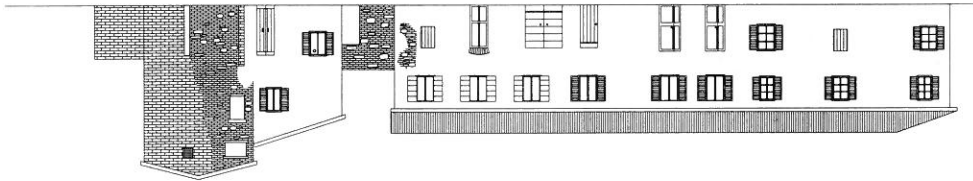
Città e Fortezza di Pesaro V.
Coronelli 1697.



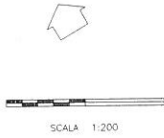
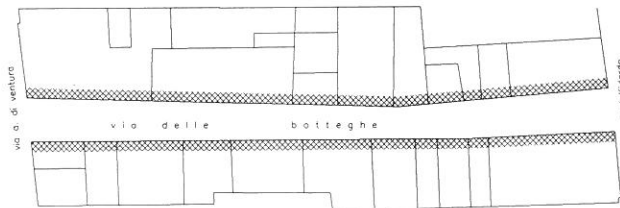
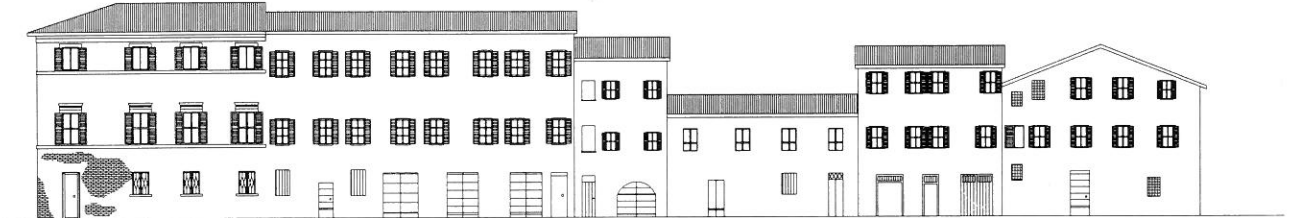
Pesaro
(Area Ghetto)
Prospetti
via Mulattieri



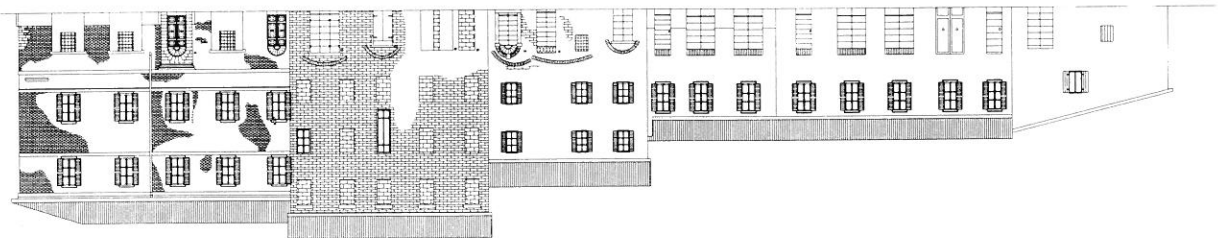
SCALA 1:200



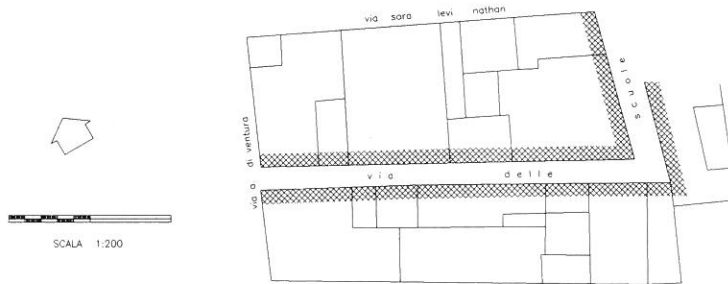
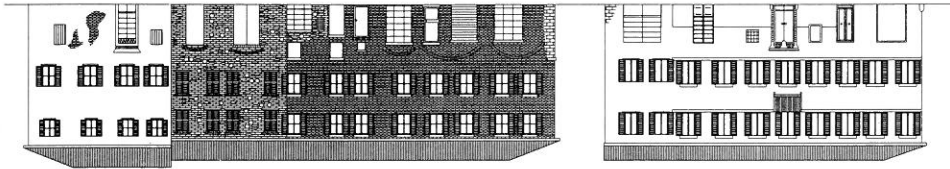
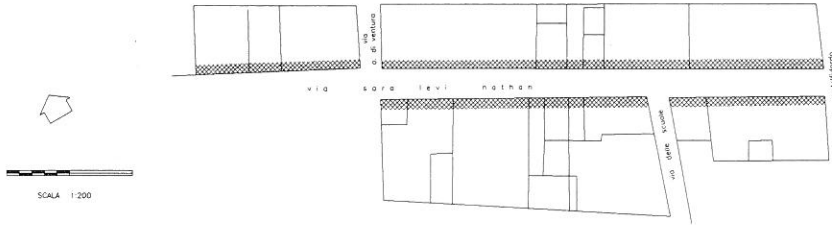
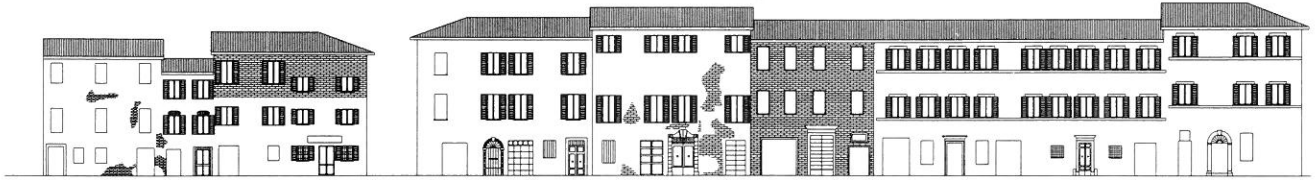
- Pesaro
(Area Ghetto) - Prospetti via delle Botteghe



SCALA 1:200

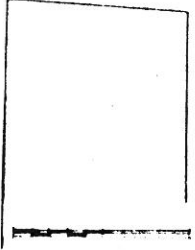
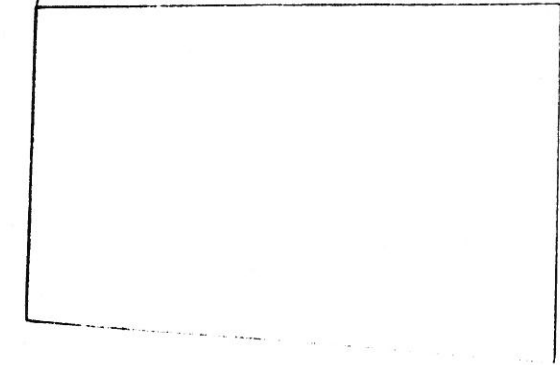


Pesaro
 (Area Ghetto)
 Prospetti via S.L. Nathan



Pesaro
 (Area Ghetto)
 Prospetti
 via delle Scuole
 (Sinagoga)





Pesaro (Area Ghetto).
 Rilievo dello stato di fatto
 1 Area non edificata
 2 Muratura portante
 3 Collegamenti verticali
 4 Accessi alle abitazioni
 5 Accessi ai fondi

- 1
- 2
- 3
- 4
- 5

primo (tipo A) è organizzato su tre moduli diversi; esso è centrato su quello più stretto che corrisponde all'ingresso alla casa e all'accesso alle scale. Il secondo (tipo B) è invece realizzato su un unico modulo disposto ortogonalmente o perpendicolarmente alla via, mentre il terzo tipo (tipo C) corrisponde a due moduli diversi che danno luogo sempre ad uno sviluppo in profondità. L'organizzazione interna degli alloggi per lo più dotati di corridoio o di androne passante mostrano una particolarità specifica della casa giudea/ebraica: si tratta di una sorta di nicchia in cui è raffigurata l'immagine del tempio di Gerusalemme insieme ai simboli dell'ebraismo che si caratterizza per l'assenza di immagini sacre. Un'analisi più approfondita consentirebbe poi di individuare le varianti d'angolo e le diverse soluzioni eccezionali. la semplicità dell'impianto del quartiere, che prosegue l'impianto urbano senza soluzione di continuità (nono-

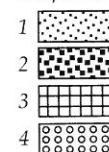


stante l'antica presenza delle porte che chiudevano il Ghetto), si riflette poi anche in alzato realizzando prospetti ordinati scanditi dal semplice alternarsi delle diverse aperture.

La Sinagoga è il tempio destinato principalmente alla vita religiosa Ebraica; contemporaneamente è scuola, sede di bagni rituali, centro culturale e sociale e in particolare "Casa del Popolo" (luogo di preghiera).

Il Tempio Israelitico è a pianta quasi quadrata, ed è composto delle seguenti parti: al piano terra, si trovano l'atrio, le scale che portano alle tribune delle donne (Matronei), i servizi e le scale che accedono al Santuario. Il Santuario ospita il coro della Sinagoga (rivolto ad Oriente) organizzato su due piani differenti. Nella sala centrale sono collocati su due lati opposti l'Arca e il Pulpito. La Sinagoga ha una particolarità: sulle pareti di lato alla tevah si trovano due grandi dipinti, uno dei quali rappresenta allegoricamente Gerusalemme

Pesaro (Area Ghetto).
 Analisi tipologica degli edifici
 1 Aree non edificate
 2 Tipo «A»
 3 Tipo «B»
 4 Tipo «C»



¹ Pesaro - Catasto Pontificio 1818 (Area Ghetto).

² Pesaro - Catasto Pontificio 1846 (Area Ghetto).

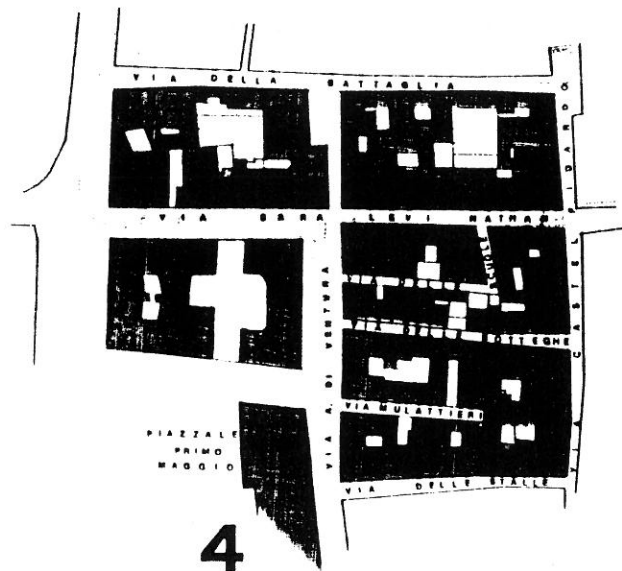
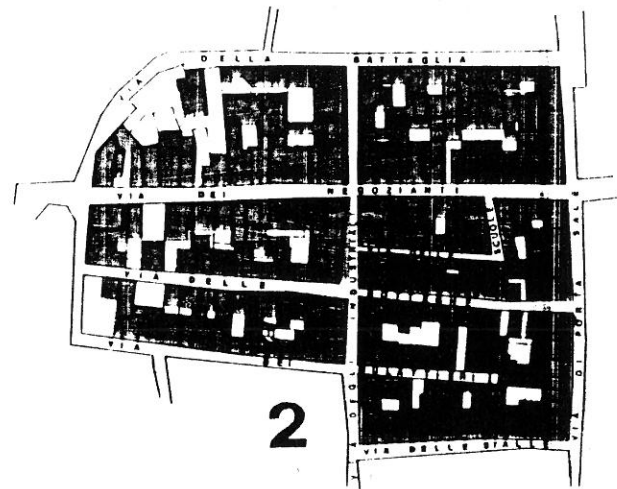
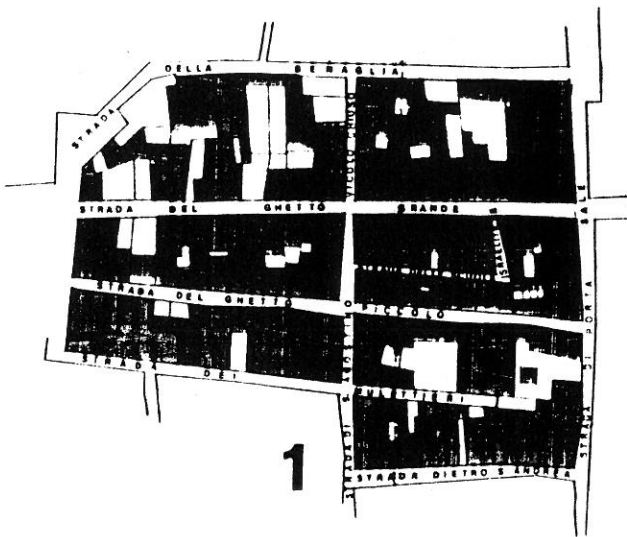
³ Pesaro - Catasto Urbano 1905 (Area Ghetto).

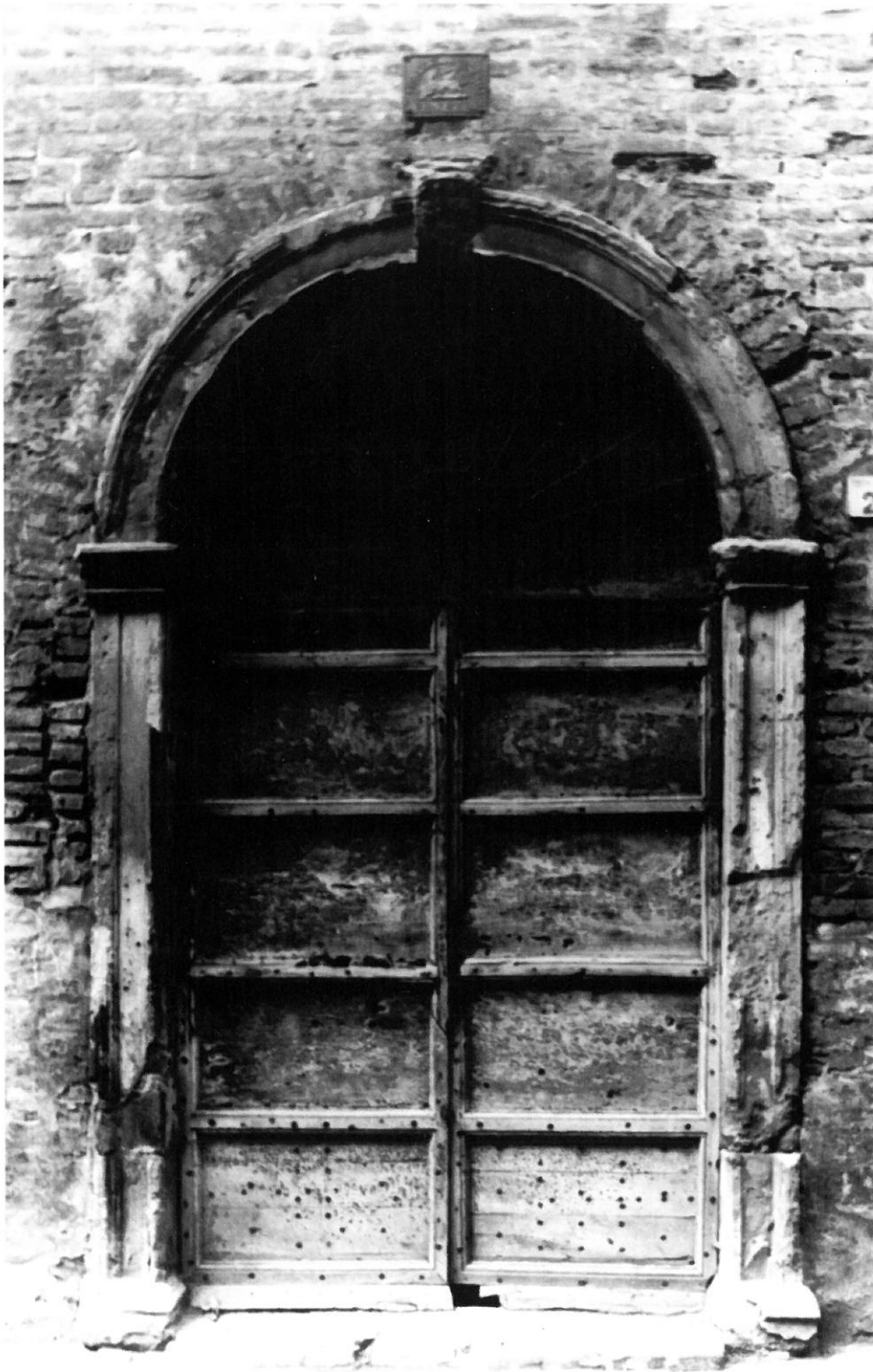
⁴ Pesaro - N.C.E.U. 1962 (Area Ghetto).

antica, in figura femminile e immersa in un dolce paesaggio marchigiano. L'edificio, pur essendo vincolato dell'orientamento a levante cioè verso Gerusalemme è stato costruito all'interno di un isolato del Ghetto senza contrastare il disegno urbano generale.

L'organizzazione interna degli alloggi per lo più dotati di corridoio o di androne passante mostrano una particolarità specifica della casa giudea/ebraica: si tratta di una sorta di nicchia in cui è raffigurata l'immagine del tempio di Gerusalemme insieme ai simboli dell'ebraismo che si caratterizza per l'assenza di immagini sacre.

Un'analisi più approfondita consentirebbe poi di individuare le varianti d'angolo e le diverse soluzioni eccezionali. La semplicità dell'impianto del quartiere, che prosegue l'impianto urbano senza soluzione di continuità (nonostante l'antica presenza delle porte che chiudevano il Ghetto), si riflette poi anche in alzato realizzando prospetti ordinati scanditi dal semplice alternarsi delle diverse aperture.





Ingresso in via delle Scuole.

Pagina successiva.

*1-2. Particolari dell'interno
della sinagoga.*

3. Il lato ovest.

4. Il lato est.



Alessandro Massarente

Il ghetto scomparso di Rovigo

Ciò che tenteremo di delineare è un particolare fenomeno, legato alla scomparsa di parti di città, di manufatti o complessi edilizi costituenti parti di città. In particolare, in che modo tale fenomeno incida sulla forma urbana della città stessa, sulla disponibilità all'uso degli spazi residui, privi di memoria relativamente a ciò che abitava gli spazi stessi.

Per questo, descriveremo un particolare caso: il ghetto di Rovigo, istituito nel XVII° secolo e demolito nella prima metà di questo secolo.

Passando quindi dai primi fenomeni insediativi a carattere sparso nel territorio degli ebrei, attraverso l'istituzione del recinto del ghetto nella città, poi attraverso la progressiva acquisizione degli spazi pubblici ad esso contermini, fino alla acquisizione completa del manufatto ed alla sua definitiva demolizione.

La letteratura in merito sembra presentarsi varia ed articolata, anche se forse manca a tutt'oggi un tentativo di leggere nella loro globalità i caratteri e le dinamiche del fenomeno¹.

Tentativo che naturalmente non può essere rappresentato dal presente lavoro, attraverso il quale si cerca invece di rilevare il senso di un luogo nella città, di rivelare il senso di una forma urbana.

Il presente lavoro si situa quindi su una soglia, tra la storia urbana ed il progetto, per rilevare l'orizzonte di senso dei luoghi, per intravedere, attraverso il cambiamento di stato, l'evolversi della forma².

Come nel caso di altre comunità, l'istituzione del ghetto a Rovigo è preceduta da un fenomeno insediativo delle prime famiglie ebraiche, non regolamentato nel tessuto urbano.

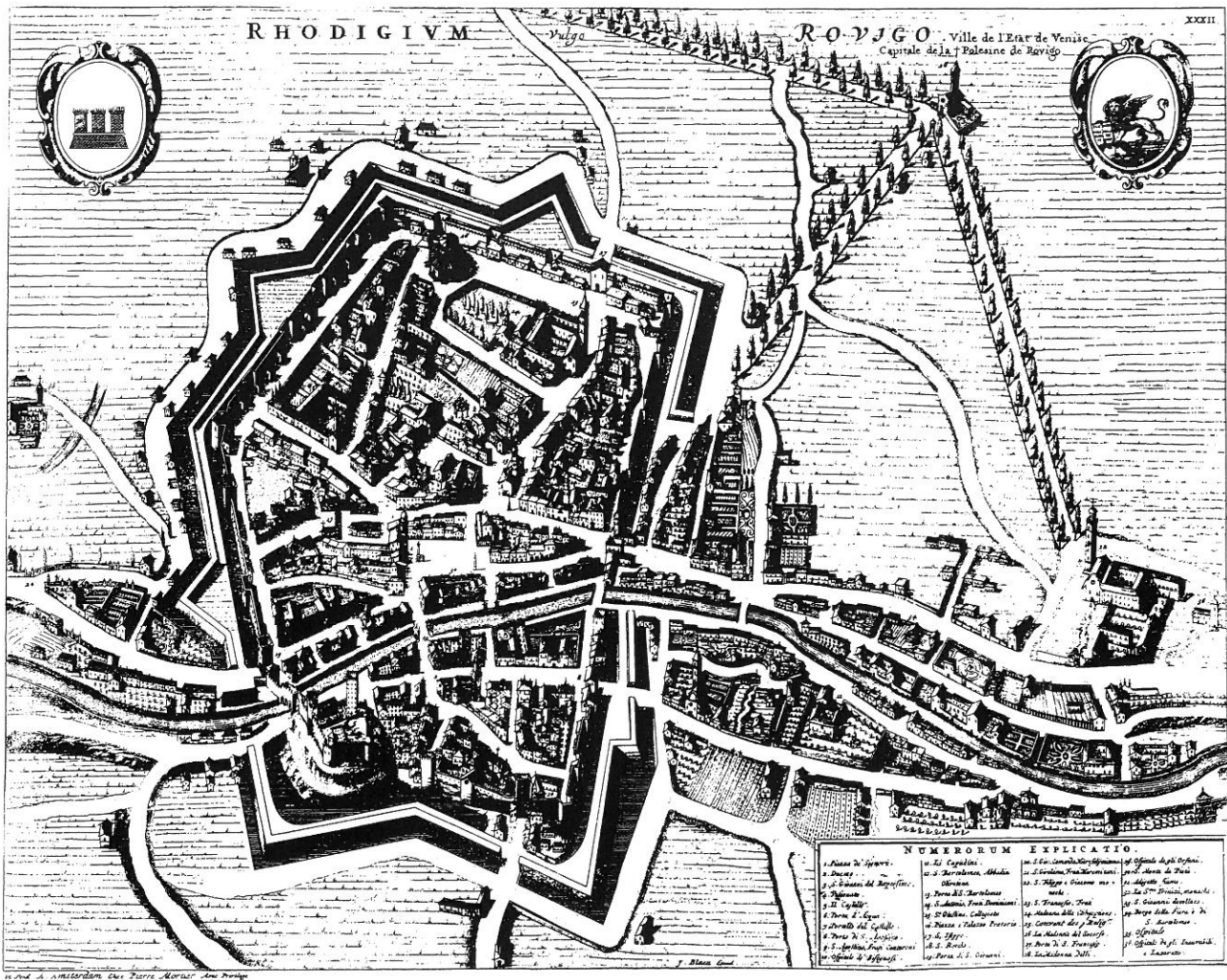
Le condotte dei banchi di prestito costituivano sostanzialmente la ragione dell'originale insediamento attorno cui si sviluppava poi la comunità.

E' del 1391 il primo affidamento della condotta di un banco in locazione da parte della comunità di Rovigo ad un ebreo, secondo quanto riportano alcuni studiosi di storia locale³.

L'insediamento delle famiglie nel tessuto urbano della città si presenta con i caratteri apparenti della casualità, dato che, come vedremo nel caso della localizzazione del ghetto, un primo fenomeno di concentrazione si verifica nei pressi della porta S.Bartolomeo, dove poi sorgerà il ghetto stesso.

Risulta infatti da alcuni documenti⁴, che dal 1562 l'ebreo Mandolin Consiglio possedeva una casa facta di creda dentro la porta di San Bartolomeo. La localizzazione di questa ed altre proprietà sembrano determinare la posizione del ghetto, in un periodo a cavallo tra il XVI° e il XVII° secolo.

Si assiste, come nel caso di altre comunità, ad un fenomeno di netta differenziazione tra il caso veneziano e le altre province⁵: a Venezia, infatti, gli ebrei

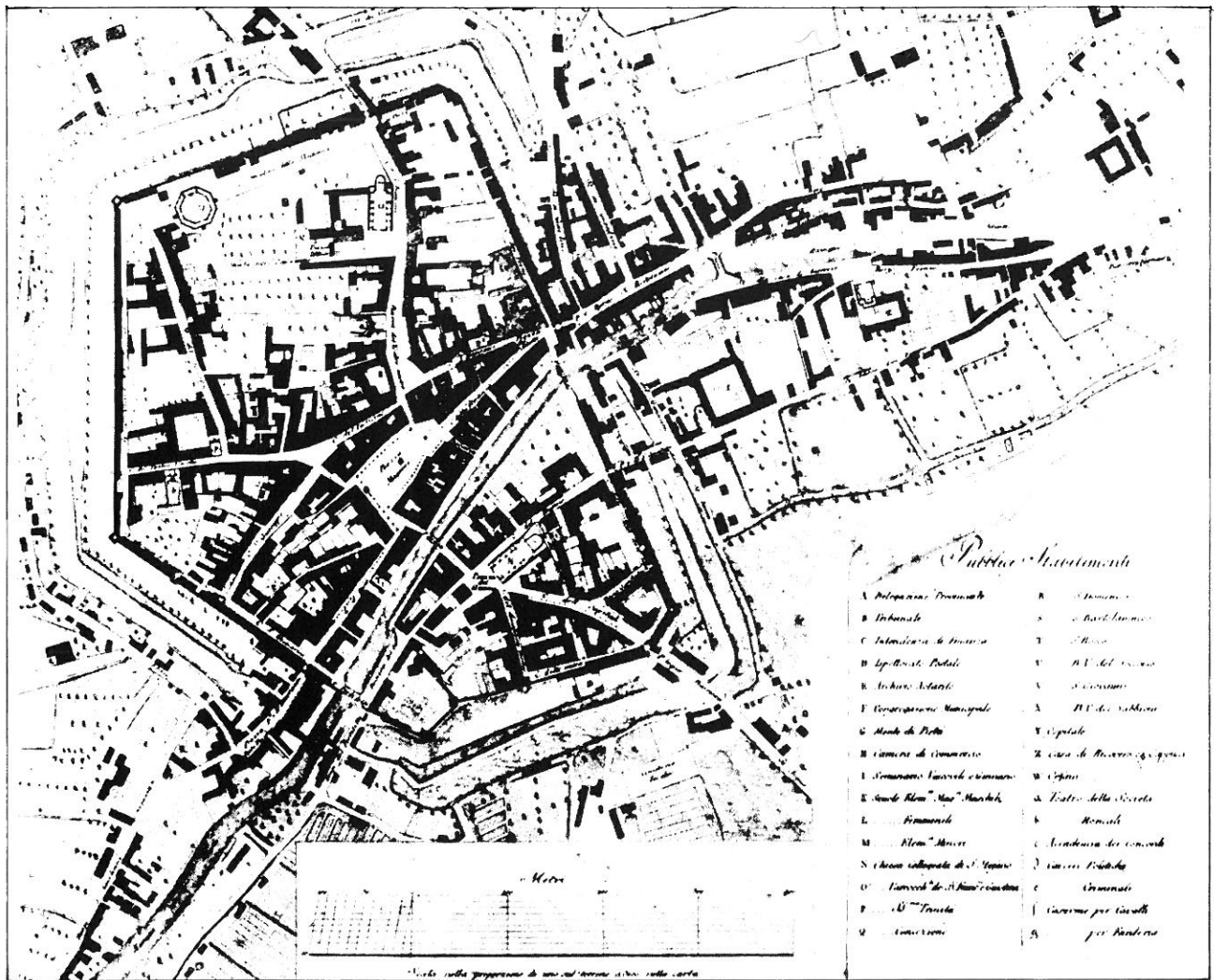


Pierre Mortier,
Veduta di Rovigo, 1670.

dal 1516 dimoravano nel ghetto, che costituiva un modello di trattamento delle comunità nelle altre province. A Rovigo, nello stesso periodo, gli ebrei potevano scegliere liberamente la zona, all'interno della città, in cui risiedere. Sembra comunque che, anche sussistendo tale libertà di insediamento, si verificò a Rovigo un fenomeno di concentrazione della popolazione ebraica in un punto particolare della città, che poi, nel corso del tempo, assume sempre più il ruolo di catalizzatore insediativo per quei ceti meno abbienti che si trasferiscono dalle campagne in città.

Nello stesso periodo viene a formarsi a Rovigo una cerchia sociale mercantile costituita dagli ebrei e dalla famiglia dei Roncalli: i mercanti, secondo alcuni studiosi, sembrano costituire il nerbo della struttura sociale dell'eresia nel Cinquecento, insieme ad altre categorie, come gli accademici, i maestri, gli artigiani⁶.

Il territorio su cui gravita la città, caratterizzato dagli influssi delle terre limitrofe⁷, rende il tessuto sociale della città stessa aperto alla modificazione: *necessità economiche contingenti rendono Rovigo alquanto liberale verso gli ebrei, aperta ai continui influssi padovani e ferraresi, collegata ad una rete assai ampia di città per quanto riguarda i rapporti mercantili, non disposta ad escludere dal contesto cittadino persone colte o professionalmente capaci, anche se appartenenti alla comunità ebraica. Nessuna "crociata" contro le minoranze urbane poteva diffondersi tra gli intellettuali.*⁸



Possiamo dire anzi, che attraverso la lente costituita dal fenomeno insediativo degli ebrei nella città è possibile comprendere l'estensione, le dimensioni, il ruolo del territorio della città, inteso quale entità, non distinta dunque in due antinomie, *città e territorio*.⁹

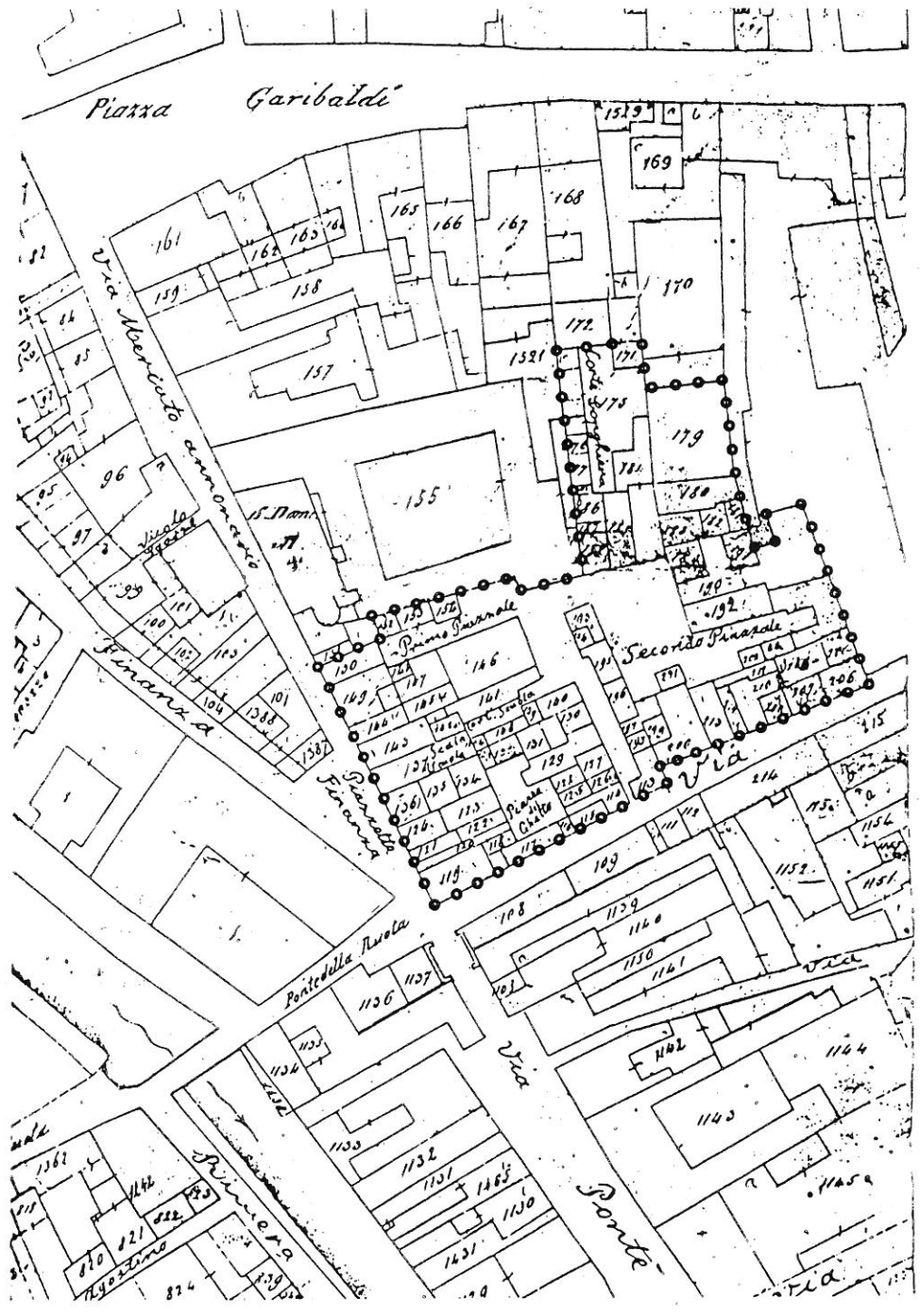
Pianta del centro storico, 1828.

Il Consiglio della città delibera con una *Parte* del 4 novembre 1612 l'istituzione del ghetto¹⁰. La fase di individuazione della zona di insediamento del ghetto nella città, come visto precedentemente, assume connotati particolari: essa si protrae per cinque anni, fino al 1617.

L'istituzione del ghetto interessa dunque un'area a sud della città, interna e a ridosso della cinta muraria, nei pressi di una delle porte urbane principali, porta di San Bartolomeo, ove già in precedenza si erano insediate alcune famiglie ebrae¹¹.

I proprietari degli edifici situati in quest'area risultano essere cristiani e di varie famiglie influenti.

Le famiglie dei banchieri ebrei Salomon e Consiglio¹² ottengono di rimanere nelle loro case di proprietà e di essere esentati dal concorrere alle spese dell'Università israelitica per la locazione degli stabili da assegnare. Le loro case, di fronte all'attuale Intendenza di Finanza, nel lato sud-ovest di piazzetta Finanza, che prima costituivano il Palazzo della nobile famiglia Redetti, vengono dotate di ingresso proprio e costituiscono il primo nucleo del ghetto.



Il manufatto:
Catasto austriaco, 1842.

L'ingresso nel ghetto, nel 1617, interessa 17 famiglie, oltre alle due dei banchieri prima accennate.

I documenti grafici in grado di descrivere la consistenza dell'agglomerato urbano risultano di difficile lettura fino al 1775, anno in cui viene redatto l'estimo veneto.

Fino a quel momento, le descrizioni del ghetto possono affidarsi solamente a documenti cartografici come la veduta della città redatta da Mortier nel 1670¹³, o ad esempio, a documenti recentemente ritrovati da una studiosa di storia locale¹⁴, i quali non permettono comunque di rilevare la dimensione dell'insediamento, il rapporto misurabile che tale insediamento sosteneva con la città.

Non resta quindi che ricostruire con la parola ciò che il ghetto poteva essere nel primo periodo della sua formazione, attraverso le prescrizioni all'atto della sua istituzione e le descrizioni succedutesi nel tempo.

L'area del ghetto doveva essere perimetrata da un muro a due teste di almeno nove piedi di altezza; l'accesso al quartiere doveva essere assicurato attraverso alcuni portoni, uno dei quali destinato al transito dei carri; tra gli edifici doveva essere prevista una piazzetta con il relativo pozzo.

Tramite il processo di aggregazione delle diverse unità edilizie si perviene ad una organizzazione articolata tramite due cortili o piazzali interni, suddivisi da una stretta fascia edificata. A questi cortili interni si accedeva tramite due passaggi coperti rivolti verso il fronte attestato su piazzetta Finanza, nella quale confluivano i principali percorsi verso porta di San Bartolomeo. Uno dei due passaggi era segnato dalla porta del ghetto, in pietra d'Istria, eretta all'atto dell'istituzione del ghetto stesso, porta del recinto con i cancelli che si chiudevano la sera. Da tale passaggio coperto si accedeva alla scala che conduceva alla sinagoga, e successivamente al cortile della Scuola. Il secondo dei due passaggi conduceva, fiancheggiando l'attuale mercato coperto, al primo cortile.

Un altro accesso era costituito da un vicolo aperto verso la strada lungo le mura urbane, denominato in seguito Via dei morti, forse indicante il percorso dei cortei funebri dal ghetto lungo le mura urbane verso il cimitero più antico in via Mure Soccorso, alle spalle del tempio detto la Rotonda.

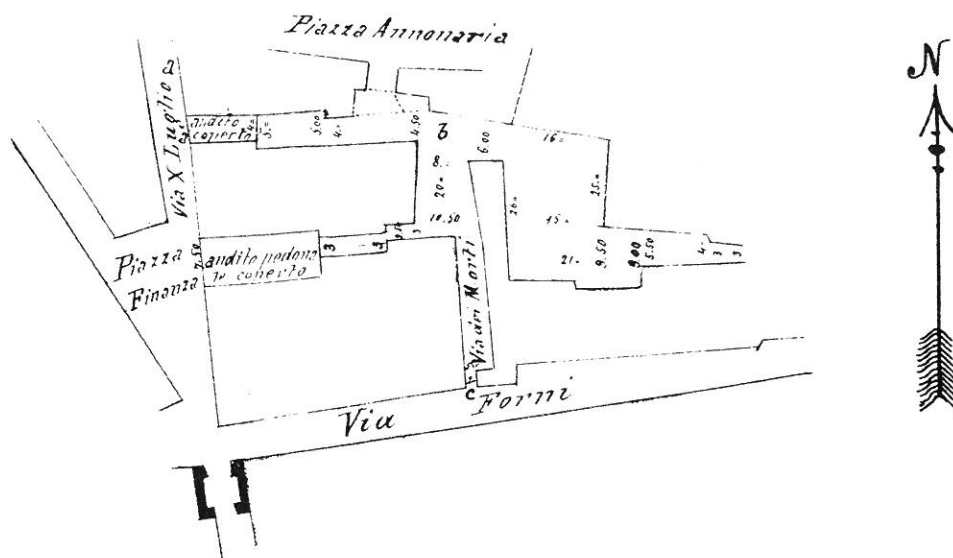
Un altro cortile, denominato Piazza del ghetto, era situato tra il cortile della Scuola e la Via dei morti.

La sinagoga, di rito askenazita (tedesco), potrebbe essere stata edificata al di sopra di tali edifici in un momento successivo oppure, come sostengono alcuni, potrebbe essere sorta all'interno di una casa già esistente.

La seconda di tali ipotesi ci sembra essere la meno convincente, dato che un volume così rilevante, al di sopra di edifici che sembrano già, privi di tale volume, sopravanzare i manufatti contermini, sembra poter essere giustificato solamente da ragioni rituali.

Si aggiunga a ciò, che con la risoluzione del Consiglio cittadino del marzo 1629 si ordina il trasferimento della Sinagoga che sorgeva vicino alla chiesa di S. Antonio Abate, lungo una delle vie che conducono al ghetto, all'interno del recinto del ghetto stesso.

La Sinagoga, in seguito, fu ampliata nel 1858¹⁵.



Il manufatto:
rilievo comunale, 1904.

La Fiera di ottobre, istituita nel 1482, diventa uno scarto nella logica segregativa istituita tramite il ghetto.

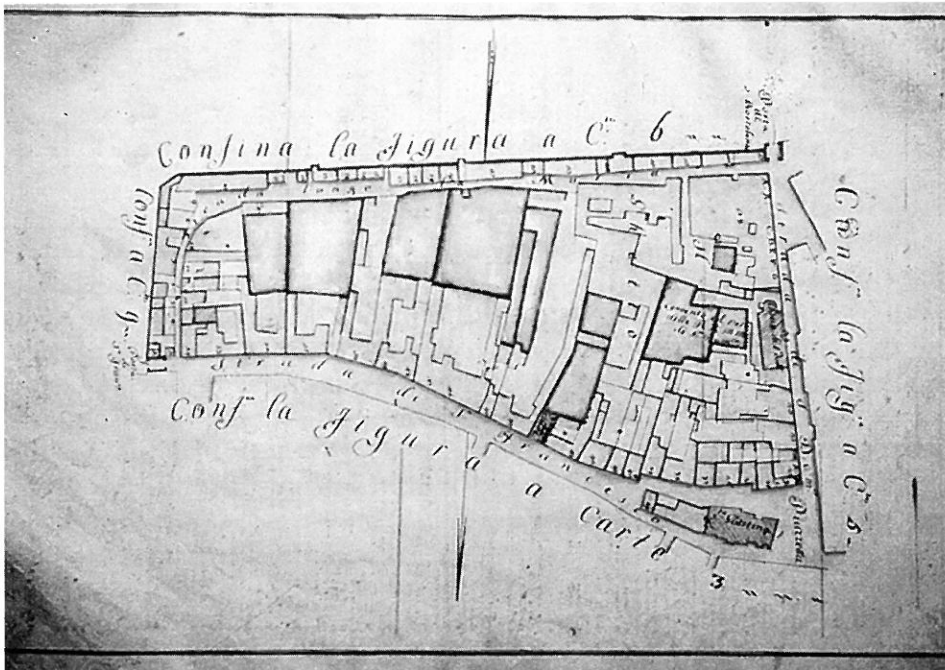
Durante il periodo della fiera vige infatti il permesso, anche per gli ebrei, di tenere botteghe nella pubblica piazza, botteghe non solo di merce usata, ma di generi molteplici, in considerazione del fatto che il ghetto è situato in ristretti confini.¹⁶

Inoltre, la possibilità di avvalersi di servitù cristiana per le famiglie ebee indica, unitamente ad altri fenomeni, che si evolve gradatamente un processo di progressiva integrazione tra le diverse comunità, anche in ragione delle particolari condizioni del territorio della città, accennate in precedenza, e delle dimensioni della città stessa.

Bisogna inoltre considerare che la comunità di Rovigo è interessata nel periodo della istituzione del ghetto e nei successivi, da un processo di immigrazione di famiglie ebee dai territori contermini, e in particolare da Ferrara, ...dove la fine del dominio estense e la devoluzione della città allo Stato della Chiesa, indusse numerosi appartenenti alla locale e già prospera Comunità israelitica a ricercare stanza altrove.¹⁷

In ragione del fenomeno di progressiva integrazione tra le comunità, sembra affacciarsi dunque una tesi di fondo, non limitata alla sola comunità di Rovigo, tesi caratterizzata da una metafora del ghetto tramite la quale esso appare più aperto di quanto normalmente si considera rispetto alle altre culture, tramite la quale il ghetto si riduce a *formula attenuata di separazione*.¹⁸

Crediamo anzi sia possibile dire con senso forse più ampio: sembra che tutta la logica della segregazione sia permeata dall'intento di creare dei varchi, delle zone di mescolanza tra i differenti soggetti: da qui nasce l'ipotesi che il segregare viva per integrare ciò che è diviso, per rendere accettabile, nel tempo, l'integrazione, rendendo quest'ultima un processo. Senza partico-



L'isolato: Estimo, 1775.

lari accezioni volontarie, tale logica della segregazione non sembra legata a rapporti di finalità, quanto di analogia¹⁹.

La nozione del vivere separati, nell'organizzazione degli spazi specifici per le varie nazioni nelle città mercantili, nel caso veneziano ad esempio, non sembra così lontano dalla organizzazione per parti delle città che mercantili non sono, ma che mantengono col loro territorio un rapporto fitto di interscambio di genti e prodotti.

Prenderemo ora brevemente in esame un episodio dell'urbanistica degli anni venti di questo secolo, periodo storico caratterizzato da generali fenomeni di diradamento edilizio nei centri storici italiani.

Questo caso è già stato oggetto di un nostro precedente studio²⁰ e ciò che quindi tenteremo di descrivere saranno solamente taluni passaggi della vicenda che riteniamo di particolare interesse, al fine di illuminare la scena della forma urbana.

Tentando di riassumere tale episodio, protrattosi dal 1924 al 1935, viene rilevata, da più parti e con differenti finalità, l'opportunità di demolire il complesso urbano del ghetto, al fine di dar luogo a spazi ed attrezzature di cui si rileva l'assenza nel tessuto urbano della città.

Si crea così un dialogo a più voci nel quale agiscono le forze del cambiamento, che coagulano l'interesse comune con il mero interesse di mercato, e nel quale si intersecano diversi saperi, che con differenti modalità convergono nel cambiamento.

La voce della memoria, la quale tenta di procrastinare il cambiamento, di opporvisi, rimane inascoltata.

Le diverse voci che si alternano nel corso della vicenda, gli ingegneri delle commissioni tecniche di indagine, i tecnici della commissione di igiene, i prefetti e gli amministratori locali, i dirigenti di istituti bancari di livello locale

e nazionale, sembrano caratterizzate da un cambiamento del discorso nei confronti del destino del ghetto, del ruolo di tale spazio urbano all'interno della città.

Un cambiamento del discorso agito nel corso di pochi anni, se si considera che ancora nei primi anni del secolo è presente una generale volontà di recupero ed integrazione del ghetto al tessuto urbano della città²¹.

Tenteremo di condurre una sorta di analisi comparata di parti del discorso relativo al ghetto fino alla sua demolizione, a partire dalla prima relazione sulle condizioni statiche del ghetto, del 15 luglio 1924²²: 1) *Le condizioni generali dei fabbricati esaminati dai sottoscritti, non sono tali da consigliare lo sgombero dei locali, nè da adottare immediati provvedimenti nell'interesse della pubblica incolumità. 2) E' necessario però che sia esercitata una diligente e continua osservazione ... coll'applicazione di numerose spie in corrispondenza alle lesioni che maggiormente preoccupano ... 3) Intanto però l'Amministrazione Comunale esperisca pratiche coi singoli proprietari per indurli a dare esecuzione ai lavori di straordinaria e ordinaria manutenzione dei fabbricati, manutenzione da parecchio tempo totalmente omessa.*

Nella seconda relazione, della stessa commissione, sulle condizioni statiche, dell'11 agosto 1924, muta l'accento relativo alle condizioni del fabbricato: *... non si può escludere che anche in altri punti si possano verificare cedimenti e tenuto conto dello stato rovinoso e preoccupante delle strutture, potrebbe darsi che si arrivasse anche in breve tempo, all'immediato pericolo di crollo. ... Per le ragioni suesposte i sottoscritti consigliano l'amministrazione a diffidare i proprietari a far sgomberare, per il momento gli alloggi prospicienti la via Forri²³.*

A partire da questo momento nasce un certo interesse suscitato negli Istituti bancari, prima locali e poi nazionali, dalle condizioni del fabbricato e, segnatamente, dalle prospettive di acquisizione dell'area sulla quale insisteva il manufatto. Sembra, in tal caso, emergere con chiarezza un fenomeno di intersezione e interazione di poteri e competenze a livello locale, destinato a segnare profondamente l'intero iter della demolizione del ghetto in esame²⁴.

Viene nominata quindi una nuova commissione tecnica da parte del Comune e dell'Istituto bancario in questione: la relazione di massima sulle condizioni del manufatto viene ultimata da tale commissione il 6 aprile 1926: in essa viene prospettata una «conveniente e radicale trasformazione», destinata ad inficiare le residue proposte di « sistemazione » e recupero del fabbricato: « ... Le condizioni suesposte sono tali da non consentire alcuna sistemazione mediante riparazioni, perchè gran parte delle cause che rendono quei fabbricati quasi inabitabili non possono essere rimosse con restauri, sia pure radicali. ... »²⁵.

Il prefetto della città incarica in seguito l'ing. capo del Genio Civile, Rizzoli, di redigere una relazione sulle condizioni del ghetto, che viene ultimata il 20 novembre 1927. In essa si prospetta l'opportunità della demolizione, per permettere di dare luogo a spazi ed attrezzature ancora assenti nel tessuto urbano, quali il mercato coperto. L'assenza di tali attrezzature sussiste nonostante l'opera svoltasi nel corso dell'Ottocento, durante la dominazione austriaca, che aveva il fine di caratterizzare per punti il contesto urbano tramite opere di interesse collettivo²⁶.

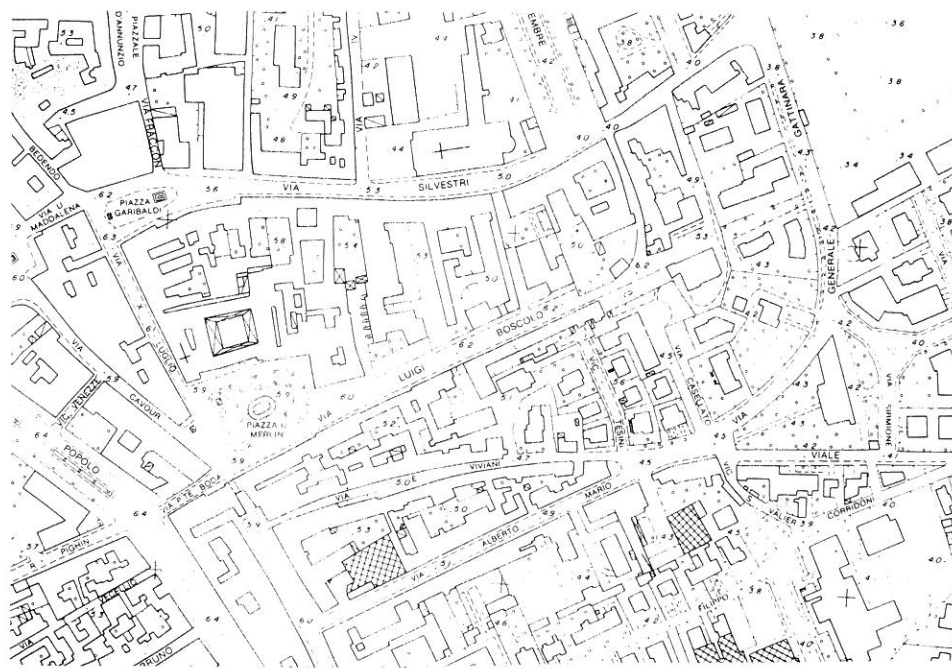
L'8 luglio 1928 una lettera dell'ing. Umberto Luzzati, presidente dell'Università israelitica, costituisce l'altra voce del dialogo apertosi dal 1924: ... non potevo riconoscere la necessità ed urgenza di abbattimento dell'ala di fabbricato ..., di cui buona parte non fu mai puntellata, ed anche l'angolo a cui furono applicati i puntelli poteva e può essere collegato interamente con tiranti di ferro.²⁷

La relazione igienico-sanitaria sul fabbricato da parte dell'Ufficiale sanitario e del medico provinciale, del 7 dicembre dello stesso anno 1928, costituisce la voce più esaurientemente descrittiva delle condizioni fisiche e d'uso degli spazi: ... Quasi tutte le abitazioni da noi visitate, e che ci fu possibile visitare (...) contravvengono alle condizioni minime di abitabilità prescritte dalla legge, per deficienza di aria e di luce, non solo in rapporto alla piccolezza delle finestre o scarso numero di esse, ma anche per la poca altezza dei singoli ambienti e deficiente cubatura globale riferite al numero delle persone che le abitano. La maggior parte di esse abitazioni sono prive di cucina e perciò di focolare, ed un fornello mobile a carbone collocato nella camera stessa da letto costituisce la cucina, con quale impoverimento di ossigeno ed intossicamento dell'aria è facile immaginare, messe in rapporto alle abitudini individuali ed alla qualità dei cibi usati.

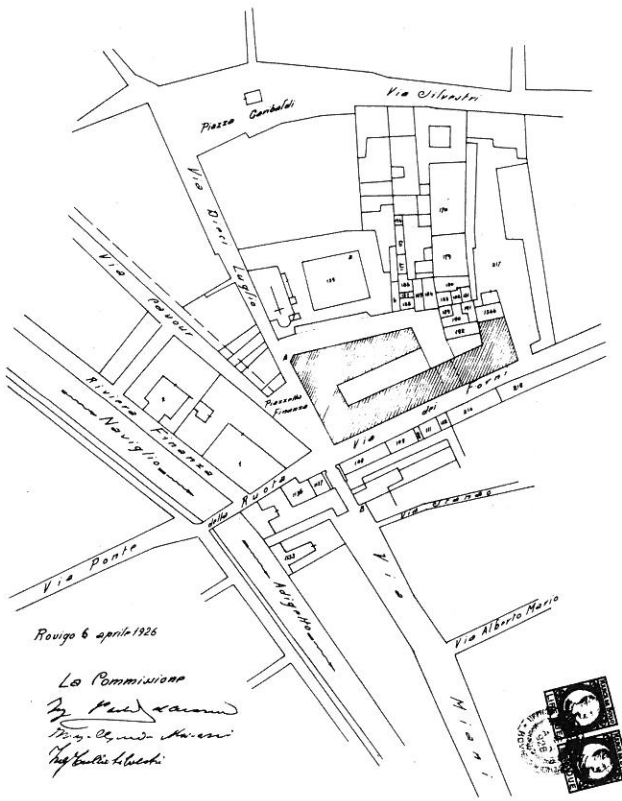
Alle abitazioni si accede a mezzo di sudice scale e ballatoi in legno fracido. I vani delle scale e i ballatoi sono angusti, ristretti con mura di colore indefinibile. Ai mali che il caotico, ed il patologico urbanesimo ha creato urge il riparo, e nulla può meglio rispondere a tal fine che l'abbattimento di agglomerati urbani antigienici e la creazione di spazi aperti ridonati al libero e proficuo gioco dell'aria e del sole²⁸.

A partire dal 1930, la Banca d'Italia si dimostra interessata all'acquisto dell'area ricavata dalla demolizione, che nel frattempo si era svolta per fasi dal 1928 al 1930, al fine di erigere la nuova sede della filiale cittadina.

Un provvedimento podestarile in data 28 novembre 1930, emesso in seguito

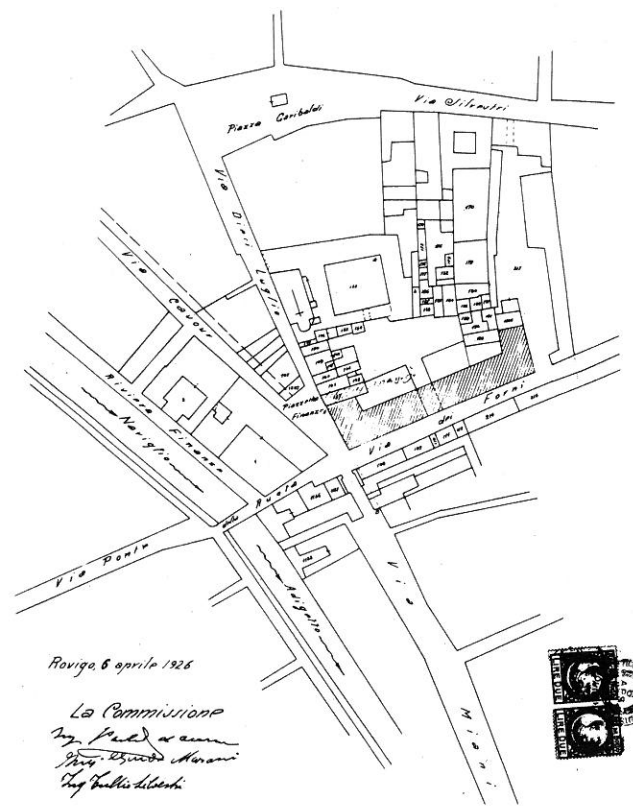


L'isolato:
aerofotogrammetrico, 1983.



Prima proposta della seconda commissione tecnica, 1926.

Seconda proposta della seconda commissione tecnica, 1926.



all'interessamento dell'istituto bancario, indica le ragioni a favore della localizzazione di un grande edificio pubblico nel tessuto della città: *le altre soluzioni potevano consistere, o nell'adattare la Piazza a pubblico giardino, e in questo caso si farebbe una cosa non necessaria, inutile e, dati i tempi, indubbiamente lussuosa [si tratta della soluzione adottata di lì a poco; n.d.A.], o destinare l'opera a costruzione di negozi e di alloggi privati e in questo caso, se pur alcune porzioni potevano essere cedute a prezzi unitari superiori alle lire 10 al mq. (questo sarebbe potuto avvenire soltanto per la zona marginale cioè confinante con la pubblica via e non per la zona interna) una buona parte dell'area avrebbe dovuto rimanere invenduta per essere destinata a pubblica Piazza²⁹.*

Il 3 dicembre dello stesso anno, viene stilato a cura dell'Amministrazione comunale, un preliminare di compravendita fra il Comune e la Banca d'Italia³⁰, nel quale si prefigura, si norma la forma dell'intervento: in particolare, si stabilisce l'obbligo, da parte dell'Istituto bancario, di retrocedere il fabbricato da costruirsi rispetto alla sede stradale, riducendo quindi la superficie effettivamente edificabile da mq. 3750 a mq. 2200. Nel contempo, il Comune rinuncia all'obbligo di costruire un porticato al piano terra e l'angolo smussato all'incontro tra via Forni e piazzetta Finanza. Con una lettera infine, del 25 settembre 1930, la vicenda si chiude: il pode-

stà, appena entrato in carica, esprime l'opportunità di destinare l'area dell'ex-Ghetto a pubblico giardino, disimpegnando quindi l'Istituto bancario dall'acquisto³¹.

Le proposte di sistemazione urbana formulate dalla seconda commissione di indagine³² indicano con chiarezza il senso del cambiamento che si intende porre in atto nel 1926.

Alla relazione vengono infatti allegate le planimetrie delle due proposte di intervento, unitamente ad un computo della cubatura da demolire e delle spese di esproprio.

Si tratta, in totale, di un'opera di demolizione di 24.953 mc. di fabbricato occupato, nel 1926, da complessive 199 persone³³. Il suolo pubblico, interessato dall'intervento, è composto dalla superficie scoperta, mq. 971, e dagli anditi pubblici coperti, mq 49, per un totale di mq. 1020³⁴.

A che tipo di spazio urbano aveva dato luogo, nel tempo, la formazione e lo sviluppo del ghetto? Se si guarda al rapporto tra spazi aperti pubblici, piazze, è possibile notare che il ghetto costituiva il bordo di uno di tali spazi, il quale entrava in relazione con gli altri per le dimensioni proprio di tale bordo.

Le dimensioni legavano tali spazi in uno schema diffuso nel tessuto urbano: la relazione in questione è tra piazzetta Finanza, ove insisteva il bordo urbano del ghetto, e l'attuale piazza Garibaldi, ove si attestava la chiesa di S. Giustina.

Tali manufatti, ghetto e chiesa, davano luogo a spazi aperti di dimensioni notevolmente ridotte che si legavano tra loro in una fitta trama di relazioni. In questa trama di relazioni agita da spazi urbani, il ghetto costituiva uno dei poli di riferimento, in ragione del rapporto volumetrico tra pieni – il manufatto – e vuoti – lo spazio aperto, le piazze.

Nella fattispecie, il ghetto costituiva un pieno sorto per stratificazione di elementi, di unità edilizie di dimensioni ridotte o tutt'al più medie, per lo più eterogenee tra loro.

Nel contempo, all'interno di una dimensione complessiva che risaltava con forza in rapporto all'edilizia più minuta che caratterizzava il tessuto urbano nella trama degli spazi aperti, vigeva un apprezzabile grado di permeabilità dei percorsi, segnato da passaggi coperti e scoperti che attraversavano il manufatto, da spazi di relazione come piazzali e cortili interni. A ciò si aggiungeva la complessità del percorso, sia in senso orizzontale che verticale, caratterizzato dai percorsi in quota dei ballatoi, dalle rampe esterne delle scale all'interno dei cortili.

A tale pieno, che si rapportava con forza per le proprie dimensioni ai vuoti contermini nel tessuto urbano, corrispondeva dunque una forma che di tale massa, di tali volumi conservava solo memoria nei propri bordi, nei propri limiti.

Inoltre, tale rapporto dimensionale risultava accentuato in ragione delle contenute dimensioni dello spazio aperto. Vi era quindi una sorta di accentuazione inversa del peso dei volumi, tra pieni e vuoti, che, seppur condotta probabilmente in modo involontario, dava luogo ad una sequenza di luoghi urbani.

Le proposte della seconda commissione di indagine, nel 1926, delineano una

totale negazione del tessuto sviluppatosi per stratificazione, per affermare invece, con modalità diverse, l'opportunità di elementi nodali compatti che alterano irrimediabilmente quella accentuazione inversa di pieni e vuoti a cui prima si accennava. In entrambe le proposte infatti gli spazi esterni risultano dilatati in ragione del generale arretramento dei fronti condotte ai bordi del manufatto di cui si propone la realizzazione. In particolare la piazzetta Finanza ha un imbocco notevolmente più largo verso la porta urbana e la via lungo la cinta muraria assume contorni regolari.

Il ghetto dà luogo ad un fenomeno segnato dalla permanenza del fatto urbano che accoglie nel tempo il mutare della forma, nella logica del tessuto cresciuto per stratificazione: di fronte al mutare delle condizioni d'uso, il mutare della forma appare impercettibile, celato com'è dalla stratificazione che in sé ogni cambiamento sembra accogliere.

Il ghetto, nel tempo, nasce da un agglomerato di manufatti ad uso prevalentemente residenziale di cristiani e persone abbienti, per poi trasformarsi gradualmente per accogliere le famiglie ebraiche ed aprirsi ad un uso misto tramite le botteghe ai piani terra.

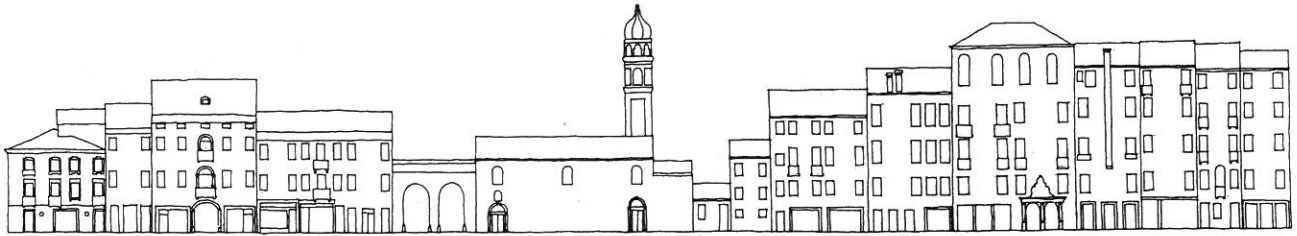
In seguito, man mano che le famiglie ebraiche cominciano a diminuire il ghetto accoglie quei ceti meno abbienti provenienti dalle campagne che intendono stabilirsi nella città, diventa, nuovamente, una sorta di contenitore per la popolazione in trasferimento, quasi fosse una sorta di soglia attraverso la quale certe fasce sociali debbono passare per poter stabilirsi nella città³⁵. Il tempo lento del processo di cambiamento di proprietà è testimoniato anche nell'ultimo periodo, prossimo alla demolizione del manufatto: è stato possibile infatti rilevare una prevalenza nei passaggi di proprietà degli immobili siti nel ghetto, da proprietari israeliti a proprietari cristiani, fin dal 1917, a conferma del lento processo di trasferimento di proprietà e di acquisizione degli immobili da parte dell'Amministrazione comunale, apertosi a partire dal 1904 fino alla cessione definitiva degli immobili dell'Università israelitica nel 1929³⁶.

Ciò che appare più significativo è il particolare carattere della forma urbana, che accoglie in sé, nel proprio linguaggio, inconsapevolmente, il cambiamento d'uso, mantenendo quel carattere di diversità nei confronti del tessuto circostante, e offrendo a tale diversità, nel tempo, nuove ragioni di esistenza. Immaginando una possibile archeologia dei luoghi, immaginiamo di ricercare le tracce di una presenza, di uno stato diverso dall'attuale.

La porta del ghetto ritrovata, ora posta a simulare un altro ingresso, non più porta del recinto dei confinati all'interno della comunità cittadina, mantiene i cancelli che si chiudono la sera, conserva la ragione dell'uso piegandola a nuove condizioni, il mercato giornaliero, la piazzetta annonaria.

Tale luogo sembra anzi testimoniare di un altro fenomeno, legato alla permanenza del segno a corte del convento di S. Antonio Abate nel cortile del mercato stesso.

La permanenza di taluni luoghi si legge attraverso la filigrana della permanenza di talune forme che rimangono come invarianti nel tessuto urbano, che costituiscono anzi il nucleo di successivi sviluppi e trasformazioni. In una determinata fase del processo di sgombero e demolizione del ghetto, si prospettò infatti, come abbiamo accennato, l'ipotesi di utilizzare a mer-



Il fronte urbano, ricostruzione lungo l'attuale via X Luglio.

cato coperto l'area risultante dalla demolizione del manufatto, estendendo quindi l'area del mercato stesso e facendola diventare un polo di notevoli dimensioni all'interno della città³⁷.

Oltre a tali deboli tracce, rimane quasi nulla a tutt'oggi della "cittadella misteriosa", della "più grande costruzione di Rovigo" all'interno delle mura urbane³⁸.

Ciò che rimane è sostanzialmente un vuoto urbano, uno spazio irrisolto, un vuoto problematico all'interno della città.

Un luogo dove le tracce e l'assenza sussistono, dove sembra possibile immaginare una archeologia che sia in grado di ricomporre, inventando nuove tracce, la memoria degli spazi, degli usi che costituivano il luogo. Inventando, nel contempo, nuovi spazi e nuovi usi per abitare il luogo.

Di luoghi a questo analoghi è possibile ritrovarne nel tessuto delle città: sorta di spazi interstiziali nel tessuto, buchi di memoria collettiva. Anche questi costituiscono le città, con le loro omissioni e le loro tracce³⁹.

Sembrano anzi, più di altri in cui si dichiara manifestamente la memoria, costituire il senso della città stessa: di fronte a questi spazi interstiziali, sembra di indossare le vesti del viandante che, al ritorno da un lungo viaggio, non può riconoscere il luogo⁴⁰.

Questo sembra suggerire il senso di spaesamento causato dall'immagine del vuoto nei confronti dello spazio urbano delimitato dal bordo edificato del ghetto, senso che è forse possibile ritrovare, con diverso accento, nelle parole di Gino Piva, che lo ricorda come *la più grande costruzione di Rovigo, nel cuore della città, ..., uno dei più caratteristici – se non il più di tutti – ghetti d'Italia, un plurimo edificio a plurimi piani, fortezza, sinagoga, bottega, dimora, mercato, accentramento, vedetta rosso-grigia, formidabile addossamento di pietre, calce, mattoni, cittadella misteriosa con cortiletti, viuzze, cantonate tenebrose, e ancora i cancelli nelle antiche porte marmoree che un tempo le chiudevano al finir del giorno.*⁴¹

¹ Gli studiosi di storia locale occupatisi di tale tema sono: Cappellini, Antonio, *Memorie polesane dal maggio 1797 al maggio 1914*, Adria, 1949, p. 161-166; Cappellini, Antonio, *Rovigo nella storia e nell'arte*, Sancasciano, Fr. Stianti, 1934, pp. 204; Caniato, Luciano, *Rovigo una città inconclusa*, Treviso, Canova, p. 72-75, 89; Luzzato, Federico, "La comunità ebraica di Rovigo", in *La Rassegna mensile di Israel*, vol. VI, n.11-12 (seconda serie), marzo-aprile 1932, pp. 19; Piva, Gino, "La città tra Adige e Po", in *Giornale Ambrosiano*, 3 aprile 1932, Milano; Cessi, Benvenuto, *Gli ebrei in Rovigo e il commercio della lana*, Padova, Tip. gallina, 1904, pp. 22; Cessi, Benvenuto, *Venezia e Padova e il Polesine di Rovigo*, Città di castello, S. Lapi, 1904, pp. 170; Cessi, Roberto, *Alcuni documenti sugli ebrei nel Polesine durante i secoli XIV e XV*, Memoria, Padova, 1909; Cessi, Roberto, "L'organizzazione di mestieri e l'arte della lana nel Polesine nei secoli XIV e XV", in *Nuovo archivio Veneto* (nuova serie), tomo XVI, 1908, p. 222-261; Cessi, Roberto, "La condizione degli ebrei banchieri in Padova nei secoli XIV e XV", in *Bollettino del Museo Civico di Padova*, Anno X, fascicolo 6; Cessi, Roberto, *La prima edizione a stampa degli statuti del Polesine di Rovigo*, Atti e memorie della R. Accademia di scienze, lettere ed arti, vol. XXIII, disp. II; De Grandis, Annalisa, *Evoluzione urbanistica di Rovigo dalle origini ai giorni nostri*, Tesi di laurea discussa alla facoltà di Magistero, Padova, A.A. 1970-71, pp. 214; Negri, Rita, *Notizie per una storia degli ebrei in Rovigo dal XV al XVII secolo*, Tesi di laurea discussa alla facoltà di Lettere e Filosofia, Firenze, A.A. 1975-76, pp. 166; Tamani,



Porta S. Bartolomeo prima della distruzione del ghetto e oggi.



Giuliano, "Manoscritti e incunaboli ebraici nella biblioteca della Accademia dei Concordi di Rovigo", in *Annali dell'Istituto orientale di Napoli*, vol. 33 (nuova serie), Roma, Herder, 1973, p. 207-232; Piva, Eugenio, *Rovigo nel secolo XIX*, Biblioteca Accademia dei Concordi, Fondo Concordiana, Ms. 140, p. 11-14; Bocchi, Francesco Antonio, *Degli uomini che per dottrina ed azione illustrarono in vari tempi il Polesine di Rovigo*, Venezia, Antonelli, 1884, pp. 21; Bocchi, Francesco Antonio, *Il Polesine di Rovigo. Grande illustrazione del Lombardo-Veneto*, Sala Bolognese, Forni, 1975, pp. 260; Morpurgo, Edgardo, "Bibliografia della storia degli Ebrei nel Veneto", in *Rivista israelitica*, VII-IX, 1910-1912; Morpurgo, Edgardo, "Inchiesta sui monumenti e sui documenti del veneto interessanti la storia religiosa, civile e letteraria degli ebrei", in *Corriere israelitico di Trieste*, 1912; Schiavi, L.A. "Gli ebrei in venezia e nelle sue colonie. Appunti storici su documenti editi ed inediti", in *Nuova Antologia*, serie III, XVIII, 1983; Rigobello, Bruno, "Gli ebrei in polesine. I primi banchi di prestito", in *Rassegna degli Archivi di Stato*, XLI (1981), n. 1-2-3, Roma. Il debito verso tali studiosi è indubbiamente rilevante, avendo essi analizzato, chi di passaggio e chi in modo più esauriente, il problema.

² *La storia non permette di prevedere, di agire, di modificare gli avvenimenti. Essa non è una scienza. Resta allo stadio qualitativo, di alchimia, di astrologia. E' un semplice racconto, accompagnato da giudizi qualitativi e da una ricerca cieca delle cause. E' una scienza confusa. E' solo per un'estensione illegittima della parola 'scienza' che si può dire che ne è una.* Queneau, Raymond, *Una storia modello, "Saggi brevi" 3*, Torino, Einaudi, 1988, p.6, tr. it. di Mariolina Romano.

³ La condotta del banco in locazione era affidata a *Salomone fu Musetto di Iudea e soci*. Cfr. Rigobello, Bruno, "Gli ebrei in Polesine: i primi banchi di prestito", cit., p.77. Per quanto concerne possibili legami con la comunità di Bologna tramite qualche Musetto, cfr. Ivan Pini, Antonio, "Famiglie, insediamenti e banchi ebraici a Bologna e nel Bolognese nella seconda metà del Trecento", *Quaderni storici. Ebrei in Italia*, n.54, anno XVIII, fasc.3, dicembre 1983, pp.783-814, a cura di Sofia Boesch Gajano e Michele Luzzatti, Il Mulino, Bologna.

⁴ Negri Carugini, Rita, "La cosmologia di un ebreo del Cinquecento a Rovigo", in AAVV., *Eresie, magia, società nel Polesine tra '500 e '600*, Atti del XIII Convegno di Studi Storici, Rovigo, 21-22 novembre, Rovigo, Minelliana, 1989, pp.57-89.

⁵ Il ghetto come forma di separazione nasce a Venezia, e viene istituito, per quanto concerne i territori limitrofi, a Padova nel 1603 e a Ferrara nel 1626.

⁶ Negri Carugini, Rita, "La cosmologia di un ebreo del Cinquecento a Rovigo", cit.

⁷ Cfr. Caniato, Luciano, *Rovigo una città inconclusa*, cit.

⁸ *Ibidem*, p.61.

⁹ Cfr. il presente dibattito relativo ai fenomeni di dispersione nel territorio, legati a logiche insediative che necessitano di strumenti di analisi di natura differente da quelli consolidati, vincolati al modello della città.

¹⁰ Rovigo risulta definitivamente sotto il dominio di Venezia dal 1514.

¹¹ Cfr. nota 4.

¹² Cfr. Rigobello, Bruno, "Gli ebrei in Polesine: i primi banchi di prestito", cit., p.77.

¹³ Pierre Mortier, 1670.

¹⁴ Cfr. il profilo desunto da una rappresentazione del fronte urbano lungo una delle vie di accesso al ghetto, sulla quale si attesta la chiesa di S. Antonio Abate, presentata da Ida Maria Fuggetta nel corso della giornata di studio Rovigo dalla parte di S. Giustina, Rovigo, novembre 1992, in corso di pubblicazione.

¹⁵ Le nostre considerazioni sembrano anche suffragate da quanto emerge dalle prime relazioni tecniche sulle condizioni del manufatto nel 1924, che affronteremo più oltre: *Il fabbricato consta di parecchi piani con muri portanti di uno spessore inadeguato alla loro sopraelevazione, circostanza aggravata dalle condizioni attuali, data la vetustà, la mancata manutenzione e degli squarci rilevanti nei muri in corrispondenza al piano terra, allo scopo di sfruttarne i locali.* A.S.Ro, Fondo Amministrazione Comunale, d'ora in poi F.A.c., busta speciale n. 80, fasc. 1.

¹⁶ Boccato, Carla, "Minoranza ebraica e popolazione cristiana a Rovigo nel Seicento: il Ghetto, formula attenuata di separazione", in AAVV., *Eresie, magia, società nel Polesine tra '500 e '600*, Atti del XIII Convegno di Studi Storici, Rovigo, 21-22 novembre, Rovigo, Minelliana, 1989, pp.93-106.

¹⁷ Boccato, Carla, "Minoranza ebraica e popolazione cristiana a Rovigo nel Seicento: ...", cit., p.97. *Le cause del convergere di ebrei verso Rovigo nell'ultimo decennio del secolo XVI risiedono forse nel fatto che nel 1597, estintisi gli Estensi, Ferrara passò sotto il Governo della Chiesa... vari ebrei preferirono seguire gli antichi padroni... e a Ferrara la Comunità ebraica registrò la perdita di un quarto dei suoi membri nel giro di tre anni....* Negri Carugini, Rita, *Notizie per una storia degli Ebrei in Rovigo dal XV al XVII secolo*, cit.

¹⁸ Cfr. Boccato, Carla, "Minoranza ebraica e popolazione cristiana a Rovigo nel Seicento: ...", cit.; cfr. il libro di Ennio Concina, Ugo Camerino, Donatella Calabi, *La città degli ebrei. Il ghetto di Venezia: architettura e urbanistica*, Venezia, Albrizzi, 1991 e la relativa recensione: Zucconi, Guido, "Il ghetto prima della segregazione", *Casabella*, n.591, giugno 1992, p.22.

¹⁹ Tale rapporto tra segregazione e integrazione, è legato al concetto di *reclusione*, nel quale apertura e chiusura convivono, indagato anche nel nostro scritto "Architecture of reclusion", *Utopica*, n.4, 1990.

²⁰ Massarente, Alessandro, "La demolizione del Ghetto di Rovigo (1924-1935)", in *Studi polesani, Polesine e Fascismo*, atti del X convegno di Storia polesana, Rovigo, novembre 1984, Rovigo, Minelliana, 1985, pp.155-166.

²¹ A partire dal 1904, infatti, l'Amministrazione comunale della città iscrive le vie e le piazzole interne del Ghetto nell'elenco delle strade comunali. Fino ad allora l'Università Israelitica aveva dovuto provvedere con mezzi propri alla manutenzione ed alla pulizia delle due piazzole interne e degli anditi pedonali che conducevano alle stesse. I documenti sono tratti da: Archivio di Stato di Rovigo, A.S.Ro, Archivio Storico del Comune di Rovigo, A.S.C.R., serie Atti d'Ufficio, cat. X, Lavori pubblici, busta speciale n. 99, fasc. 3, *Iscrizione nell'elenco delle strade comunali delle vie e piazzola grande del Ghetto*.

Il documento del 18 giugno della Giunta municipale sancisce questo passaggio: *La Giunta municipale considerando che per le mutate condizioni politico-sociali, tolte definitivamente le barriere create in tempi nefasti, per isolare gli israeliti, le strade e piazzali del ghetto che uniscono quel popoloso quartiere alle vie X Luglio e Forni ed alla Piazza Annonaria, sebbene da molti anni soggette a servitù pubblica, non sono iscritte nell'elenco delle strade comunali, e quindi su di esse l'Amministrazione del Comune non può esercitare la necessaria sorveglianza, né provvedere alla manutenzione che viene insistentemente richiesta dagli abitanti del quartiere suddetto che sommano a 158 divisi in 42 famiglie; ... delibera di sottoporre all'approvazione del Consiglio Comunale la proposta di iscrizione nell'elenco delle strade del Comune delle vie e piazzali interni del Ghetto* Nell'Amministrazione locale è presente dunque, nel 1904, la volontà di un risanamento generale del Ghetto, individuato come area urbana soggetta a condizioni igieniche precarie. Ci siamo già occupati di questo episodio: cfr. Massarente, Alessandro, *L'iscrizione nell'elenco comunale, delle vie e dei piazzali del ghetto di Rovigo: condizioni igienico-sanitarie nel 1904*, in *Studi polesani, Il Polesine dalla fine dell'Ottocento alla grande guerra*, atti del IX convegno di Storia polesana, Rovigo, novembre 1983, Rovigo, Minelliana, 1984, pp.115-125.

²² Redatta a cura degli ingegneri Enrico Giovanelli, Tullio Silvestri e Guido Marani, su incarico del sindaco della città di Rovigo, Maneo. Tale relazione si trova in A.S.Ro, Fondo Amministrazione Comunale, F.A.c., busta speciale n. 80, fasc. 1.

²³ Sempre in: A.S.Ro, F.A.c., busta speciale n. 80, fasc. 1.

²⁴ ... *Il Consiglio stesso ha espresso il desiderio che la nomina dei due periti da incaricare dello studio di massima predetto, sia fatta d'accordo fra il Comune e la Cassa di Risparmio* Da una lettera indirizzata al sindaco della città dal presidente del Consiglio di Amministrazione della banca, in A.S.Ro., F.A.c., busta speciale n. 80, fasc. 2, protocollo n.8231, 13 ottobre 1924.

²⁵ ... *La Commissione ritiene potersi fare una distinzione netta tra i fabbricati compresi fra il passaggio che dalla Via Dieci Luglio dà accesso ai piazzali interni del Ghetto ed il muro di Levante della Sinagoga ed i fabbricati rimanenti deli-*

mitati da detto muro, dalla Piazza Finanza, dalla Via dei Forni, dal Cortile della Cappia e dai piazzali interni. Mentre infatti i primi fabbricati nel loro complesso presentano condizioni statiche ed igieniche sufficientemente buone e tali da consentire la conservazione, gli altri, salvo piccole parti, sono in condizioni di stabilità ed igiene che possono definirsi, senza esagerazione alcuna, veramente disastrose. ... Studio di massima e proposte per una conveniente e radicale sistemazione del Ghetto nella città di Rovigo, A.S.Ro., F.A.c., busta speciale n. 80, fasc. 2.

²⁶ Corpo reale del genio Civile, Rovigo, risposta alla nota prefettizia n. 8188, 20 novembre 1927, A.S.Ro., F.A.c., busta speciale n.80, fasc. 4. Cfr. Massarente, Alessandro, *Profilo storico-urbanistico della città di Rovigo durante il dominio austriaco*, in Studi polesani, Rovigo, Minelliana, 1980, pp.24-30.

²⁷ A.S.Ro., F.A.c., busta speciale n.81, fasc. 3, lettera 8 luglio 1928.

²⁸ A.S.Ro., F.A.c., busta speciale n.80, fasc.4, relazione 7 dicembre 1928. Il linguaggio sembra analogo a quello utilizzato in molti documenti dell'epoca relativi alle condizioni di parti di città. Cfr. Cederna, Antonio, *Mussolini urbanista. Lo sventramento di Roma negli anni del consenso*, Bari, Laterza, 1980, pp.267.

²⁹ Provvedimento podestarile, n.18374, 28 novembre 1930, A.S.Ro., F.A.c., busta speciale n.80.

³⁰ A.S.Ro., F.A.c., busta speciale n.80, preliminare di compravendita, 3 dicembre 1930.

³¹ A.S.Ro., F.A.c., b.s. 80, minuta n.12728, 25 settembre 1933; protocollo n.15482, 20 ottobre 1933, A.S.Ro., F.A.c., busta speciale n.80.

³² Cfr. nota 25.

³³ I principi costitutivi delle proposte di intervento sono i seguenti: ... 1) *conveniente allargamento della piazzetta dell'Intendenza di Finanza allo scopo di migliorarne la viabilità, nella previsione di una futura sistemazione della Porta S. Bartolomeo.*

2) *conveniente allargamento della Via dei Forni fra la piazzetta dell'Intendenza ed il passaggio della Cappia.*

3) *buona utilizzazione dell'area fabbricabile che verrebbe ad essere disponibile in seguito alla demolizione del Ghetto.*

4) *previsione dell'apertura di una strada fra Via Silvestri e la Via dei Forni nei pressi del Cortile della Cappia.*

... *la Commissione ha vista l'opportunità per una migliore soluzione del problema, di estendere le sue proposte anche ad una seconda ipotesi, cioè al caso che siano demoliti oltre ai fabbricati suindicati anche la Sinagoga ed altri fabbricati vicini fino al passaggio che dalla Via X Luglio conduce al piazzale n.1. Tale ipotesi infatti permetterebbe di allargare in misura maggiore la piazzetta Finanza, e consentirebbe inoltre una migliore utilizzazione dell'area disponibile in seguito alle demolizioni.*

³⁴ I dati sono tratti da un computo, unitamente ad un tipo o pianta rappresentante il piazzale principale del ghetto desunto dalla mappa del Catasto italiano e disegnato il 17 maggio 1904 in scala 1:1000 dall'ingegnere municipale Stievano, in: A.S.Ro., A.S.C.R., serie Atti d'Ufficio, cat. X, Lavori pubblici, busta speciale n. 99, fasc. 3, *Iscrizione nell'elenco delle strade comunali delle vie e piazzole grande del Ghetto.*

³⁵ E' possibile rilevare tale fenomeno anche attraverso un documento, dal quale si evince la presenza, nel 1924, nel fabbricato in questione di 94 abitanti, di cui solo 4 di origine manifestatamente israelita; come in altri agglomerati urbani, il ghetto era diventato, negli anni venti, la residenza più accessibile per i ceti sociali deboli provenienti dalle campagne in ragione dei fitti moderati rispetto al livello medio presente in città. A.S.Ro., F.A.c., busta speciale n.80, fasc.1, minuta n. 8195, 14 ottobre 1924. Il dato richiederebbe naturalmente vari incroci e verifiche, visto che, ad esempio, dal censimento del 1938 risulta la presenza, nella provincia di Rovigo, di 109 ebrei. Cfr. a tale proposito: De Felice, Renzo, *Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo*, Torino, Einaudi, 1972, p.10.

³⁶ Passaggi di proprietà, 11 maggio 1917, 24 aprile 1917, A.S. Ro, F.A.c., busta speciale n.79.

³⁷ ... *lamentando a Rovigo la mancanza di un mercato coperto, è opportuno mettere in evidenza che l'area considerata si presterebbe ottimamente per lo scopo dal punto di vista della centralità, dell'ubicazione, dell'estensione, ecc. e lascierebbe disponibili anche alcuni tratti che potrebbero essere utilizzati ugualmente a vantaggio pubblico.* Corpo reale del genio Civile, Rovigo, risposta alla nota prefettizia n. 8188, 20 novembre 1927, A.S.Ro., F.A.c., busta speciale n.80, fasc.4.

³⁸ Piva, Gino, "La città tra Adige e Po", cit.

³⁹ Dove vi sono tracce ed assenza, vuoto di memoria, vi è la possibilità di scrutare nel futuro. Come in numerosi altri luoghi letterari: *Era un angolo profetico. Ché, come ci sono piante di cui si racconta che possiedono la virtù di lasciar scrutare nel futuro, così ci sono luoghi che hanno questo stesso potere. Per lo più sono posti abbandonati, ma può anche essere la cima d'albero contro un muro, il vicolo cieco o il breve giardino davanti alla casa, dove persona giammai si trattiene. In luoghi come questi è come se tutto ciò che propriamente deve ancora accadere sia già un passato.* Benjamin, Walter, *Infanzia berlinese*, Torino, Einaudi, 1973, p.47.

⁴⁰ ... *il passato del viaggiatore cambia a seconda dell'itinerario compiuto, non diciamo il passato prossimo cui ogni giorno che passa aggiunge un giorno, ma il passato più remoto. Arrivando a ogni nuova città il viaggiatore ritrova un suo passato che non sapeva più d'aver: l'estraneità di ciò che non sei più o non possiedi più t'aspetta al varco nei luoghi estranei e non posseduti.* Calvino, Italo, *Le città invisibili*, Torino, Einaudi, 1972, p.34.

⁴¹ Piva, Gino, "La città tra Adige e Po", cit.

Alberto M. Racheli

Edilizia del XIX secolo nel ghetto di Roma

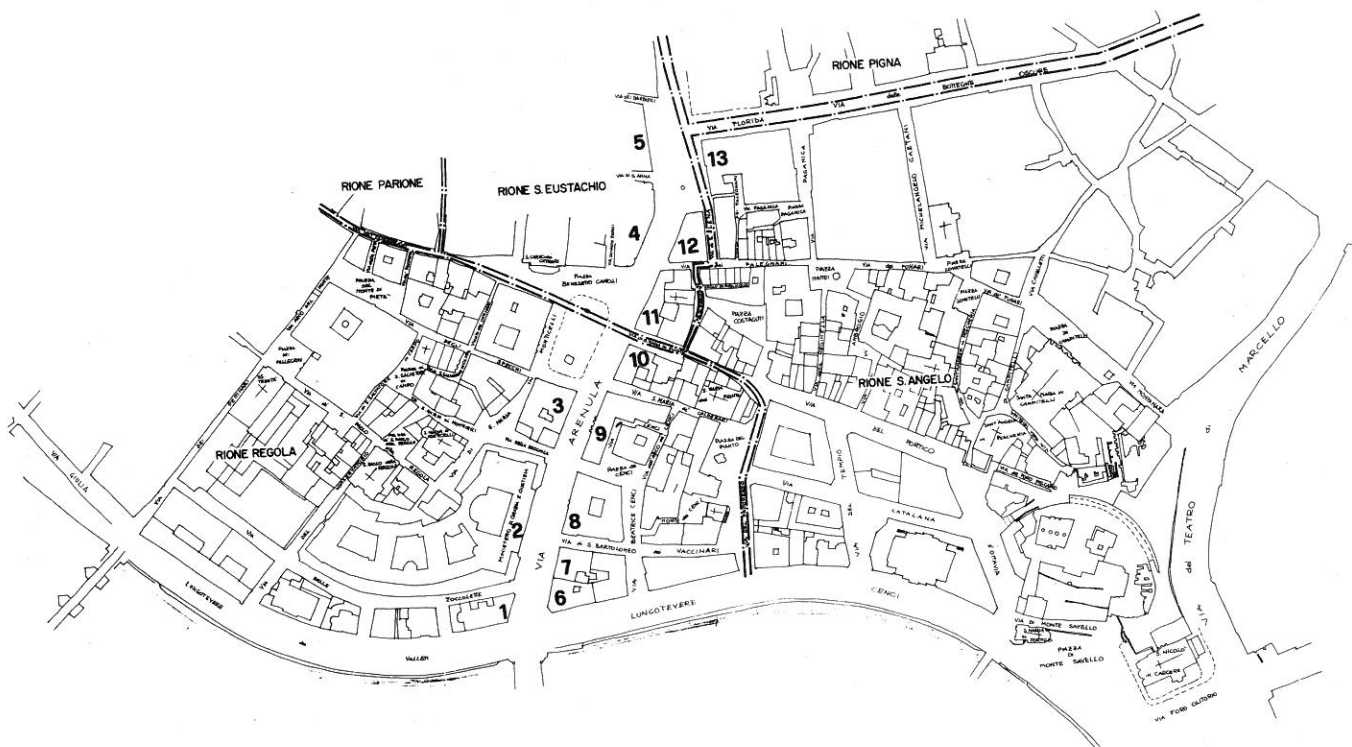
Fra il 1982 e il 1984, nel quadro delle ricerche svolte per la mostra *Roma Capitale 1870-1911 – Architettura e urbanistica*, promossa dall'amministrazione capitolina, si sono compiute indagini storico-documentarie relative alle trasformazioni urbanistiche attuate nelle principali zone del centro antico di Roma¹. Oltre a trattare della storia delle demolizioni seguite all'apertura del corso Vittorio Emanuele II, in quell'occasione vengono pure da parte di chi scrive succintamente riassunti i primi esiti di una campagna di ricognizioni archivistiche affrontata per dar conto della massiccia operazione di sventramento portata a termine nel quartiere del Ghetto fra il 1885 e la fine del secolo². Null'altro che la semplice presentazione di un lavoro in *itinere*. La copiosa messe di materiale documentario rinvenuta non consentiva infatti di fornire una esauriente panoramica di tali vicende ma solo di tratteggiare per cenni essenziali i capisaldi delle ricerche operate; senza entrare nel merito di una restituzione capillare che desse notizia, per ogni singola unità edilizia demolita o modificata, delle fasi di trasformazione pregresse e delle avvenute ricostruzioni (come si era invece fatto per l'area interessata dallo sventramento del corso Vittorio Emanuele II, il cui complesso *corpus* documentario è in seguito confluito in uno specifico volume edito dal ministero per i Beni culturali e ambientali)³.

Cosicchè le nuove acquisizioni documentarie rese note con tali ricerche riguardano principalmente il riscontro archivistico di notizie e di dati già in parte conosciuti e pubblicati in testi specialistici sull'argomento in questione, salvo il rinvenimento di materiale inedito per alcuni isolati del Ghetto preesistenti alle demolizioni. Viene in particolare messa a fuoco la peculiare definizione del piano esecutivo approvato dal presidente del Consiglio dei ministri Depretis il 18 giugno 1885 per la demolizione del Ghetto⁴ in applicazione della legge 15 gennaio dello stesso anno sul risanamento della città di Napoli (la quale legge concedeva anche ad altri comuni la facoltà di procedere alla bonifica di quartieri insalubri). Detto piano è posto in connessione con quanto in precedenza disposto dall'amministrazione capitolina mediante la stipula di una apposita convenzione con il governo relativa al concorso dello stato per le opere edilizie della capitale (1880); non mancando di sottolineare come tale convenzione, divenuta legge il 14 maggio 1881⁵, riportasse nell'elenco delle opere di particolare priorità la demolizione del Ghetto, da condurre a compimento nell'arco di un ventennio insieme ad altre iniziative di rilevante peso urbanistico per la capitale: la costruzione di due nuovi ponti; il proseguimento di via Nazionale



Montaggio dei fogli
 del Catasto Pio-Gregoriano
 relativi alla zona del Ghetto.
 Con numerazione
 progressiva sono indicati gli
 isolati per i quali sono stati
 reperiti gli atti concernenti
 le avvenute espropriazioni,
 dei quali si fornisce di
 seguito una parziale
 esemplificazione (figg. 3-22).

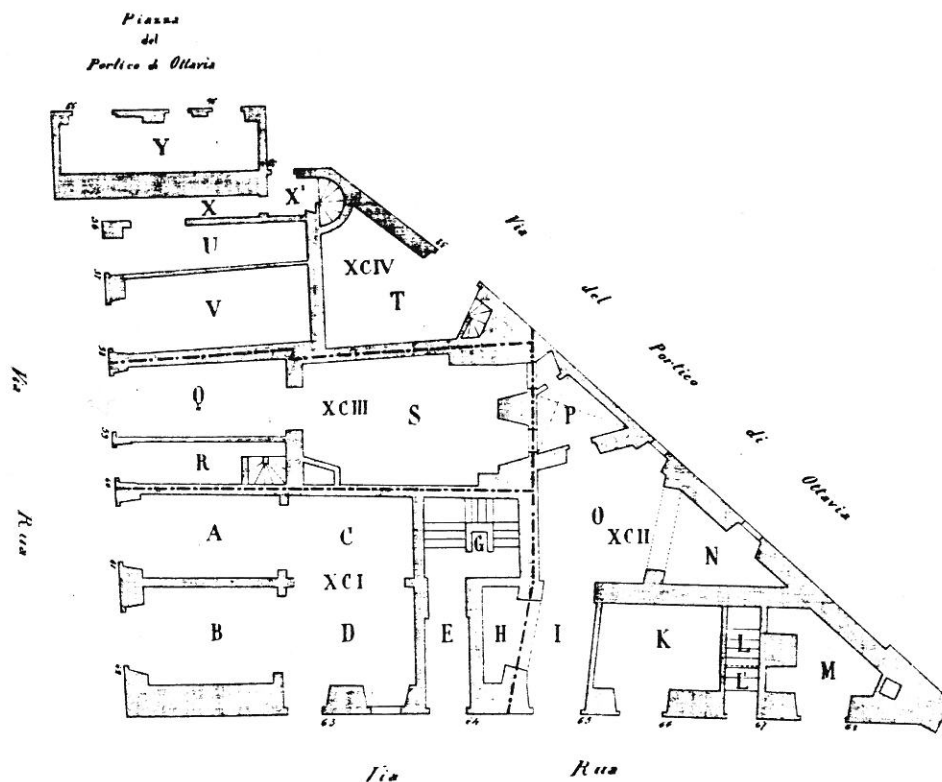




Planimetria della zona del Ghetto dopo l'apertura di via Arenula e dei Lungotevere: 1) villino Scafi; 2) ministero di Grazia e Giustizia; 3) palazzo Florio; 4) palazzo Boasso e Boggio; 5) palazzo Gualdi; palazzo Macchi; 7) palazzo Bandini e Boggio; 8) palazzo Boasso e Boggio; 9) palazzo del Vecchio; 10-11) palazzi Chiassi-Lais; 12) palazzo Boggio e Villa; 13) palazzo Persichetti.

nel suo secondo tratto (ossia il corso Vittorio Emanuele II); un nuovo mercato; importanti opere idrauliche e l'intera sistemazione delle fognature della città⁶. Un'altra delle questioni esaminate riguarda il compromesso stipulato nell'ottobre 1887 fra il comune di Roma e l'Università israelitica; atto che a fronte della demolizione delle cinque scole assegnava a quell'università un suolo edificabile fra via de' Cenci, piazza delle Scuole, via della Rua e piazza del Pianto per innalzare il nuovo Tempio della Comunità⁷. Le ricerche compiute per la mostra *Roma Capitale* relativamente al quartiere del Ghetto, si concludono con la disamina dell'ultimo provvedimento amministrativo che aveva consentito al comune di Roma di riprendere le opere di risanamento del Ghetto solo nel 1889, a seguito di un compromesso stipulato fra l'amministrazione capitolina e la Banca d'Italia per dare impulso ai lavori rimasti interrotti dalla generale crisi economica del 1888 in quasi tutti i quartieri della capitale⁸. Tale ripresa aveva avuto il suo epilogo nella costruzione della nuova Sinagoga su progetto degli architetti Armani e Costa, iniziata nel 1901 ed ultimata nel 1908⁹, anno in cui l'area delle cinque scole era stata permutata con un altro suolo sopra il quale si sarebbe dovuto costruire l'oratorio spagnolo¹⁰.

Questa lunga premessa si è resa necessaria per segnalare come esattamente da un decennio si stiano svolgendo in modo autonomo, in quanto fra di loro non correlati, nuovi studi sul quartiere del Ghetto di Roma, solo alcuni dei quali editi altri non ancora resi noti. Tra le pubblicazioni scaturite da questa lunga fase di studio nel campo degli approfondimenti scientifici sull'argomento ricorderemo l'accurato contributo di Mario Bevilacqua pub-



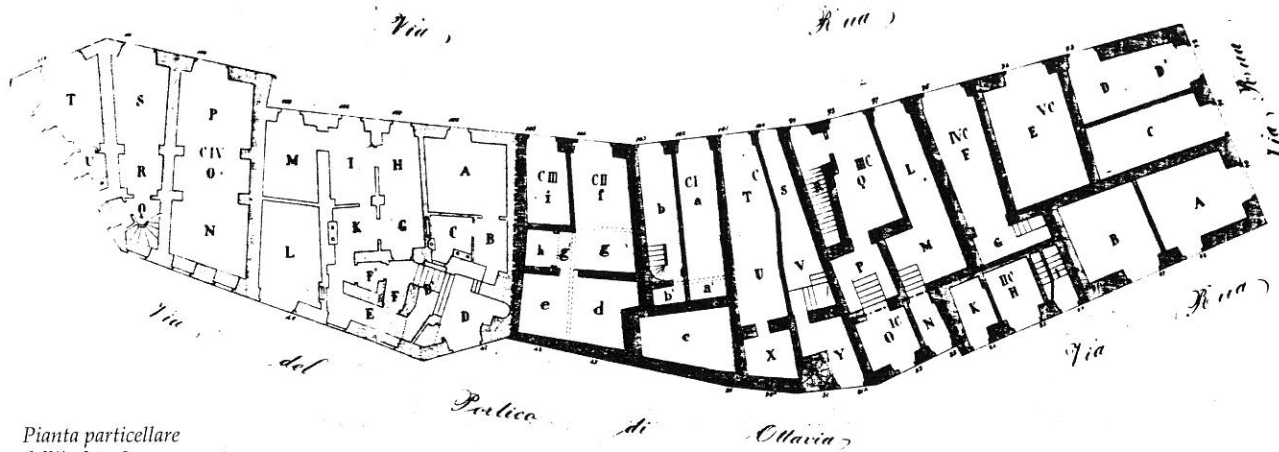
blicato nel 1988 a cura del Centro di studi sulla cultura dell'immagine di Roma, che esamina in un serrato *excursus* diacronico, dal Medioevo al XVIII secolo, i possedimenti della famiglia Cenci ed i diversi insediamenti urbani nei rioni interessati¹¹.

Ciò osservato il materiale che qui si illustra rappresenta la continuazione della ricerca iniziata nel 1983 con la mostra *Roma capitale*, che va via via ancora concretandosi attraverso un paziente lavoro di restituzione grafica fondata sopra fonti archivistiche, sul modello, e seguendo la medesima metodica, di quanto già esperito per la zona del corso Vittorio Emanuele II e quindi raccolto nel volume edito nel 1985 dal ministero per i Beni culturali e ambientali¹². Identici sono infatti gli assunti teorici: partendo dalla considerazione che non occorre motivare in modo stringente – tanto il concetto si delinea nella sua lapalissiana evidenza –, che il fondamento degli studi storici sulla città sia rappresentato dagli archivi che raccolgono la sedimentazione delle carte attestanti la storia della sua *trasformazione*, si tratta tuttavia di stabilire quali archivi consultare e, una volta operata tale scelta, decidere quali fondi in essi conservati andare a compulsare da vicino per compiere *operazioni sistematiche di indagine* sulla compagine urbana.

Ora, nonostante tale limpida certezza, accade di norma che essendo l'oggetto della ricerca in genere *localizzato* in una ben precisa zona (ad esempio, un edificio, o un gruppo di edifici: come è nel caso dell'indagine del Bevilacqua), non risulti particolarmente complesso, almeno in linea teorica, esperire la ricerca. Si studiano le carte conservate presso gli archivi storici comunali per l'edilizia preesistente; si esaminano gli atti reperibili presso l'Archivio

Pianta particolare dell'isolato 1 compreso tra via del Portico di Ottavia e via Rua (Archivio Storico Capitolino, piano regolatore, b. 20, f. 90/17a).

Pianta del Piano terra,



Pianta particellare dell'isolato 2 compreso tra via del Portico di Ottavia e via Rua (ibidem, b. 20, f. 89).

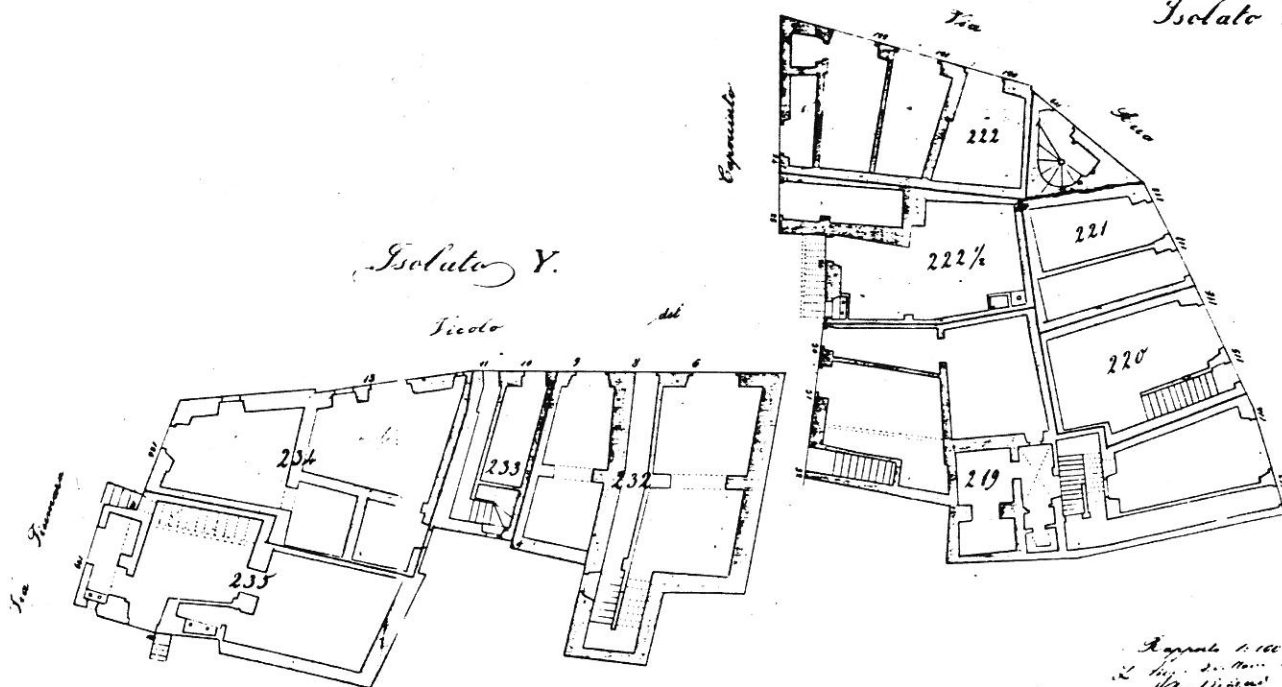
Rapporto 1.100

Pianta particellare dell'isolato 3 compreso tra vicolo del Capocciuto, via Rua e via della Fiumara (ibidem, b. 20, f. 89).

*Skizzo
(Pianta) Particellare)*



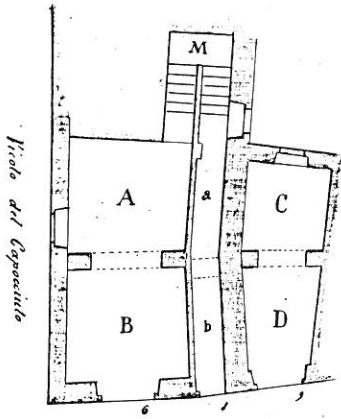
Isolato X.



Rapporto 1.100
L. 11.11.11
G. 11.11.11

Pianta del piano terra

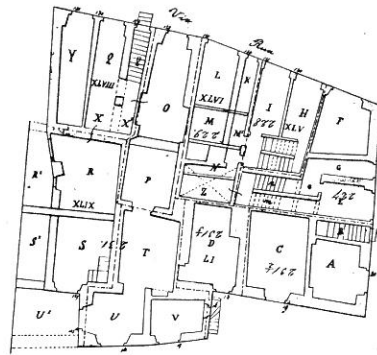
Casa XXXVI



Vicolo del Capocciuto

Vicolo del Capocciuto

*Isolato V.
Pianta del piano terra*



XX Le linee che si riferiscono ad altri numeri non fanno dipendere

Appunti 1.100

Pianta particolare di casa dell'isolato 4 in vicolo del Capocciuto (ibidem, b. 20, f. 89/14c).

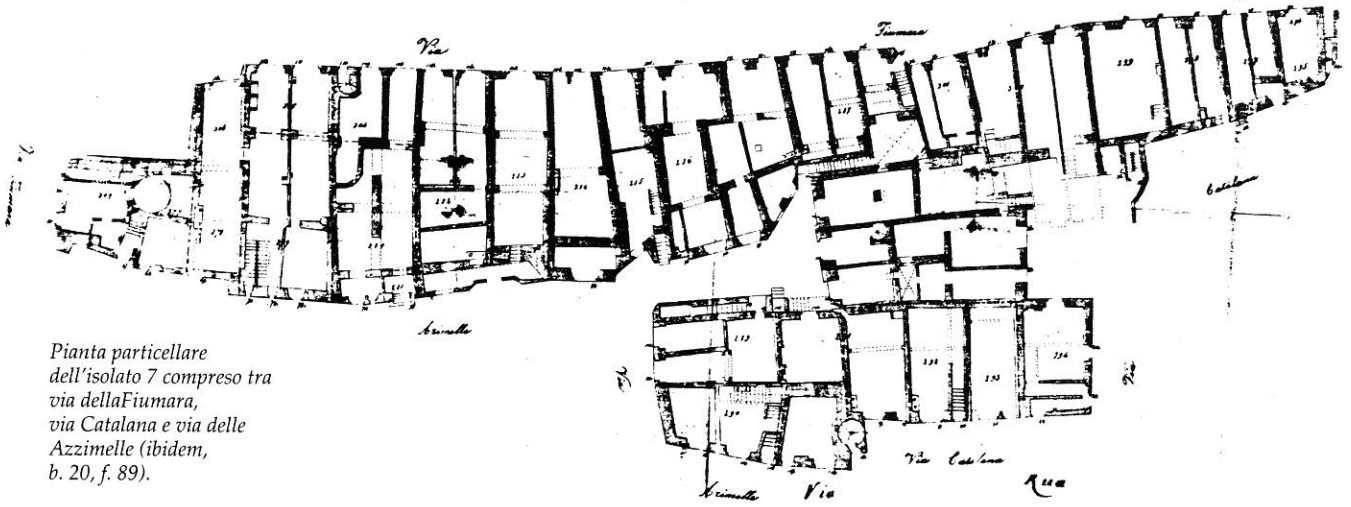
Pianta particolare dell'isolato 5 in via Rua (ibidem, b. 20, f. 90/15c).

Pianta particolare dell'isolato 6 compreso tra via delle Azzimelle e via Rua (ibidem, b. 20, f. 90/16).



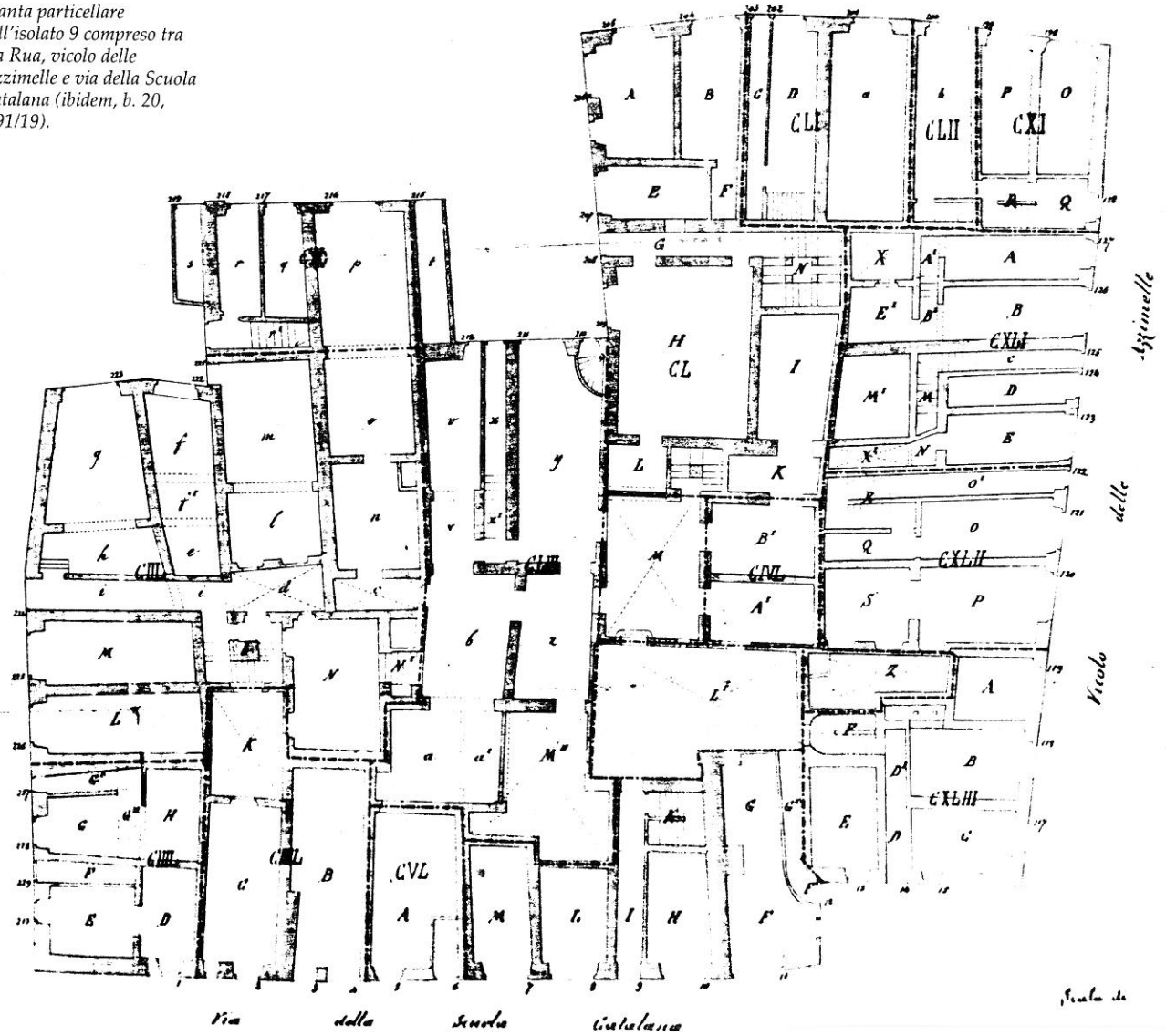
ISOLATO R.

— Pianta del piano terra —

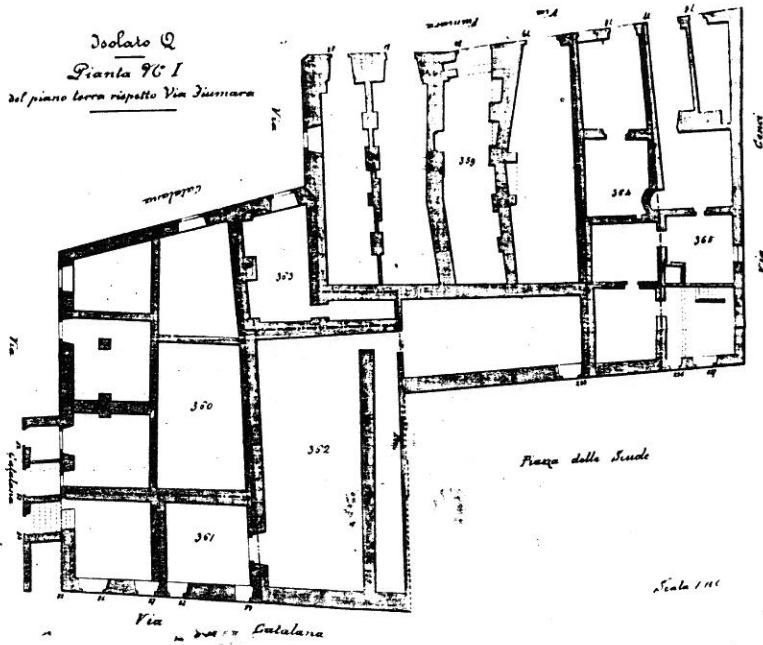


Pianta particolare dell'isolato 7 compreso tra via della Fiumara, via Catalana e via delle Azzimelle (ibidem, b. 20, f. 89).

Pianta particolare dell'isolato 9 compreso tra via Rua, vicolo delle Azzimelle e via della Scuola Catalana (ibidem, b. 20, f. 91/19).



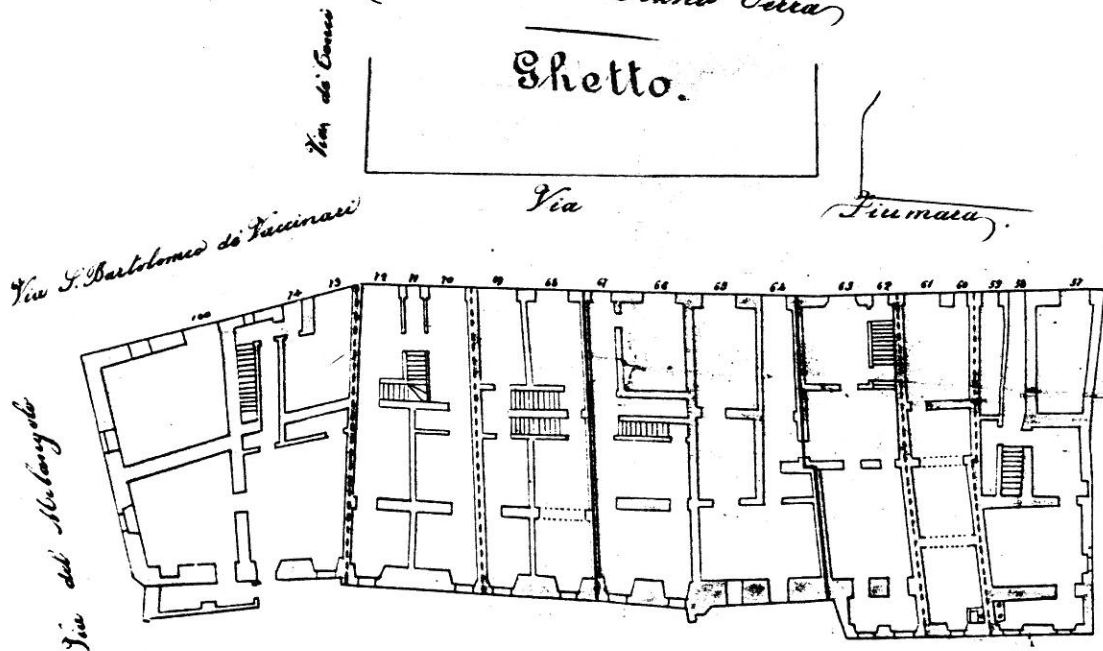
Isolato Q
 Pianta 96 I
 del piano terra rispetto Via Fiumara



Pianta particolare
 dell'isolato 10 compreso tra
 via Catalana, via della
 Fiumara, via Cenci, piazza
 delle Scuole (ibidem, b. 20,
 f. 88).

Pianta particolare
 dell'isolato 11 compreso tra
 via Fiumara, vicolo del
 Melangolo ed il Tevere
 (ibidem, b. 20, f. 88).

Isolato S.
 Pianta del Piano Terra
 Sketto.

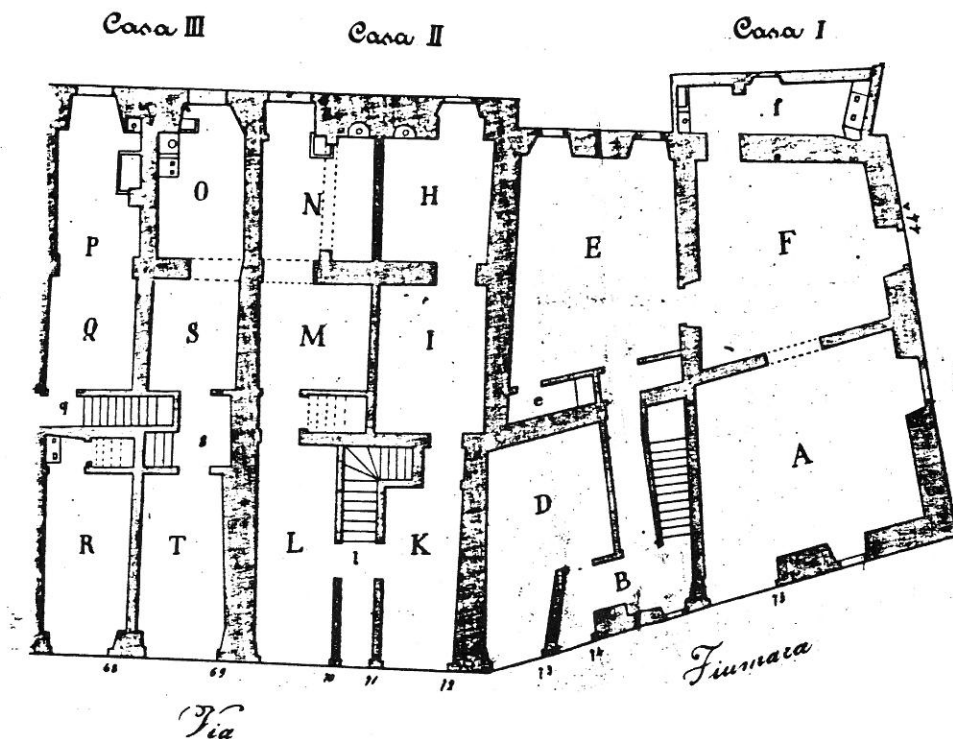


di stato, (in particolare i fondi notarili) riguardo alle trasformazioni appor-
tate agli edifici, nonchè quelli dell'Archivio segreto vaticano relativi ai
fondi gentilizi e comunque delle famiglie proprietarie degli immobili
oggetto della ricerca; si conclude infine l'esame con la consultazione del-
l'Archivio della soprintendenza per i beni ambientali e architettonici (sto-
rico e corrente) e dei diversi archivi ecclesiastici ove occorra.

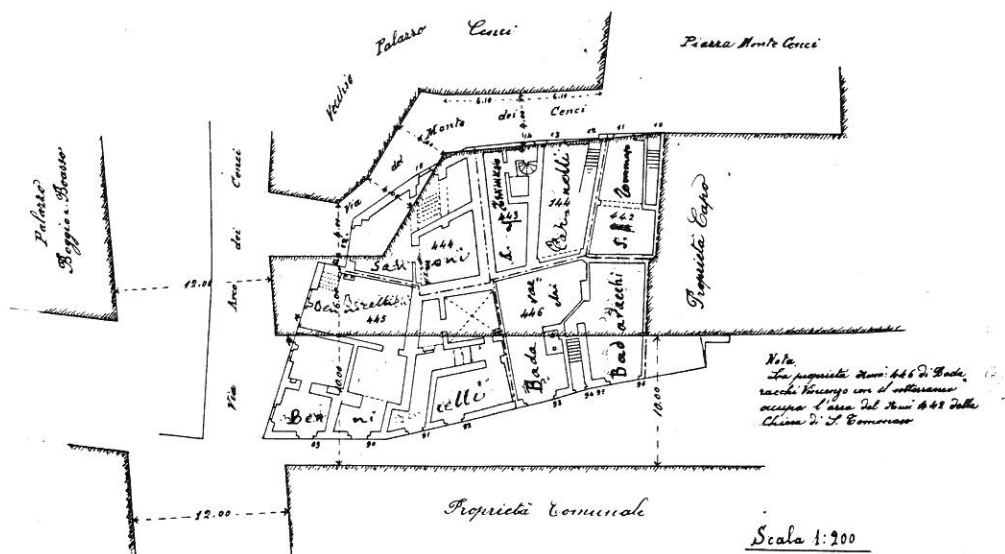
Si riesce in tal modo ad ottenere un quadro sufficientemente ampio in
ordine ad una completa anamnesi che ci illumini circa le vicende edilizie della
fabbrica. Ma ben diverso è il caso quando si tratti di riportare alla luce le
diverse fasi degli accadimenti pregressi che hanno modificato la *facies* topo-
grafica ed edilizia di un intero settore urbano che si sta esaminando. Il metodo
da seguire teoricamente è sempre il medesimo di quello operato sul singolo
oggetto di studio, ma la vastità della scala, e quindi il *moltiplicarsi, per n oggetti*
di studio, degli intrecci fra le diverse fonti documentarie impone il con-
trollo di plurime relazioni fra serie archivistiche dissimili che può essere eser-
citato solo in modo *sistematico*, tanto diviene complesso e sterminato il
campo di ricerca. Prova ne sia l'esistenza di molti contributi che affrontano
a grande scala lo studio delle trasformazioni edilizie della città riportando
un' *unica tipologia di documenti*, quella solitamente – che riguarda le licenze
di ricostruzione dell'edilizia cittadina, priva di nessi con i documenti at-
testanti ciò che preesisteva alla ricostruzione tramite i passaggi di proprietà
degli immobili; non connessa in alcun modo alle peculiari serie documen-

Pianta particolare
di case fra via della Fiumara
e il Tevere (ibidem, b. 20,
f. 88).

Gruppo. A.



*Pianta demolitrice di un terreno che il
Comune cede all'Avv. Capor*

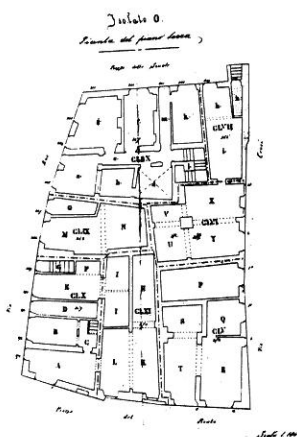


Pianta particolare
dell'isolato 13 compreso tra
via dell' Arco dei Cenci, via e
piazza del Monte dei Cenci
(ibidem, b. 25, f. 140/71d).

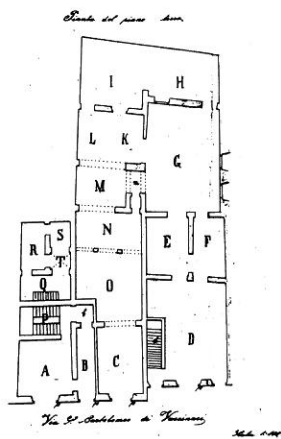
tarie relative agli allineamenti stradali prescritti dagli strumenti urbanistici, ed alle *procedure amministrative* che hanno presieduto le trasformazioni stesse attuate nella città'. Viceversa il metodo più corretto da seguire è quello – usando un termine, mutuato dalle discipline archeologiche –, *stratigrafico*: riconnettere ossia il passato al presente mediante la puntuale restituzione delle trasformazioni avvenute sopra ogni singola unità edilizia componente l'isolato. Verificare quindi, *dal particolare al generale*, il passaggio *unità edilizia – isolato – maglia urbana*; incrociando fra loro sia i dati risultanti dalle procedure connesse alla crescita edilizia (espropriazioni, demolizioni, ricostruzioni), sia le notizie attinenti alla *programmazione urbanistica*: previsioni non attuate, pianificazione dei *tracciati viari* e loro esecuzione, procedure amministrative attuate, ecc.

Ecco ciò che è possibile fare per uno studio sul quartiere del Ghetto grazie al complesso dei documenti che si sono potuti rinvenire sino ad oggi. Nel catasto Pio Gregoriano del 1819-24 appare evidente la situazione quale si presentava sino al 1886 nei tre rioni Regola, S. Angelo e S. Eustachio. Il Ghetto si trova nel Rione S. Angelo e le sue connessioni con il Rione Regola risultano oggi illeggibili a causa del brutale taglio operato sul tessuto urbano preesistente per l'apertura di via Arenula negli anni 1886-1888, e più tardi, intorno al 1913, a seguito delle demolizioni conseguenti alla costruzione del ministero di Grazia e giustizia.

Si ritiene in generale, e a ragione, che i maggiori interventi distruttivi negli anni di Roma capitale siano stati quelli operati per la apertura del corso Vittorio Emanuele II e per la costruzione del Vittoriano, ma è certo che il Rione S. Angelo e le porzioni contigue dei Rioni Pigna, Regola e S. Eusta-



Pianta particolare dell'isolato 12 compreso tra via Rua, piazza delle Scuole, via Cenci e piazza del Pianto (ibidem, b. 20, f. 88).



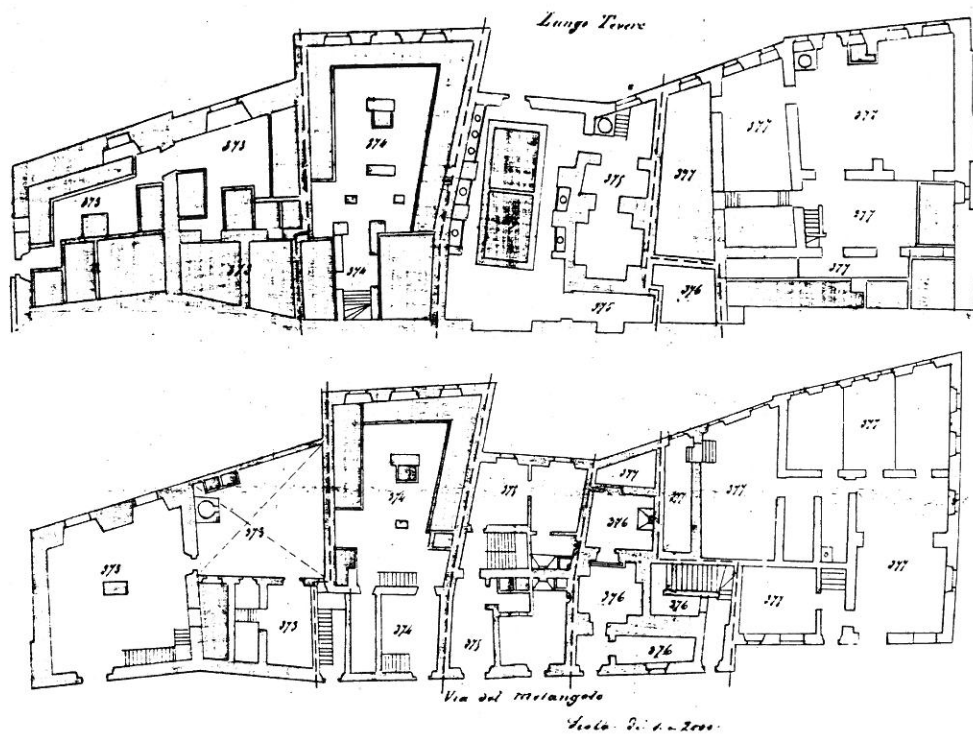
Pianta particolare di casa dell'isolato 17 compreso tra via di S. Bartolomeo de' Vaccinari, via della Mortella e piazza Branca (ibidem, b. 25, f. 18).

chio hanno subito gli esiti di trasformazioni edilizie, che hanno reso irriconoscibile la loro fisionomia urbanistica. Del Ghetto in particolare è rimasto il solo spezzone fra via dei Falegnami piazza Costaguti e via di Campitelli; in quanto l'intero settore compreso fra via di Pescheria e via della Fiumara è stato interamente abbattuto per la costruzione dei nuovi lotti fra via del Progresso e via del Portico d'Ottavia. A ciò si aggiungano le demolizioni per la costruzione dei muraglioni del Tevere, portate a termine negli stessi anni 1885-1890, nonché in periodo fascista, le distruzioni per realizzare via delle Botteghe Oscure e la via del Teatro di Marcello. Dall'altro lato del Rione Regola le decisioni urbanistiche non sono state più clementi circa il rispetto della preesistenze edilizie. Per realizzare il palazzo del ministero di Grazia e giustizia, disegnato in forme rinascimentali da Pio Piacentini con soluzioni architettoniche fondate su scontate analogie (come la parte basamentale bugnata a punta di diamante, a memoria del vicino quattrocentesco palazzo Santacroce), sono state quasi integralmente abbattute le case medievali che si addossavano alla chiesa di S. Paolo alla Regola e tutti gli isolati fra via della Mortella e via di S. Maria in Monticelli.

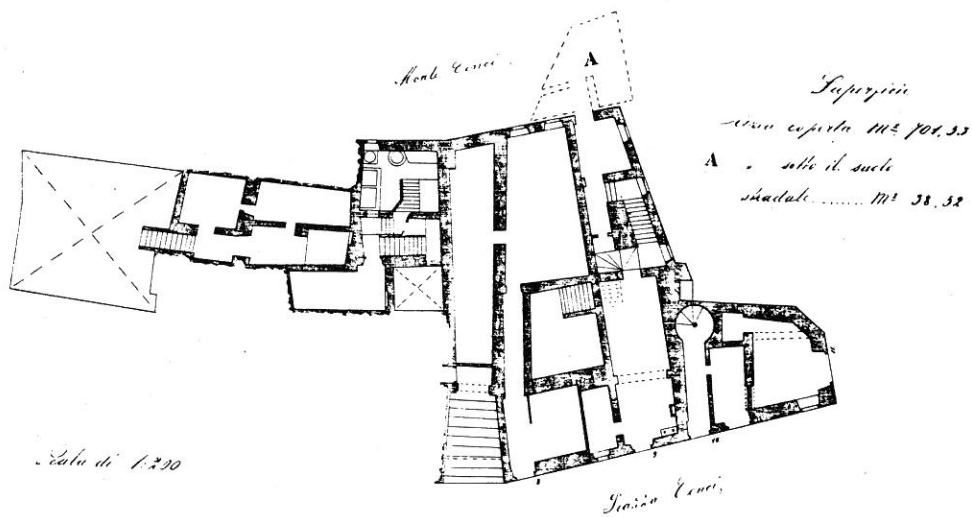
Si noti che mentre il tracciato del Corso Vittorio Emanuele II era stato sin dall'inizio progettato non diritto ma con diverse curvature che dovevano in parte assecondare i preesistenti percorsi, salvando così dalla distruzione i monumenti più insigni, quali il palazzo Massimo o il palazzo della Cancelleria, per converso il progetto per l'apertura di via Arenula segue una direttrice indifferente alle preesistenze del tessuto viario, e non salvaguarda alcun edificio storico lungo il percorso prefissato. L'altro palazzo Santacroce (poi Pasolini dall'Onda) è risparmiato solo perchè si trova ad essere in ritiro rispetto al tracciato della nuova arteria ed oggi fronteggia tristemente il meschino slargo di piazza Cairoli creato con la demolizione di piazza Branca, dove un tempo con la sua mole dominava in quell'area urbana¹³. Come ricostruire dunque tali vicende? Su quali nuove acquisizioni documentarie è possibile fare affidamento? Per rispondere a tali interrogativi consideriamo il catasto gregoriano che riporta l'edilizia non più esistente. Per ciascuno degli isolati contrassegnati con numero progressivo è stato possibile reperire presso l'Archivio storico capitolino la planimetria particellare redatta come rilievo dello stato di fatto nel corso delle espropriazioni preliminari alla loro demolizione. A solo titolo di esempio: l'isolato n. 2 fra via del Portico d'Ottavia e via della Rua; l'isolato n. 3 dirimpetto al precedente, abbattuto per la costruzione della nuova sinagoga; l'isolato n. 6 fra via della Rua e via delle Azimelle, il maggiore fra quelli demoliti; l'isolato n. 7 fra via delle Azimelle e via Catalana; l'isolato n. 10 fra piazza delle Scuole, via della Scuola Catalana e via delle Azimelle, dove erano le cinque scuole; l'isolato n. 11, fra via della Fiumara e le pendici del Tevere. E continuando anche per l'altro versante nel rione Regola, al di fuori dei confini del Ghetto: l'isolato 24 in via del Merangolo, abbattuto per la costruzione dei Lungotevere, dove oggi si trova il villino Scafi progettato da Filippo Galassi come testata all'imbocco di via Arenula¹⁴.

Per fornire qualche ulteriore chiarimento circa il grado di approfondimento che il materiale documentario ci offre, possiamo osservare come le operazioni di campagna effettuate per il rilevamento degli edifici venissero ese-

Pianta particolare dell'isolato 24 compreso tra via del Melangolo e Lungotevere (ibidem, b. 20, f. 88).



Pianta del piano terra al livello della Piazza Cenci,



Pianta particolare dell'isolato 14 e di porzione dell'isolato 15 compresi tra via del Monte dei Cenci e via dell'Arco dei Cenci (ibidem, b. 25, f. 140/71a).

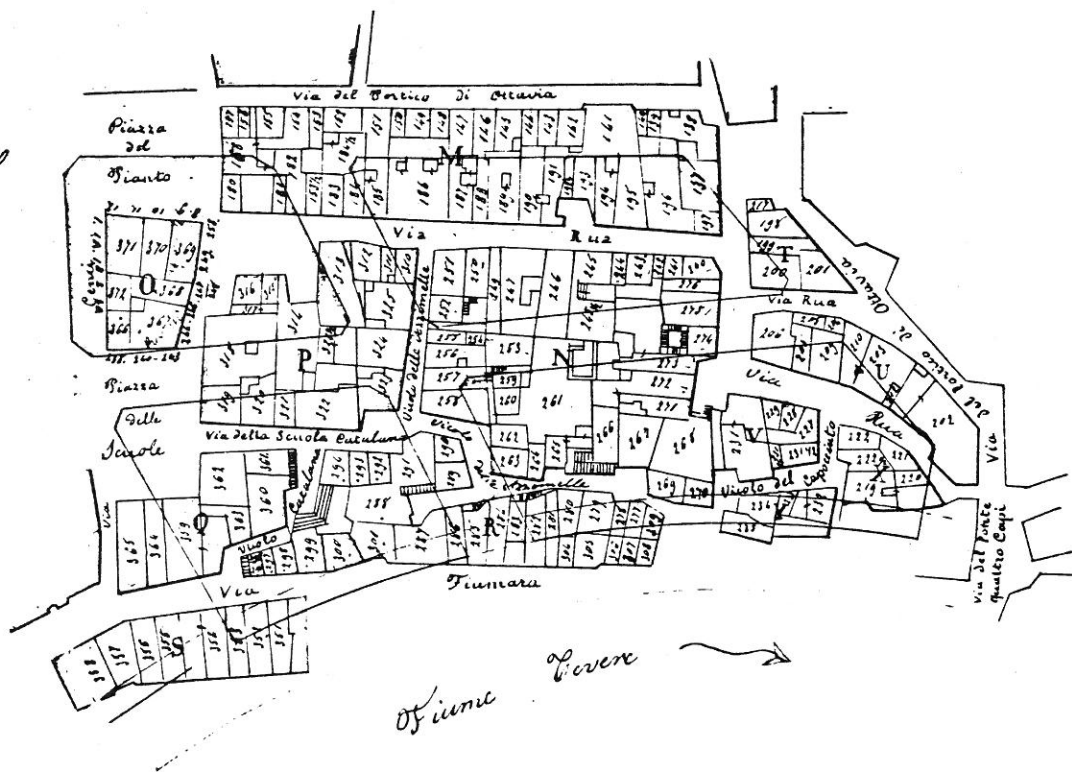
guitte in modo estremamente accurato. I rilievi degli isolati scendono ancora in dettaglio sino alla redazione grafica dello stato dei luoghi delle singole unità edilizie costituenti il lotto. Ad esempio l'isolato 7 fra via della Fiumara e via delle Azimelle era stato rilevato in tutte le sue componenti edilizie come si può evincere dall'evidenziazione delle singole case facenti parte dell'aggregato in esame. Questi ulteriori rilievi sono di estrema importanza in quanto vengono di regola accompagnati da *perizie dello stato dei luoghi* sufficientemente analitiche ed attendibili, dalle quali non è difficile ottenere un quadro comparato fra le strutture e le finiture dell'edilizia demolita e la sua consistenza in numero di vani e in valori di superficie.

Se tali dati possono essere talora forieri di qualche utilità per la conoscenza dell'edilizia minore dei secoli XVI-XIX non più esistente, quelli desumibili invece dalle notifiche di espropriazione raccolte presso il fondo della *Prefettura* dell'Archivio di stato di Roma, offrono chiarimenti sovente preziosi circa il *regime proprietario* delle unità edilizie espropriate. È superfluo sottolineare come in tal modo si possano colmare molte lacune in ordine ai possedimenti urbani delle principali famiglie oppure seguire le tracce degli spostamenti dei nuclei familiari meno abbienti dopo l'avvenuto escomio forzato.

A ciò si aggiunga inoltre un altro settore di indagine che chi scrive sta svolgendo parallelamente a quello sin qui considerato. Si tratta dello studio dei rilievi di campagna effettuati nel 1849 nella zona del Ghetto dall'Armata francese per la preparazione del grande plastico in legno conservato a Parigi. Tale lavoro di ricerca iniziato per la mostra da inaugurare prossimamente

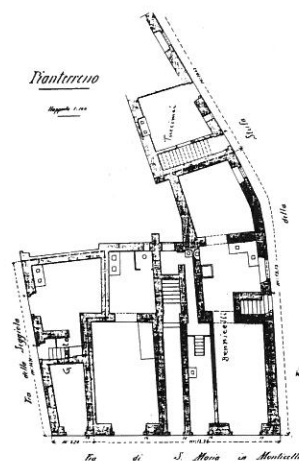
Pianta particolare del Ghetto con indicati i nuovi lotti da costruire (ibidem, b. 20, f. 94/23).

Ghetto
Scala 1 a 1000

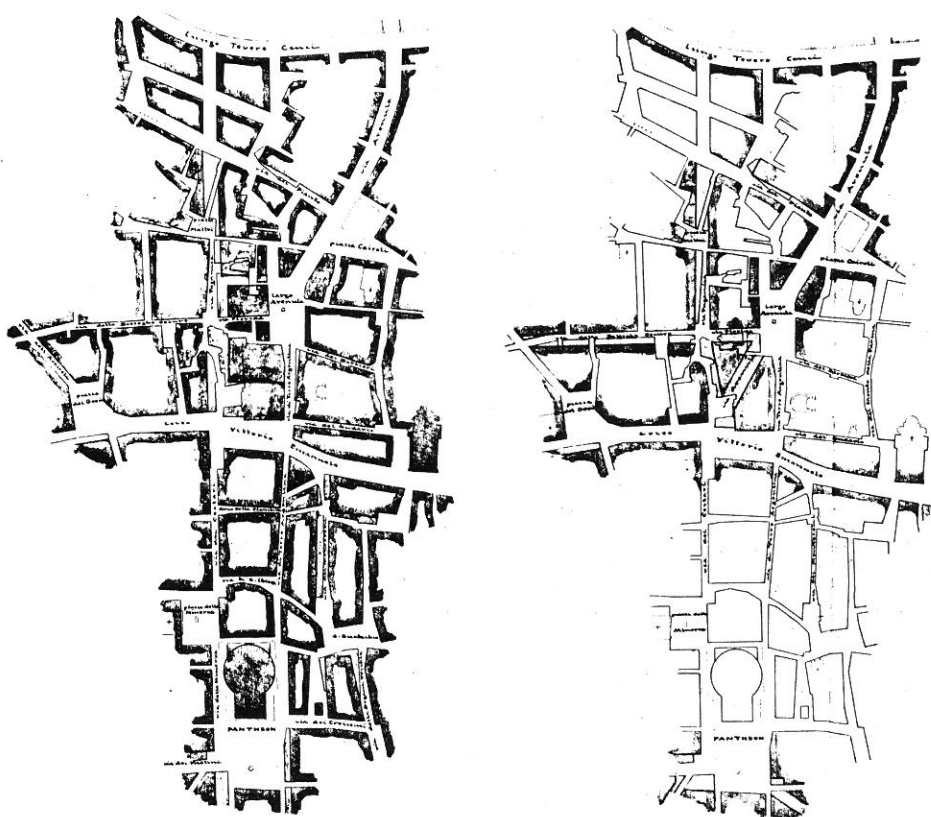


in Roma a Castel S. Angelo¹⁵, relativa alla presentazione del plastico ed allo studio del materiale documentario che servì di supporto alla sua realizzazione, colma per il Ghetto, e per le altre aree della città rappresentate nel modello, una rilevante lacuna. Si ottiene infatti per la prima volta un quadro comparato fra le rilevazioni in pianta rapportate agli aggiornamenti al 1849 del catasto gregoriano reperibili presso l'Archivio di stato di Roma e le *rilevazioni in alzato* effettuate appena un anno dopo l'abbattimento delle mura del Ghetto. I rilievi eseguiti dalla armata francese circa la consistenza edilizia, finora inediti, risultano estremamente precisi e dettagliati e riportano anche i prospetti degli edifici sui lati interni, verso i cortili, oltre che verso strada.

È chiaro come la ricerca non si possa ancora arrestare a tale fase. Manca ancora infatti da compiere l'ultimo passaggio obbligato nell'itinerario di indagine che ci siamo prefissati, vale a dire l'esame dei documenti attestanti le fasi di *ricostruzione dell'edilizia demolita*. Ecco allora che prende corpo quel settore di ricerca che non costituisce l'unico punto di approdo come certi autori ritengono, ma – lo si notava dianzi –, rappresenta solo il corollario alla parte più complessa e rilevante dell'intera operazione di scandaglio. Dalla compravendita delle aree di sedime fra privati, o dalla permuta di aree fra privati e amministrazione comunale, si risale sino ai documenti riguardanti le *licenze di costruzione* dei nuovi fabbricati che, salvo varianti intervenute in corso d'opera, o ulteriori successive trasformazioni (comunque tutte documentabili sino a giorni recenti), ci conducono puntualmente alla determinazione della *facies* attuale della città'. Cosicché potremo rilevare ad

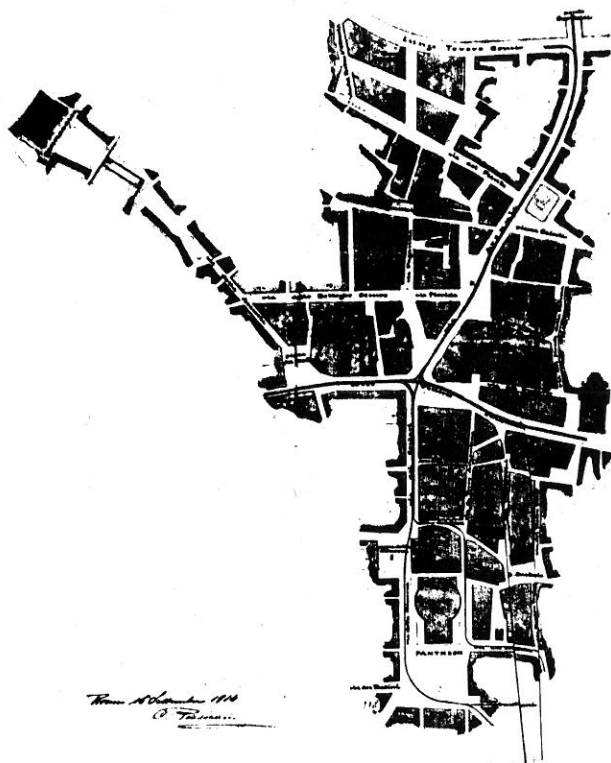
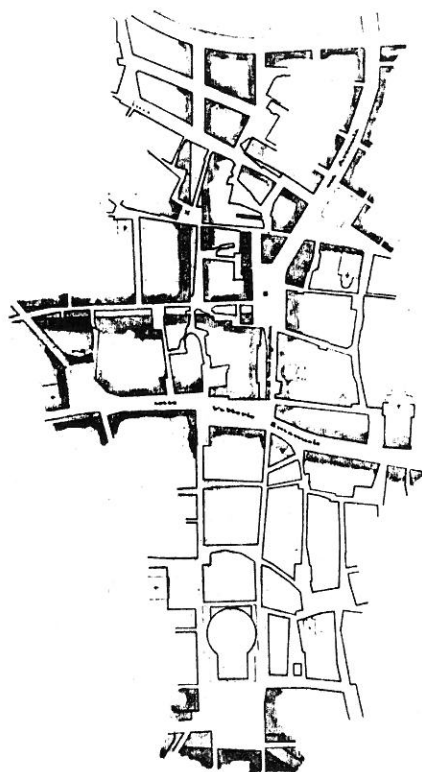


Pianta particolare di porzione dell'isolato 21 compreso tra via della Stufa e via di S. Maria in Monticelli (ibidem, b. 25, f. 94a).

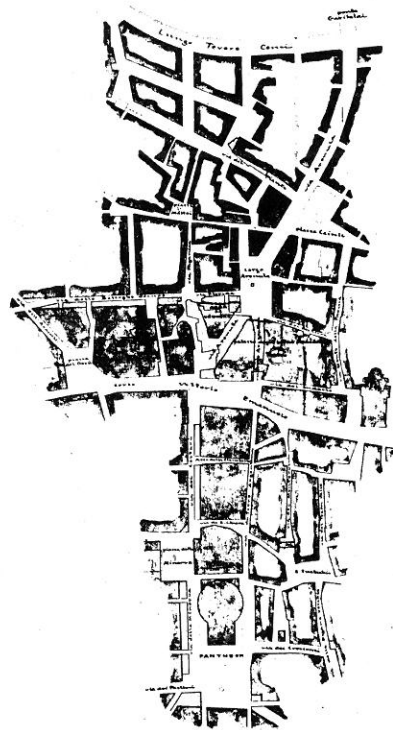


Studi e varianti al tracciato di via Arenula e relativo collegamento con il Corso Vittorio Emanuele II (ibidem, b. 25, f. 96).

*Studi e varianti
al tracciato di via Arenula e
relativo collegamento con il
Corso Vittorio Emanuele II
(ibidem, b. 25, f. 96).*



*Tom. N. 114
C. Pisanini*



esempio come la costruzione del ministero di Grazia e giustizia sia avvenuta sull'area dell'isolato 23 compreso tra via di S. Bartolomeo dei Vaccinari, via e vicolo del Merangolo, oltre che sulle aree dei blocchi di case attestati lungo via della Mortella sino a piazza Branca (isolati 20, 21, 22). Rimangono esenti dalle demolizioni unicamente il lotto che racchiude la chiesa di S. Maria in Monticelli e gli altri prospicienti quest'ultimo, fra via di S. Salvatore in Campo e via degli Specchi. La compagine edilizia medievale intorno alla chiesa di S. Paolo alla Regola è abbattuta per innalzare il fronte verso il Tevere della nuova sede ministeriale.

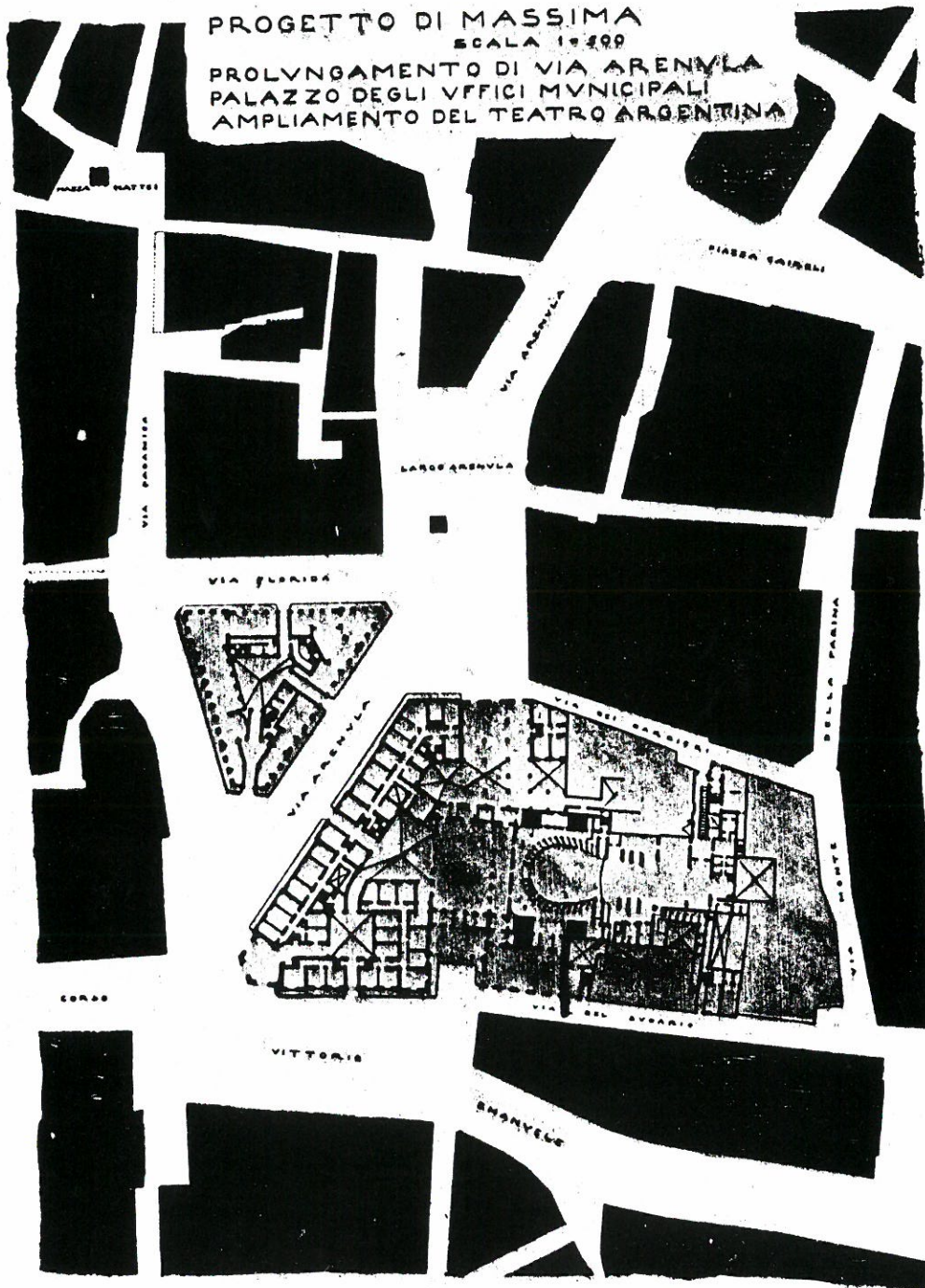
Le scomparse via della Stufa e dei Sediari alla Regola (ora via della Seggiola), subiscono la distruzione degli isolati che vi si attestavano per la costruzione del palazzo Florio su progetto del Reibaldi¹⁶: un'architettura di tono minore che non contribuisce certo ad un particolare maggior decoro del nuovo asse viario di via Arenula. Dirimpetto è invece abbattuto l'isolato 17 fra piazza Cenci, via di S. Bartolomeo de' Vaccinari e via della Mortella per edificare sopra la sua area di sedime il palazzo Boasso e Boggio, opera dell'architetto Attilio Riccio¹⁷. Raccordata da un maestoso portale per l'altezza del primo ordine, la facciata dell'edificio viene interpretata con stilistica neomanierista con una certa padronanza di linguaggio che fa forse supporre la non estraneità al progetto del direttore dei lavori Pompeo Passerini, uno dei pochi fra gli architetti di Roma capitale ad impiegare correntemente un repertorio stilistico neomanierista e neobarocco, in luogo del più diffuso codice fondato sulla replica dei prototipi rinascimentali, più consueti.

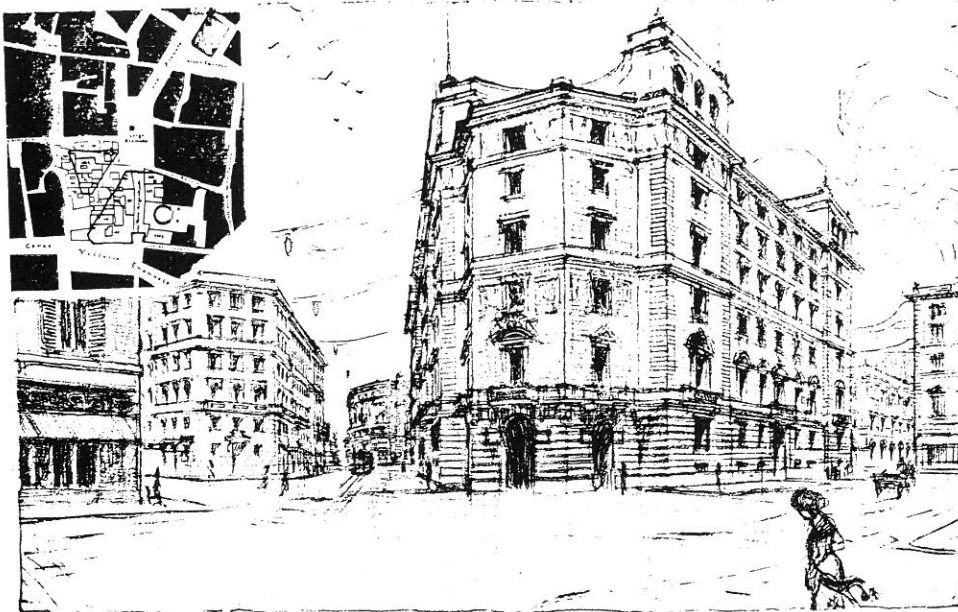
Certamente meno interessante è il nuovo edificio che attornia il palazzetto Cenci, progettato dallo stesso Riccio¹⁸, con una pianta che ricalca a un digresso quella dell'isolato, preesistente, ma di minor spessore come corpo di fabbrica, e riallineato sulla nuova arteria, dove campeggia sulla facciata un portale con colonne, disegnato con decisione, e di buona fattura nella costruzione, ancorchè aggiunto in un secondo tempo. Proseguendo dalla piazza di Branca verso ed oltre il confine con il Rione S. Eustachio, si notano demolizioni sempre più massicce attuate per creare l'anonimo largo della piazza Cairoli: sono abbattuti i due isolati tra piazza dei Catinari e piazza Branca. Sul lato opposto si edificano due palazzi modestamente disegnati da un professionista di secondo piano, tale Alessandro Cappelletti. Il primo edificio in angolo con via di S. Maria dei Calderari appare non privo di interesse¹⁹, ma il secondo fa invece rimpiangere l'agglomerato di case che chiudeva su quel lato l'isolato di S. Maria in Publicolis²⁰.

Prima di sboccare in largo Arenula il tracciato del nuovo asse viario impone la distruzione di diversi grandi isolati compresi fra via dei Falegnami e via dei Barbieri per costruire al loro posto due palazzi che si fronteggiano: l'uno con prospetto in curva disegnato dall'ingegner Boggio²¹, e l'altro progettato dal Passerini²² in tono più dimesso, almeno rispetto alla sua corrente produzione, come s'è detto particolarmente significativa (basti pensare al palazzo Avogadro e Martel in corso Vittorio Emanuele II, per non citare che una delle sue opere più note). Occorrerebbe ora proseguire accennando all'edilizia ottocentesca e a quella ancora posteriore di sostituzione agli isolati distrutti nella zona centrale del Ghetto. Ma essendosi in tal caso trattato di fornire abitazioni alle classi meno abbienti, le nuove costruzioni

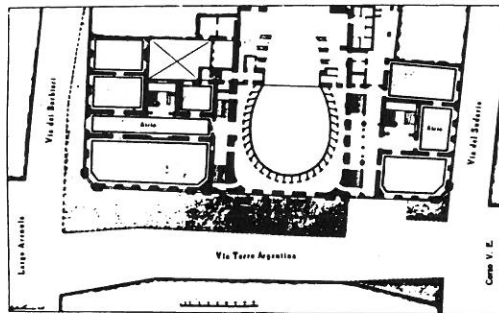
Progetto dell'architetto
Pizzicaria per l'ampliamento
del Teatro Argentina.

Progetto Pizzicaria

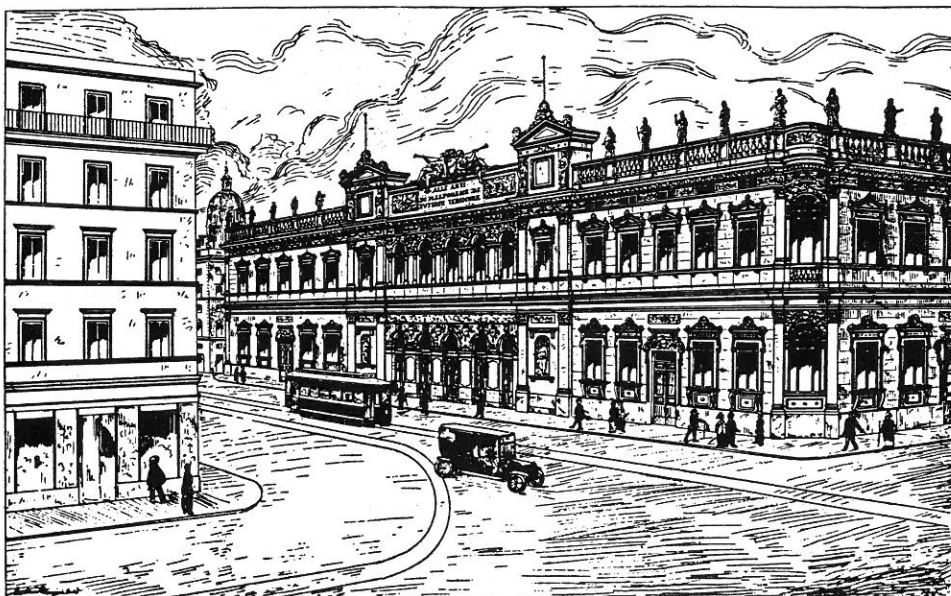




Progetto dell'architetto Pizzicaria per l'ampliamento dell'area del Teatro Argentina (ibidem, b. 25, f. 96).



Progetto dell'architetto Vannini per l'ampliamento dell'area del Teatro Argentina (ibidem, b. 25, f. 96).



risultano comunque prive di quel tono signorile che l'amministrazione capitolina aveva inteso assegnare ai soli edifici prospicienti la via Arenula ed il Lungotevere. In una deliberazione del Consiglio Comunale del marzo 1885 si legge infatti che la Giunta ha già preso contatti "con varie Società per la costruzione di abitazioni atte alle classi povere, adottando a Roma sistemi ben riusciti in altre città". Inoltre il piano regolatore generale del 1883, che in un primo tempo prescriveva obbligatoriamente la costruzione di edifici porticati sul Lungotevere, nel 1902 viene modificato relativamente a tale indicazione, mediante apposita deliberazione consiliare, a tutto vantaggio dell'amministrazione capitolina. Viene infatti stabilito che in quel luogo dovessero sorgere villini signorili che i privati avrebbero realizzato sopra le aree residue risultanti dall'apertura dei Lungotevere che il comune stesso avrebbe posto in vendita²³. E così difatti avvenne per l'intero fronte prospiciente il fiume; a parte il più recente episodio rappresentato dalla costruzione dell'edificio di Montuori che satura l'area compresa fra via di S. Bartolomeo dei Vaccinari e Lungotevere Cenci imponendosi con architettura moderna del tutto dissonante dal contesto contermini. Le differenti tipologie e destinazioni d'uso creano in tal modo una singolare differenziazione fra l'edilizia rinnovata internamente al Ghetto storico e quella presente nelle situazioni di bordo.

Sul luogo dove le case di via della Fiumara giungevano sin dentro il Tevere si sono costruiti villini su aree vendute dal comune tra il 1907 e il 1909 con progetti a firma dei migliori architetti di quell'epoca; mentre nel Ghetto, dove ancora pulsa immutata la vita del quartiere, al posto dei pittoreschi ambienti di piazza delle Scuole e di piazza della Rua si erge la sgraziata mole di un edificio scolastico corrvivamente disegnato dall'Ufficio tecnico municipale e realizzato in quegli stessi anni tra il 1909 e il 1910. Nulla è rimasto di quel-

L'imbocco di via Arenula dal Lungotevere, sulla sinistra il villino Scafi progettato da Filippo Galassi sull'area del preesistente isolato 24, di fronte il palazzo Macchi dell'architetto Giovanni Riggi.



l'agglomerato di case che la delibera consiliare del 24 marzo 1885 stabilì di demolire e, come si legge nel documento, "di rialzarne e sistemarne il suolo, bonificandolo con regolari fognature, di aprirvi ampie ed arieggiate strade e di costruirvi fabbricati che alla salubrità delle abitazioni accoppino il decoro edilizio, cancellando un fomite di epidemie ed uno sconcio della Capitale"²⁴.

La vicenda di questa zona di Roma, si concluderà comunque solo con la sistemazione del largo Argentina, avvenuta nella seconda metà degli anni '20 con la messa in luce dell'area sacra sottostante. Si può infatti evincere dai documenti d'archivio come tutte le proposte intese a concludere l'innesto di via Arenula con il corso Vittorio Emanuele II – da quella del Sanjust per il piano del 1909 a quella elaborata durante l'amministrazione Nathan nel 1913 – prevedessero la parziale demolizione dell'isolato dove si trovava il palazzo Chiassi, proprio al di sopra dell'area sacra, per evitare che la nuova arteria terminasse nella strettoia di via di Torre Argentina.

Le ricerche qui solo parzialmente presentate, riguardando un'area della città di Roma posta in diretta connessione con quella, già a lungo approfondita sotto il profilo della disamina archivistica, relativa al tracciato del corso Vittorio Emanuele II, sviluppano di fatto quella parte di studio che ancora mancava di concludere concernente l'esame dell'intero sistema viario ottocentesco *corso Vittorio Emanuele II – via Arenula*. La successione stratigrafica delle alterazioni del tessuto viario, che si sta completando di mettere a punto, potrebbe infine essere ancora arricchita dalle risultanze di un'indagine volta a determinare le migrazioni demografiche rispetto allo stato delle proprietà antecedente le trasformazioni urbanistiche quale risulta in base agli atti all'epoca predisposti; ma andrebbe anche integrata da altre possibili chiavi di lettura come ad esempio la disamina circa lo stato delle affittanze



Il palazzo Boasso e Boggio costruito dall'architetto Attilio Riccio sull'area del preesistente isolato 17.



Il ministero di Grazia e Giustizia (architetto Pio Piacentini) costruito sull'area dei preesistenti isolati 22, 23 e limitrofi.

sia residenziali sia commerciali; e non mancherà certo chi vorrà intraprendere un tale paziente cammino di studio, che apra verso conclusioni interdisciplinari aliene dalla frammentarietà inevitabile propria a contributi parziali, pertinenti ad un singolo settore di ricerca, quale quello sin qui descritto.



L'imbocco di via Arenula dal Largo Argentina e il palazzo Boggio-Villa dell'architetto Pompeo Passerini costruito su porzione del preesistente isolato 28.



Sul fronte opposto del palazzo Boggio-Villa sopra l'area di altra proprietà Boasso-Boggio, derivante dalla acquisizione delle aree demolite dell'isolato 28 residue all'apertura di via Arenula, si edifica il palazzo progettato dall'ingegnere Camillo Boggio.

¹ Cfr. G. Ciucci - V. Fraticelli (a cura di), *Roma capitale - Architettura e urbanistica*, Venezia, 1984.

² A. M. Racheli, *La demolizione e ricostruzione del quartiere del Ghetto (1885 - 1911)*, in G. Ciucci - V. Fraticelli, *op.cit.*, pp. 436 - 441.

³ A. M. Racheli, *Corso Vittorio Emanuele II*, Roma 1985.

⁴ Cfr. *Archivio storico capitolino, piano regolatore*, b. 20, f. 92.

⁵ Legge 14 maggio 1881 n. 209 (G.U. n. 118, 20 maggio 1881).

⁶ Cfr. *ivi*.

⁷ *Archivio storico capitolino, verbali del Consiglio comunale*, 51^a proposta della giunta municipale, 10 ottobre 1887. Il compromesso è ratificato con atto notaio Giuseppe Luci del 24 settembre 1888.

⁸ *Archivio storico capitolino, piano regolatore*, b. 45 *Convenzione Banca d'Italia*.

⁹ Cfr. Per il progetto della nuova sinagoga, Cfr. A. M. Racheli, *Architettura e architetti della sinagoga italiana del periodo eclettico* in «Italia podica», Roma 1983, pp. 493 - 495.

¹⁰ *Archivio storico capitolino, verbale del Consiglio comunale*, 106^a proposta della giunta municipale 10 maggio 1907.

¹¹ M. Bevilacqua, *Il monte dei Cenci. Una famiglia romana e il suo insediamento urbano tra medioevo ed età barocca*, Roma-Reggio Calabria, 1988.

¹² *Corso Vittorio Emanuele II*, *cit. passim*.

¹³ *Archivio storico capitolino, verbali del Consiglio comunale*, 43^a proposta della giunta municipale, 4 marzo 1887: "Il Comune colla espropriazione delle zone laterali della via Arenula si rese proprietario di quasi tutti gli stabili compresi nell'isolato fra le vie S. Bartolomeo de' Vaccinari e Arco de' Cenci. In tal modo si pote' provvedere all'allungamento della via di S. Bartolomeo de' Vaccinari, non solo, ma a quello della via dell'Arco de' Cenci in corrispondenza e in continuazione dello sbocco sul Lungotevere".

¹⁴ *Archivio storico capitolino, Ispettorato edilizio*, prot. 339/1994.

¹⁵ Il Museo Nazionale di Castel S. Angelo, in collaborazione con l'Archivio Centrale dello stato e con altri numerosi istituti ha avviato da tempo tale iniziativa.

¹⁶ *Archivio storico capitolino, Titolo 54*, prot. 96842/1888.

¹⁷ *Id.*, *Titolo 54*, prot. 41824/1991.

¹⁸ *Id.*, *Titolo 54*, prot. 6824/1889, 31132/1889.

¹⁹ *Id.*, *Ispettorato edilizio*, prot. 4302/1890.

²⁰ *Id.*, *Titolo 54*, prot. 35836/1892, 79369/1889.

²¹ *Id.*, *Titolo 54*, prot. 87593/1889.

²² *Id.*, *Titolo 54*, prot. 1731/1890.

²³ *Id.*, *verbali del Consiglio comunale*, 108^a proposta della giunta municipale, 27 maggio 1904.

²⁴ *Id.*, 42^a proposta della giunta municipale.

Ivana Burdelez

Il mondo sefardita e Ragusa

Prima d'incominciare la mia relazione permettetemi di fare alcune osservazioni che chiunque, lasciando Ragusa (ovvero Dubrovnik) in questi difficilissimi momenti, è obbligato a pronunciare.

E un obbligo verso la Città e verso i Ragusei che mai prima di adesso si sono identificati con i loro beni culturali, innanzi tutto con le loro case, le loro chiese e le loro mura.

Nella teoria dell'urbanismo moderno esiste un termine – “protezione attiva” – e significa il collegamento dell'eredità culturale con le tendenze della vita moderna.¹ Oserei dire che questo termine non è poi così moderno. La mia affermazione è basata sull'esempio della relazione reciproca attiva tra l'architettura e l'uomo; ambedue, nel caso di Ragusa d'oggi, condividono un destino comune.

Le pietre ragusee hanno assunto di nuovo le loro funzioni originarie: le mura della città hanno protetto molte vite umane e i pozzi antichi (ormai considerati solo una decorazione) si sono riempiti di nuovo con l'acqua, la cui scarsità ha provocato molti disagi durante l'assurdo e doloroso assedio di Ragusa.

In breve, la città di Ragusa confermo' ancora una volta il suo ruolo essenziale, cioè quello di essere la protettrice dei suoi cittadini. Dico cittadini in genere perché tutte le nazionalità che si trovavano a Ragusa erano minacciate allo stesso modo, e dallo stesso aggressore, e quanto alle distruzioni, le bombe hanno distrutto le chiese e i conventi cristiani come pure la moschea e la Sinagoga sefardita.

Alla fine del Quattrocento e all'inizio del Cinquecento, dunque nel periodo della migrazione degli ebrei espulsi dalla Penisola Iberica, la Repubblica di Ragusa era già nota come un centro commerciale, marittimo e terrestre, che collegava i paesi occidentali con quelli orientali. A quell'epoca molti sefarditi partirono in cerca della loro nuova patria verso l'Impero Ottomano via Ragusa, usando le navi ragusee per il trasporto oppure servendosi del porto di Ragusa come un punto di transito, donde numerose carovane continuavano il viaggio verso i paesi nel retroterra dei Balcani. Nei documenti archivistici troviamo vari contratti di nolo delle navi e d'affitto delle carovane. Nel 1501 un ebreo italiano, Samuel Richoma, noleggiò una nave ragusea la quale trasportò tutti i suoi beni da Ortona a Ragusa. A Ragusa egli prese in affitto una carovana e continuò il suo viaggio verso Skoplje (Macedonia).²

Nel 1539 Jacopo Coen, ebreo da Ferrara, prese a nolo un galeone raguseo per trasportare trenta persone ebreo con i loro beni da Ancona a Ragusa.³ Spesso questi viaggi erano pericolosi e gli ebrei venivano derubati sia dai

pirati che dagli stessi marinai ragusei.⁴ Anche i viaggi terrestri erano pieni di peripezie così che il governo raguseo reagì intervenendo molte volte a favore dei passeggeri ebrei.⁵ Alcuni di loro, attirati dalla prosperità della piccola repubblica, rimasero in città e presto formarono un'importante e fruttuosa comunità sefardita che, anche se minimizzata, continuo' ad abitare a Ragusa fino a oggi.⁶

Cio' non significa che gli ebrei non visitassero Ragusa anche prima dell'arrivo dei sefarditi. La loro presenza in Dalmazia è stata evidenziata già dai tempi antichi e ne abbiamo testimonianze negli scavi archeologici a Salona (vicino a Spalato), a Mursa (Osjek), a Mué, ecc. Documenti scritti li troviamo nell'Alto Medioevo: in Istria si concludevano i contratti, i cosiddetti "capitoli", con molti ebrei, a Capodistria è stato aperto nel 1380 il primo banco ebreo e nell'archivio di Zara esiste un contratto stipulato tra i rappresentanti del re croato-ungaro Sigismondo e gli ebrei.

A Zagabria un documento giudiziario del 1444 menziona due volte gli ebrei locali.⁷

I primi contatti della Repubblica di Ragusa con gli ebrei furono il risultato delle numerose relazioni commerciali che Ragusa aveva con i paesi bizantini, con Venezia, l'Italia meridionale e l'Albania, dove c'è sempre stato un gran numero di mercanti ebrei.⁸ È curioso menzionare che uno dei primi a usare il toponimo "Ragusa" fù proprio uno scrittore di viaggi ebrei.

Enumerando le nazioni e le città che commerciavano con Alessandria, Beniamino di Tudela riporto' anche i mercanti di Ragusa (Rekuziah).⁹

Si suppone che, oltre ai mercanti, a Ragusa cominciarono molto presto a venire medici e vari viaggiatori ebrei, ma dato che i documenti dell'archivio raguseo si sono conservati in modo sistematico soltanto a partire dal 1278 possiamo parlare con certezza solo di quelli che troviamo registrati alla fine e dopo il Duecento.

Leo, ebreo da Durazzo, aveva, secondo un documento del 1281, debiti verso un ebreo veneziano, ma in questo caso non si parla ancora della sua presenza in città.¹⁰

Nel 1324 il governo raguseo decise di prendere un medico ebreo al suo servizio. Benedetto, medico ebreo convertito, lavoro' a Ragusa dal 1354 al 1357 e si considera il primo di una lunga serie di medici ebrei che esercitarono la professione a Ragusa.¹¹ I mercanti ebrei registrati nel 1367 e nel 1368 venivano da Durazzo e cambiavano il sale albanese per i prodotti veneziani.¹²

Anche da Malta gli ebrei vennero nel 1380 e nel 1382 in città, e nel 1399 vennero gli ebrei da Lecce che pescavano, pulivano e vendevano i coralli.¹³

I documenti del Quattrocento ci offrono molti dati sugli ebrei provenienti dalla Puglia, Valona, Provenza, Candia, Padova, ecc. e in un documento del 1421 troviamo un ebreo catalano, Giuseppe Ferrer detto Bonaventura, registrato per la prima volta come abitante di Ragusa.¹⁴ Nella seconda metà del Quattrocento non troviamo quasi nessuna traccia degli ebrei. C'è da concludere che, per ragioni sconosciute, essi non venissero più a Ragusa oppure la trascurassero.¹⁵ Ciò è confermato anche da Mešul-Lam da Volterra al suo rientro dalla Terra Santa. A causa di un temporale egli si fermò a Ragusa nel 1481 e scrisse: "... Ragusa è una città bellissima, così bella che non vidi mai una città simile, direi che è quasi come Firenze. I ragusei sono molto ricchi

e i loro mercanti, anche essi immensamente ricchi, si vestono da signori. Peccato che gli ebrei non abitano qui...".¹⁶

Si deve sottolineare che i primi ebrei che venivano a Ragusa erano casi particolari e solo dopo l'arrivo degli ebrei sefarditi possiamo parlare d'una permanente comunità ebraica in questa città.

La prima metà del Cinquecento si considera il periodo dell'adattamento dei sefarditi ragusei alla loro nuova patria ma allo stesso tempo è il periodo dell'adattamento dei ragusei ai loro nuovi concittadini. L'afflusso di ebrei in città provocò tra i ragusei, specialmente tra i mercanti, una crescente paura della loro concorrenza. Sull'esempio degli Stati papali e dopo il presunto omicidio rituale di una donna nel 1502 il governo emanò il decreto d'espulsione nel 1514 e un altro nel 1515 di tutti gli ebrei e marrani che si trovavano sul territorio della Repubblica di Ragusa.¹⁷ Non sappiamo se questo decreto fu in pratica realizzato ma già nel 1538 il governo emanò un altro decreto con il quale diede il permesso agli ebrei di abitare di nuovo in città.¹⁸ Evidentemente molti ebrei riincominciavano a venire a Ragusa, i loro affari si moltiplicavano e la loro permanenza si prolungava. Il governo riprese in considerazione la presenza e la permanenza degli ebrei in città e nel 1540 i senatori decisero all'unanimità di dare cinque o sei case per il loro alloggio.¹⁹ Questo fu il primo cenno d'un Ghetto ebraico a Ragusa e dopo le decisioni del governo nel 1546 il Ghetto si formerà definitivamente in una parte centralissima della città dove ancora oggi si trova la via ebraica (Žudioska) e la Sinagoga.²⁰

All'inizio, il Ghetto conteneva quattro case e sei magazzini di proprietà dello stato, gli accessi erano murati e in uno dei due muri era aperta la porta che rimaneva chiusa a chiave durante la notte. Gli ebrei pagavano le tasse per la manutenzione del Ghetto e per il salario del guardiano della porta.

Essi eleggevano un loro rappresentante, il cosiddetto "console ebreo" che aveva il dovere di trattare con le autorità ragusee.

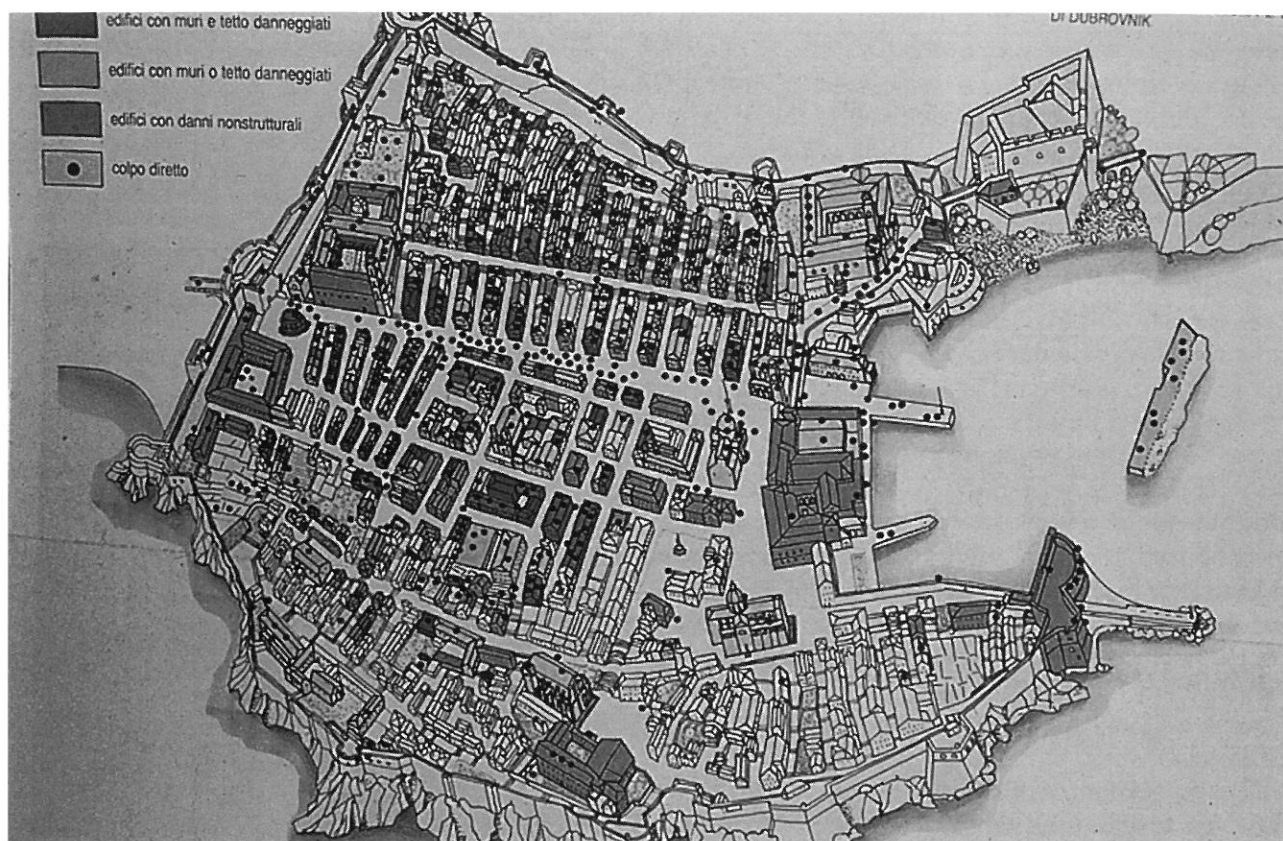
Dalla descrizione della vita ebraica del Cinquecento si viene a sapere che le case assegnate agli ebrei erano lunghe 14 braccia e mezzo, oppure 13 braccia e mezzo e larghe 10 braccia e mezzo.²¹

Difatti, le dette case, la cui costruzione incominciò già nel Quattrocento, erano edificate secondo i regolamenti edilizi stabiliti nel Libro dello Statuto raguseo del 1272.²²

Quando gli ebrei vennero ad abitare nel Ghetto le case, naturalmente, subirono alcune trasformazioni soprattutto nella parte interna.

La Sinagoga, per esempio, è stata installata al secondo piano di una delle dette case dove un muro divisorio era stato modificato con tre aperture ad arco. Sotto l'arco centrale si trova ancora la bima ed è la sua posizione tipica nelle Sinagoghe sefardite.²³ Per venire alla Sinagoga gli ebrei, rompendo i muri divisorii, fecero una galleria così che gli abitanti di Ghetto non dovevano uscire di sera dalle loro case per andare a pregare.

Quanto alla parte esterna delle case, nei primi decenni del Seicento troviamo i dati su un litigio tra Eliazar Coen e Joseph Azubi che durò per alcuni anni. Coen, la cui casa toccava quella di Azubi, aveva costruito un muro, aperto una finestra e aggiunto un balcone, il che irritò il suo vicino. Azubi fece una protesta agli ebrei di Venezia e Coen invece a quelli di Pisa, ma alla fine i



Veduta a volo d'uccello della città murata.

giudici di Ragusa risolsero il problema a favore di Coen.²⁴

Dopo il disastroso terremoto nel 1667 molte case, incluse quelle del Ghetto, furono oggetto di restauri, ma non sappiamo di che tipo di restauri si trattasse.²⁵ Alcuni ebrei come Josef Mandolfo o Raffael Constantini possedevano le proprie case²⁶ e molto spesso troviamo anche i nomi di quelli che affittavano le case fuori del Ghetto. Nel 1631 Isaach e Samuel Naamias stipularono il contratto d'affitto d'una casa nel sobborgo di Ragusa. La lista con l'inventario del giardino e della casa era inclusa nel documento.²⁷

Evidentemente le leggi ragusee riguardanti gli ebrei erano flessibili e cio' soprattutto nel periodo della Seconda Santa Lega quando un intenso commercio ebreo incomincio' a svolgersi attraverso Ragusa. Gli ebrei approfittavano della neutralità della Repubblica che garantiva un sicuro traffico della loro merce e d'altra parte i ragusei riempivano la tesoreria dello stato grazie alle varie tasse che essi dovevano pagare. Le lettere commerciali dell'Archivio storico di Ragusa testimoniano l'importanza e il valore dei commercianti ebrei nello scambio delle merci.²⁸ Le carovane caricate di lana, pelle, seta, cera, ecc., partivano per l'Occidente mentre i prodotti finali come i panni veneziani, i gioielli e le armi preziose arrivavano per l'Oriente.²⁹

Grazie alle colonie dei mercanti ebrei nei paesi ottomani e alle loro importanti comunità occidentali, gli ebrei sefarditi crearono una complessa rete

commerciale. Essi rinforzarono la loro posizione nel commercio ma per le tasse da pagare incominciarono a lamentarsi.³⁰ Nel 1571 il governo decise di mandare via tutti gli ebrei da Ragusa tranne i mercanti e i sensali ma questa decisione non fù mai applicata.³¹ Nel 1572 dei 50 sensali che lavoravano a Ragusa 30 erano ebrei.³² Dalle lettere inviate da Ragusa in Spagna si viene a sapere di un nuovo decreto contro gli ebrei. Nel 1573 Guzman de Silva scrisse che: "... i ragusei emanarono un decreto con il quale ordinarono a tutti gli ebrei di lasciare il loro paese... e molti di loro incominciarono ad andare a Ferrara e a Mantova e nelle altre terre del Duca di Savoia..."³³

L'intervento dei Turchi procurò la pace, e gli ebrei continuarono a vivere in città senza più esser disturbati. Le loro attività si intensificarono e non solo nel commercio carovaniero. Alla fine del Cinquecento i mercanti ebrei investivano regolarmente il loro capitale nelle assicurazioni marittime e nei prestiti marittimi e diventavano anche comproprietari delle navi.³⁴

Durante la guerra tra i musulmani e i cristiani gli ebrei avevano un ruolo importantissimo: portavano le informazioni dall'Oriente, facevano da mediatori oppure da interpreti. Dalla lettera di un agente spagnolo scritta nel 1572 a Ragusa possiamo vedere quanto piccolo era il mondo per i sefarditi: "... È venuto qui un ebreo di nome Daud Passi (Pas)... qui ha fatto officio de sensaro e sono informato che tiene percerto uno zio medico del Gran Turco... dice di aver moglie in Ferrara e tiene padre in Saloniche... parla spagnolo e si considera un suddito spagnolo..."³⁵

Quanto alla lingua con la quale gli ebrei sefarditi parlavano i documenti archivistici ragusei sono pieni di lettere scritte in ladino o in lingua spagnola con molte parole importate dal portoghese, italiano, slavo, e turco, e alcune di queste lettere sono scritte in carattere ebraico – Rasci –.³⁶

Come già abbiamo menzionato a Ragusa non venivano solo i mercanti ebrei. I medici sefarditi come Amatus Lusitanus e il grande poeta Didacus Pyrrhus risaltavano con la loro enorme cultura; cosicchè grazie alle loro opere la città di Ragusa diventò famosa anche nel mondo ebraico.

Lusitanus oppure Don João Roderiguez, marrano portoghese, venne a Ragusa nel 1557 dopo aver passato alcuni anni in Fiandra. Nel 1547 lo troviamo, insieme a Disacus Pyrrhus, a Ferrara dove lavorava come professore di chirurgia. Da Ferrara si trasferì ad Ancona e poi a Pesaro e nel 1558 abitava a Ragusa dove il governo raguseo decise di prenderlo al suo servizio. Poco dopo questa decisione fù ritirata perchè l'arcivescovo di Ragusa non diede il suo permesso. Lusitanus abbandonò Ragusa e si stabilì a Salonico dove rimase fino alla fine della sua vita.³⁷

Il suo libro "Curationum Medicinalium Centuriae" contiene l'analisi di tutti i casi che egli aveva curato. Il libro è diviso in sette "centuriae" e la centuria sesta parla dei casi che Lusitanus trattava a Ragusa. Descrivendo le malattie Amatus cercò di esporre minutamente tutti i sintomi, i trattamenti necessari per guarire il malato e i risultati del suo lavoro. Queste sue istruzioni furono adottate da molti medici della sua epoca e il libro ebbe un gran successo.³⁸

Didacus Pyrrhus (detto Jacobus Flavius o Eborensis o Isach Coen) era già un poeta famoso quando nel 1558 venne a Ragusa.

S'innamorò subito di questa città, di che ci testimonia la sua poesia nella

quale egli glorificava la libertà e l'indipendenza della Repubblica. Didacus era amico di Lusitanus già dai tempi dei loro studi a Salamanca. Anche egli girava come Lusitanus per i paesi europei e nel 1547 lo troviamo a Ferrara dove fece l'amicizia con il filologo Giraldo. Da Ferrara si trasferì a Pesaro e poi a Costantinopoli. A Ragusa venne nel 1558 ed essendo stato malato rimase parecchio tempo nei Lazzaretti dove Lusitanus lo curava. Dai dati trovati nell'archivio concludiamo che viveva modestamente, lavorava da notaio e dava lezioni di lingue classiche ai ragazzi nobili ragusei. Nella sua poesia Didacus spesso canta della sua patria (Portogallo) e si lamenta della sua triste vita nomade. Nel 1597 scrisse il suo testamento e chiese di essere sepolto nel cimitero degli ebrei nel sobborgo di Ragusa. Questo grande poeta morì due anni dopo.³⁹

Tra gli altri noti sefarditi ragusei dobbiamo menzionare Salomon Oef che scrisse molti commenti religiosi e il suo nipote Aron Coen, anche egli scienziato e religioso.⁴⁰

C'è ancora un'attività degli ebrei ragusei da ricordare. Alcuni di loro lavoravano come consoli della Repubblica di Ragusa nei vari consolati all'estero, specialmente a Valona.⁴¹

Come vediamo i sefarditi ragusei diedero un considerevole contributo nella vita economica, culturale e sociale di Ragusa. I preziosi libri di Tora, un tappeto mauro del Duecento, varie tapezzerie e l'argento della Sinagoga che gli ebrei portarono dalla Spagna rappresentano oggi non solo un gioiello patrimoniale dei sefarditi ma anche di tutti i cittadini ragusei.

Dato che la vita dei sefarditi di quel tempo non era affatto statica, le ricerche su di loro dovrebbero farsi in un modo più complesso. Innanzi tutto mi riferisco alle ricerche archivistiche che devono unire i dati provenienti: dai libri dei viaggi, dai rapporti delle visitazioni apostoliche nei paesi balcanici e dalle "responsas". Tali notizie offriranno nuove risposte. L'insieme di tutto ciò ci aiuterà a chiarire la storia degli ebrei sefarditi dopo la loro espulsione e, in generale, darà una nuova dimensione alla loro attiva presenza nel corso degli avvenimenti storici.

¹ T. Marasović: "Zaštita graditeljskog nasljedja" ("La protezione del patrimonio edilizio"), Zagreb-Split 1983, pag. 77.

² Archivio storico Ragusa (ASR), serie: Diversa Notariae LXXXI, 49 Ibid., 111-111'.

³ ASR, Diversa Notariae, CVI, 51-52.

⁴ ASR, Acta Sanctae Mariae Maioris, saec. XVI, fasc. XVII.

⁵ ASR, Consilium Rogatorum, XXVII, 200', 201, 206.

⁶ J. Tadić: "Jevreji u Dubrovniku" ("Ebrei a Ragusa"), Sarajevo 1937, pag. 36.

⁷ "Jews in Yugoslavia", Zagreb 1989, pag. 27-28.

⁸ B. Krekić: "Gli ebrei a Ragusa nel Cinquecento", Atti del convegno internazionale – Gli ebrei e Venezia –, Venezia 1983.

⁹ "Viajes de Benjamin de Tudela, traducido por I.G. Llubera, Madrid 1918.

¹⁰ B. Krekić: "Gli ebrei a Ragusa nel Cinquecento", Venezia 1983.

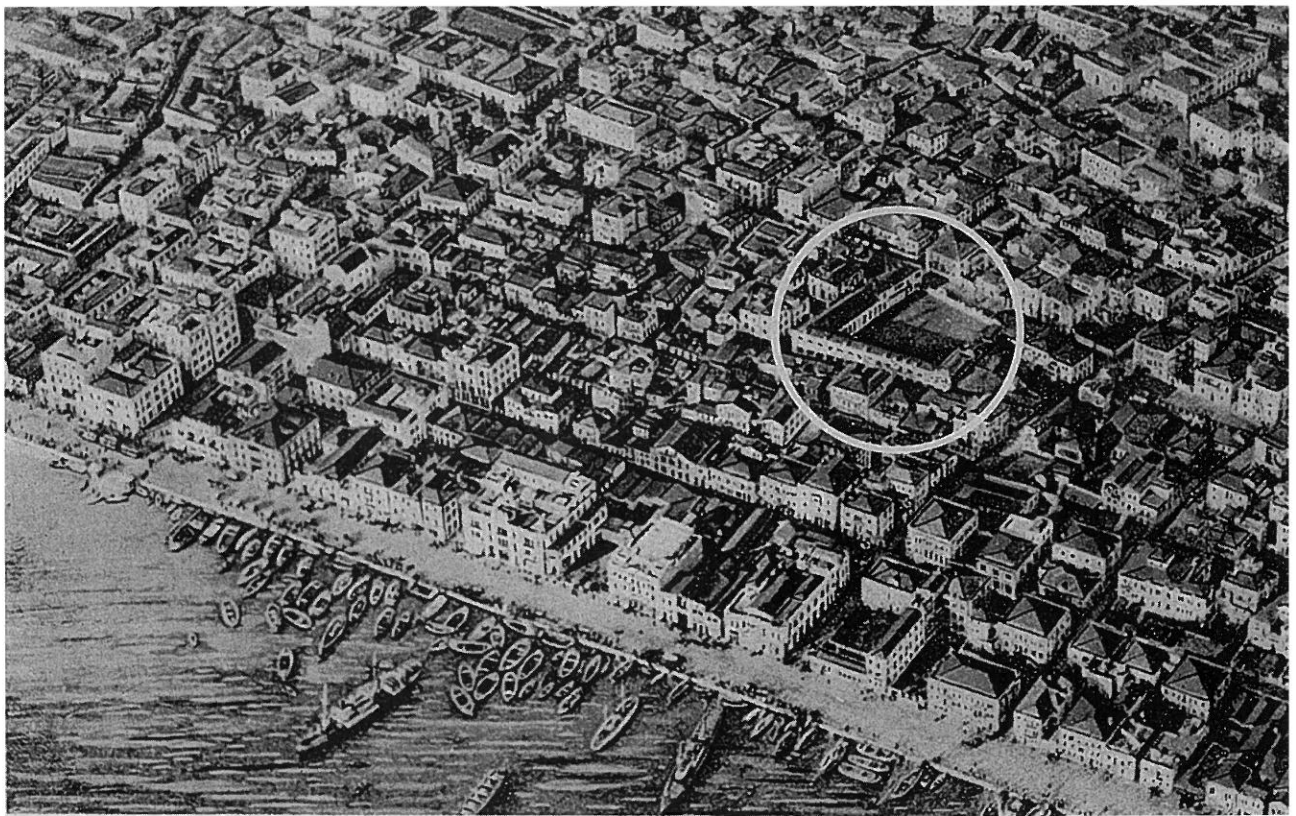
¹¹ J. Tadić: "Jevreji u Dubrovniku", pag. 12.

¹² ASR, Diversa Cancelariae, XXII, 22.

¹³ ASR, Intentiones Cancelariae I, 8'-10, Debita Notariae IX, 21-21', Debita Notariae XII, 57'.

- ¹⁴ ASR, *Diversa Cancelariae*, XXXIII, 183.
- ¹⁵ J. Tadić: "Jevreji u Dubrovniku", pag. 18-19.
- ¹⁶ "Relatos de viajes y epistolas de peregrinos judios a Jerusalem", J.R. Magdalena Nom de Deu, AUSA 1987, pag.90.
- ¹⁷ ASR, *Consilium Rogatorum*, XXXIII, 109', *Ibid.* 160'-161.
- ¹⁸ ASR, *Consilium Rogatorum*, XLIV, 75.
- ¹⁹ ASR, *Consilium Rogatorum*, XLIV, 313'.
- ²⁰ ASR, *Consilium Rogatorum*, XLVII, 249'-250'.
- ²¹ *Ibid.*
- ²² "Status grada Dubrovnika" (Lo Statuto di Ragusa"), Dubrovnik 1990, pag. 374-388.
- ²³ Elaborat kulturno povijesne valorizacije, blok 10, Zavod za zaštitu spomenika, Dubrovnik 1989, pag. 32.
- ²⁴ ASR, *Diversa de Foris*, 34/50, (1630-31), pag. 85'.
- ²⁵ ASR, *Consilium Rogatorum* 122, (1975-1977), 22'-23'.
- ²⁶ ASR, *Consilium Rogatorum* 169, 195-198.
- ²⁷ ASR, *Diversa de Foris*, 50, (1630-31), pag. 287'-289.
- ²⁸ ASR, *Lettere e commissioni di Levante*, sec. XVI.
- ²⁹ I. Burdelez: "La Repubblica di Ragusa, mediatrice tra oriente e occidente del '500 – La lettura geografica...", Studi in onore di O. Baldacci, Bologna 1991.
- ³⁰ J. Tadić: "Jevreji u Dubrovniku", pag. 80.
- ³¹ ASR, *Consilium Rogatorum*, LX, 160'.
- ³² ASR, *Consolati I*.
- ³³ Archivio general de Simancas, Papeles de estado Venecia, Leg. 1332, f. 52.
- ³⁴ I. Burdelez: "Il ruolo degli Ebrei nel commercio marittimo di Ragusa e di Livorno, 1988.
- ³⁵ Archivio Simancas, Estado, Leg. 1331, f. 233.
- ³⁶ ASR, *Diversa de foris* sec. XVII.
- ³⁷ J. Tadić: "Jevreji u Dubrovniku", pag. 275.
- ³⁸ M. Rešetar: "Amat Lusitanus..", Brankovo kolo 6, 1900.
- ³⁹ B. Körbler: "La vita dell'umanista Didacus portoghese", Rad Jazu, 216, 1917.
- ⁴⁰ J. Tadić: "Jevreji u Dubrovniku", pag. 326, 329.
- ⁴¹ *Lettere di Levante* XX, 15', *Diversa Notaria* XCIX, 11', ASR.

*Thessaloniki: pianta della città
prima dell'incendio del 1917. Il
cerchio indica la scuola ebraica
"Moise Allatini", oggi distrutta.*



Judith Lange

Sepharad - itinerario nel passato sefardita della Macedonia e della Tracia greche.

“Selenik, Irmbaeem Beisrael, Salonica”, madre d’Israele, città di Giustizia, seconda Gerusalemme - così celebra nel 1527 il poeta Samuel Ouskoue la sua città, Thessaloniki. Per comprendere la storia dei sefarditi di Grecia, il caso di Salonico è emblematico: la presenza ebraica nella città risale al II secolo a.C., piccoli gruppi che venivano dalla Palestina o dall’Egitto e che costruirono le prime case, gli edifici pubblici e le sinagoghe, dove, nel 53 d.C. San Paolo predicò la nuova religione. Furono chiamati romanioti e parlarono come seconda lingua il greco.

Nel 1470 giunsero anche gli ashkenaziti (da Ashkenaz - tedesco) della Mitteleuropa, restii però a mescolarsi con le comunità esistenti. Questo rifiuto di integrazione divenne ancor più netto con il massiccio ingresso di ebrei sefarditi (da Sepharad - Spagna), costretti alla diaspora dall’inquisizione nel regno di Ferdinando e Isabella. Divenne luogo di rifugio negli anni seguenti dei marrani di Portogallo e di ebrei dell’Italia e della Francia che cercarono riparo nell’Impero Ottomano.

L’elemento sefardita, da quel momento, costituì la cultura predominante nella regione e influenzò la storia filosofica, religiosa e sociale di tutte le nascenti comunità ebraiche della Grecia e, in particolare, della Macedonia e Tracia. Il loro declino, dopo secoli di prosperità, ha inizio durante il XIX secolo e prosegue all’epoca della Prima Guerra Mondiale con un primo exodus, specialmente verso l’America, per precipitare definitivamente verso quella catastrofe che fu l’occupazione nazista del 1941. Un destino inappellabile per gli 80mila ebrei di Salonico: ne sopravvissero 2mila.

Dopo quella strage, la comunità si è risolleata con fatica nella città, ormai diventata un cimitero per quanto riguarda le testimonianze poco decifrabili: quartieri distrutti, monumenti divelti, fabbriche chiuse, negozi espropriati. E’ molto tenue una memoria fatta di cartelli stradali, nomi spezzati sulle vetrine, ville abbandonate, targhette strappate, edifici crollati, una manciata di vecchie cartoline e qualche chilo di documenti che riguardano dei fantasmi. Anche l’immenso cimitero ebraico, poco lontano dalla bizantina Torre Bianca sul mare, fu raso al suolo dal criminale nazista Max Mertens, nel 1943, ed oggi vi sorge il nuovo campus universitario.

La furia della cancellazione di tutte le testimonianze concrete della lunga storia culturale sefardita in Grecia è un fattore comune. Chi volesse visitare i luoghi delle antiche comunità, deve accettare che la realtà è fatta di mace-



Drama: portale liberty di una villa recuperata.



La sinagoga di Monastirion a Thessaloniki (Iscrizioni sulla facciata).

rie, di spazi privi di “ebraicità”, di logore stampelle per la mente: nella maggior parte di tratta di muri crollati, di case decomposte, di strada senza più motivo di chiamarsi “judeo”, solo perché qualche sinagoga è rimasta in piedi e perché ci sono le lapidi alla memoria, postuma.

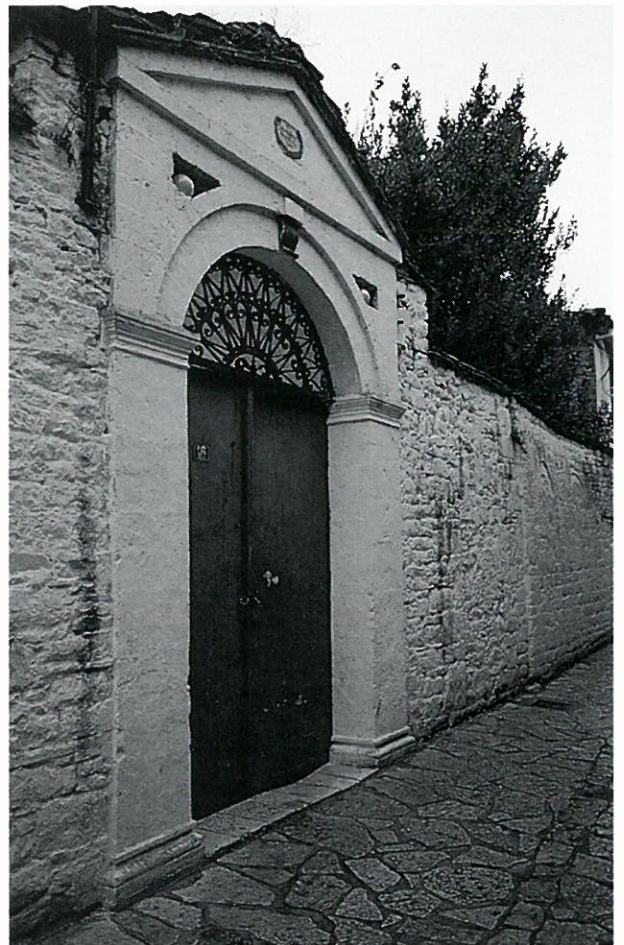
Questi quartieri – si badi bene, in tutta la regione non sono mai esistiti “ghetti” – erano nuclei abitativi perfettamente inseriti accanto alle case delle molteplici etnie della Macedonia e sono utili soltanto ad un “pellegrinaggio” ricostruttivo, nell’immaginario di una vita che fu.

Le eccezioni ci permettono di intravedere quale fosse un ambiente sefardita: quartieri legati all’attività intellettuale, religiosa e commerciale. Le permanenze sono quasi esclusivamente di impronta ottocentesca, un liberty orientaleggiante con decorazioni floreali di influsso europeo. Alcune scritte e pitture murali superstiti denotano il perfetto inserimento nella cultura ottomana. Le case erano costruite secondo lo stile locale, prendendo in prestito le architetture turche o balcaniche e adeguando le strutture alle proprie abitudini e costumi. Il gusto della casa bassa con cortile interno, delle verande chiuse da grate o sospese sopra colonnine di legno intarsiato (le “hagiati” o “sachnisi”), delle finestre sporgenti tipo “bow-window” e dei panciuti, cilindrici camini sulla facciata della casa, sono quelle le concezioni per l’habitat, comuni in tutte le popolazioni macedoni e tracce, le quali, assorbendo forme architettoniche serbe, bulgare, turche, albanesi e balcaniche in genere, con un occhio allo stile europeo, si sono creati una propria immagine.

A Thessaloniki il quartiere ebraico più popoloso si trovava a ridosso del porto, il grande cuore commerciale della città, all’interno delle mura bizantine. Esistevano 30 sinagoghe e 15 scuole e numerosi laboratori e fabbriche, come il Mulino Allatini con annessa residenza per la famiglia, ancor oggi conservata e trasformata dal Comune in Prefettura. Il quartiere residenziale



Thessaloniki: Villa Bianca Fernandez, semidistrutta.



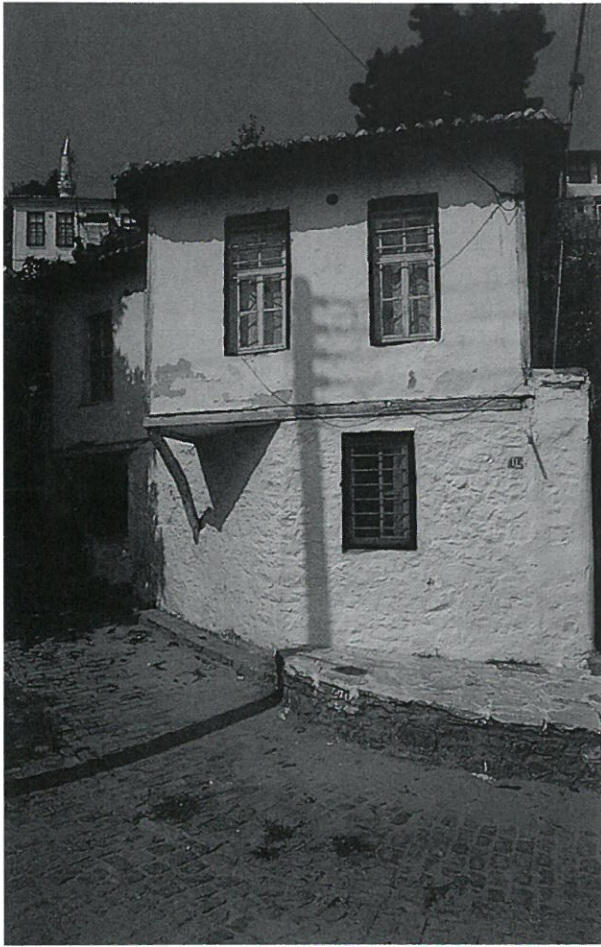
La sinagoga romaiota di Joannina.

Thessaloniki: villa Modiano, oggi recuperata per il museo del folclore.

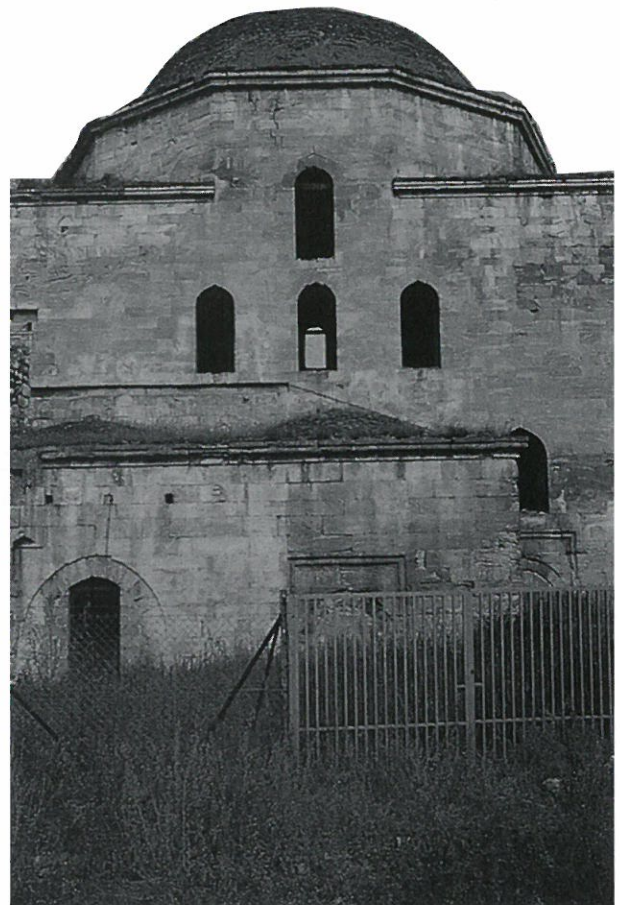


Drama: ex edificio ebraico, oggi trasformato in cinema.





Xanti: case del vecchio quartiere.



*Serres: edificio del confinante
quartiere musulmano,
abbandonato.*

Veria: decorazione sulla facciata del palazzo della "Barbuta" (nel dettaglio la data occidentale e la data del calendario ebraico di costruzione: 1872 cioè 5642).



delle ville seguiva la curva del golfo di Salonico e lo fa tutt'ora, lungo un'interminabile arteria di traffico, densamente costruita, dove miracolosamente ha resistito qualche nobile edificio incastrato tra i palazzoni, in gran parte degradato con qualche raro esempio di restauro per diventare museo o sede comunale.

L'area del vecchio mercato della frutta e dei fiori è sempre occupato dai bazar dove si vende di tutto, dalla verdura ai gioielli, dalle pentole ai merletti. I nomi di spicco della vecchia comunità, come Modiano e Molcho, appaiono ancora, c'è l'antica libreria, il ristorante, gli uffici della comunità, qualche commercio e due sinagoghe.

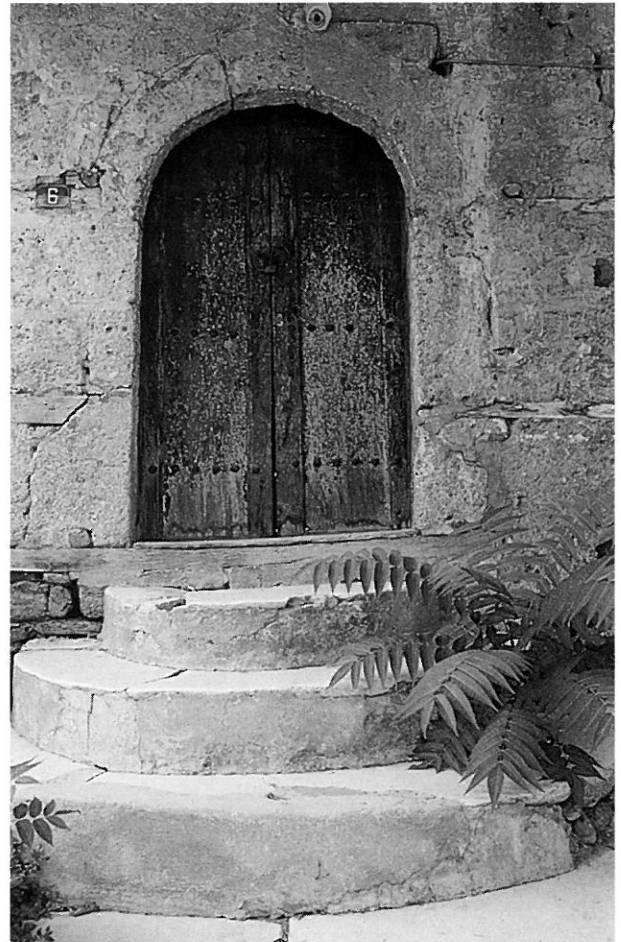
Sempre seguendo la via del mare, un altro importante insediamento ebraico si trovava a Kavala, sotto la fortezza ottomana affacciata sul porto. Illuminato a giorno anche di notte, è rimasto un grande edificio Jugendstil, ex proprietà ebraica, oggi Municipio, che sorge come unico testimone di pietra in una città tutta proiettata verso un futuro diverso.

Le piccole e medie città della Macedonia e Tracia spesso hanno conservato soltanto il suolo come documento della presenza sefardita: a Serres, a fianco delle abitazioni turche, le basse case in parte costruite con le pietre di recupero del muro bizantino, sono deboli esempi di quello che doveva essere il dedalo di vicoli che formava il vecchio quartiere. Sono ricoveri fortunosi della povera gente e già son pronte le ruspe per demolire sistematicamente anche le ultime case per far posto al nuovo piano edilizio.

A Xanthi come a Drama, verso il confine bulgaro, fervono i lavori per il nuovo assetto della città. I vecchi quartieri turchi (e bisogna dire che i monumenti turchi non sono trattati meglio dei quartieri sefarditi per quanto riguarda l'abbandono e il degrado) e ebraici sono destinati praticamente a scomparire e - anche se i progetti prevedono il recupero di alcuni edifici conside-



Kastoria: palazzi abbandonati nella zona dell'Evratika.



Veria: la porta della sinagoga.

rati "storici" - è inevitabile che l'antico tessuto perderà la sua autenticità. Komotini, la più grande delle città verso la frontiera turca, ha mantenuto, invece, il suo aspetto ottomano, sia nel centro storico con il suo grande bazar semicoperto, sia nei quartieri periferici. E altrettanto "veri" sembrano due borghi sul confine, Pythio e Didomothico, che possedevano quartieri ebraici, ma, mentre a Komotini spunta ancora la cupola di legno dell'antica sinagoga dietro la fortezza bizantina, nei piccoli villaggi ogni traccia si è dissolta. Un discorso a parte merita Kastoria, città famosa per le sue produzioni di pellicce, costruita a "sella" sopra un promontorio sul lago, non lontano dall'Albania. Due erano i quartieri ebraici, l'Evraiika e il Varlaam, uno sulla sponda del lago, l'altro vicino all'acropoli. L'architettura delle case, rispettose dello stile locale (dalla parte bassa in pietra e i piani alti in legno) è tutt'ora intatta, ma di una società sefardita si è persa la memoria. Le case, generalmente ben conservate e comunque costantemente restaurate, sono soltanto di "ex proprietà" ebraica, di cui non si ricorda il nome. Sopravvive la pietra senza gli eredi di quelle generazioni che furono gli originari abitanti.

Al contrario, a Ioanniana, una vivace città a circa 200 km più a sud, la memoria della vecchia comunità romaniota è tenuta come un cimelio - nel museo, ex palazzo di Ali Pasha, sono esposti ricami, costumi, Parohet, Ketubah e altri oggetti rituali, ed esiste ancora una sinagoga, funzionante - ma oltre l'album dei ricordi, ad eccezione di una magra schiera di case

Veria: una decorazione sul grande palazzo della "Barbuta".



appena fuori le mura, il quartiere è stato cancellato.

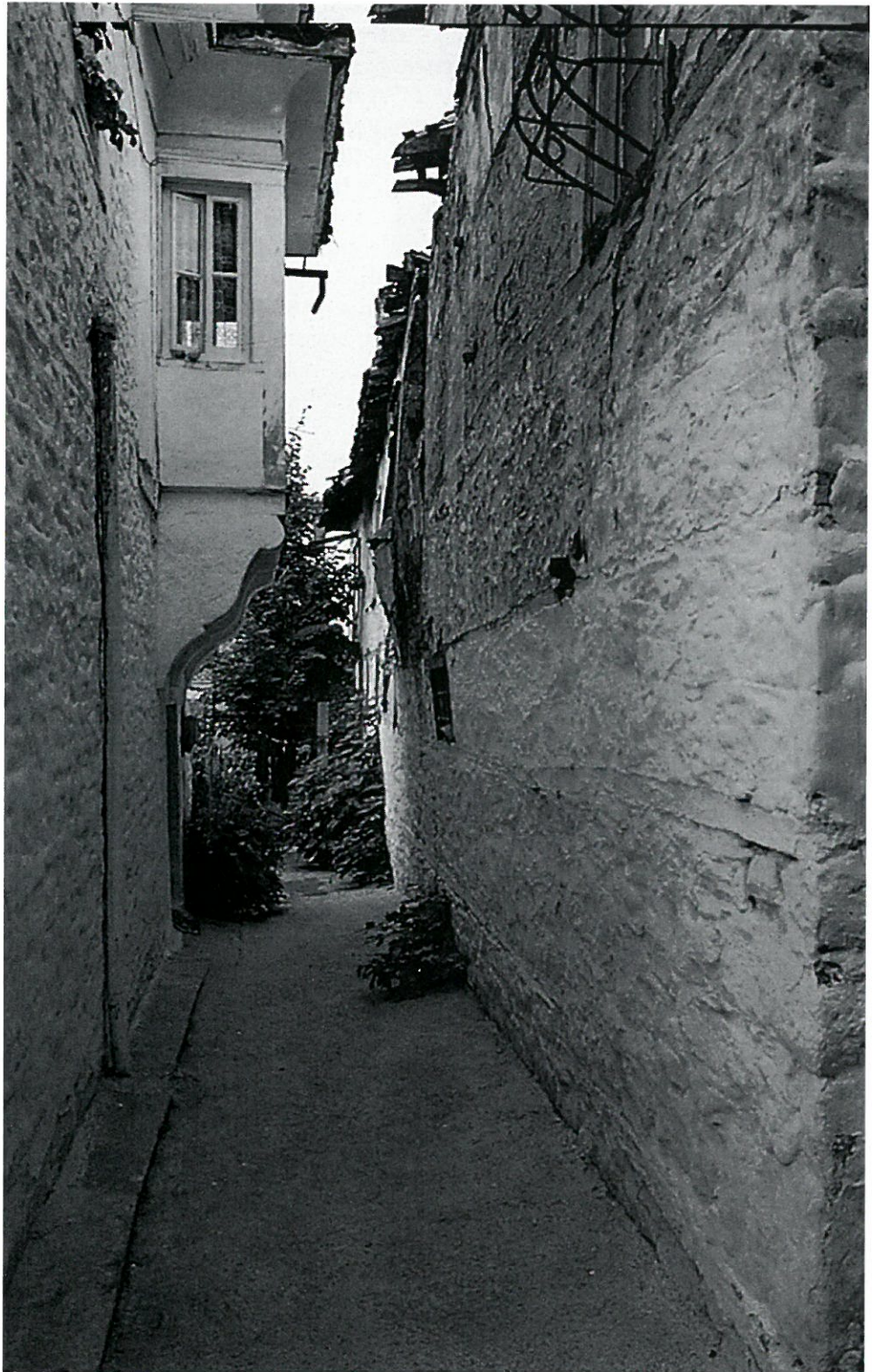
Per rivivere la fisicità di un quartiere sefardita - anche se privo di ebrei - rimane soltanto Veria, una piccola città-monumento che si è difesa contro la dilagante devastazione forzata dei centri storici greci.

Il nucleo dei sefarditi abitava in una specie di borgo chiuso, a forma di calice, sopra un burrone e si chiama la "Barbuta". File di case accuciate dai colori caldi, finestre regolari, senza spazi esterni verso la strada (tutto era proiettato verso i minuscoli orticelli sul dirupo), una piazza con vari dislivelli, il borgo è segnato da due ingressi - un sottopassaggio puntellato che sbuca in un vicolo, e da due maestosi palazzi che occludono la vista verso l'interno. La sinagoga, ermeticamente chiusa, è fortemente degradata, ma non irrecuperabile, gli ambienti interni sono intatti anche se svuotati, e all'esterno ha resistito il portale con le colonne laterali e pochi gradini a mezzaluna. Le case sono occupate da gente anziana e sola, da ambulanti e rifugiati albanesi, che si sono inventati un quartiere provvisorio, ma protettivo nella sua struttura, tenuto insieme con fil di ferro, finestre murate, maldestri puntelli e qualche mano di calce.

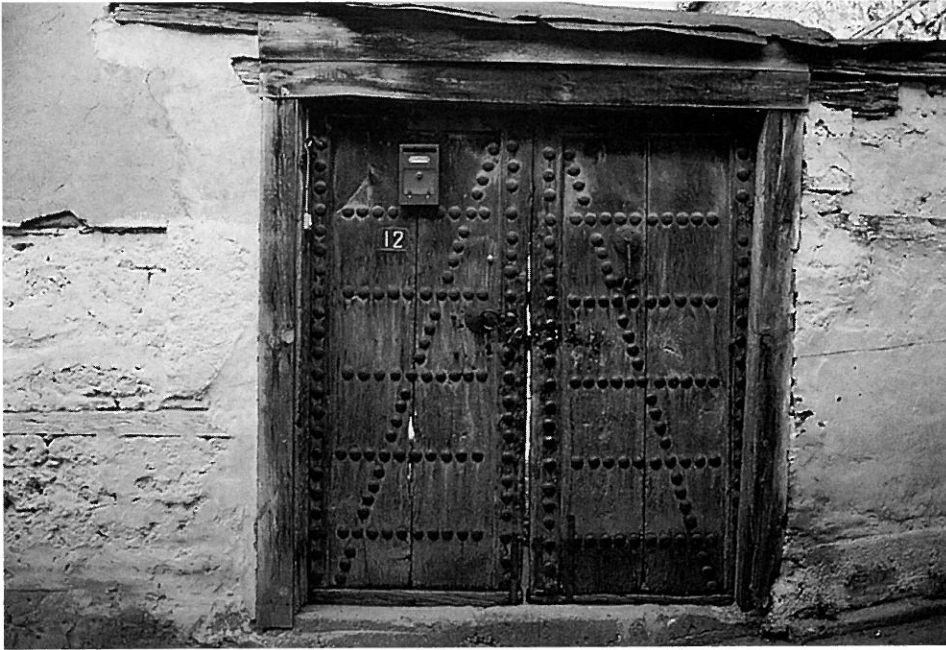
Dagli interstizi delle porte sono sparite le "mezzuzah", ma sotto le grondaie, in alto e intoccabili, si scorgono nell'intonaco opaco i disegni celesti, ornamenti del passato: scritte benauguranti e le date di costruzione secondo il calendario ebraico, simboli biblici e stemmi in lettere arabe a testimoniare la lunga e pacifica convivenza tra le due culture.

Veria: una decorazione sul palazzo della "Barbuta".





*Kastoria: case nella zona
del Varlaam.*



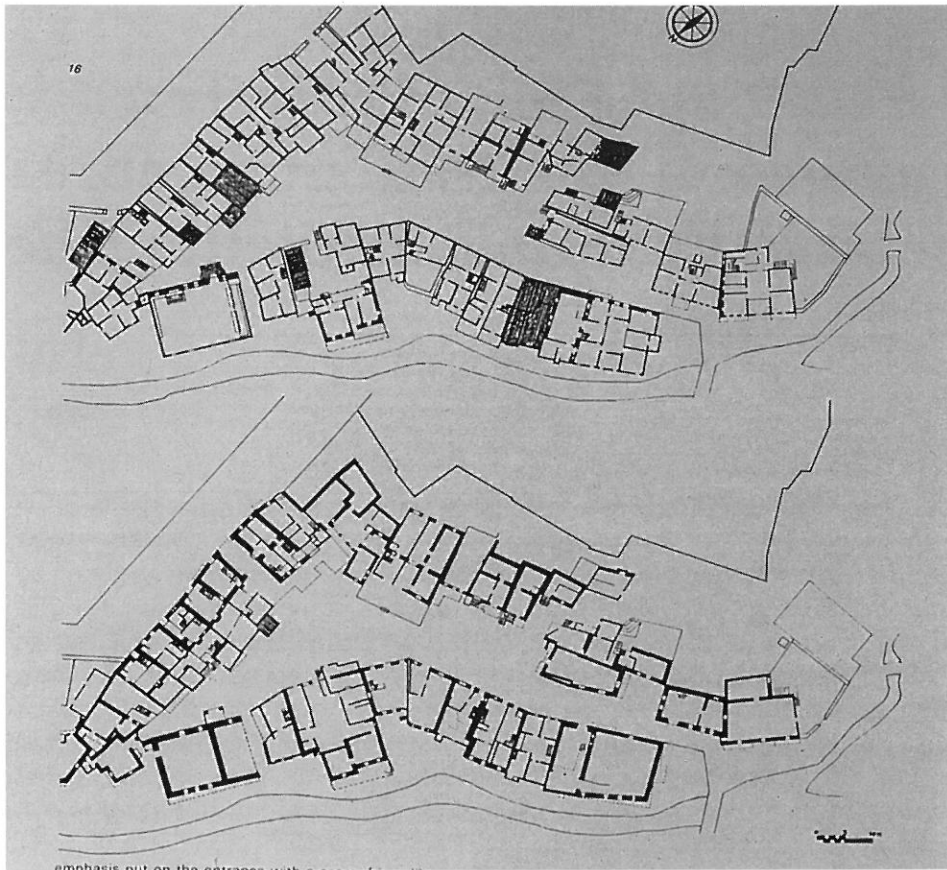
*Veria: tipica porta chiodata
d'ingresso ai cortili.*



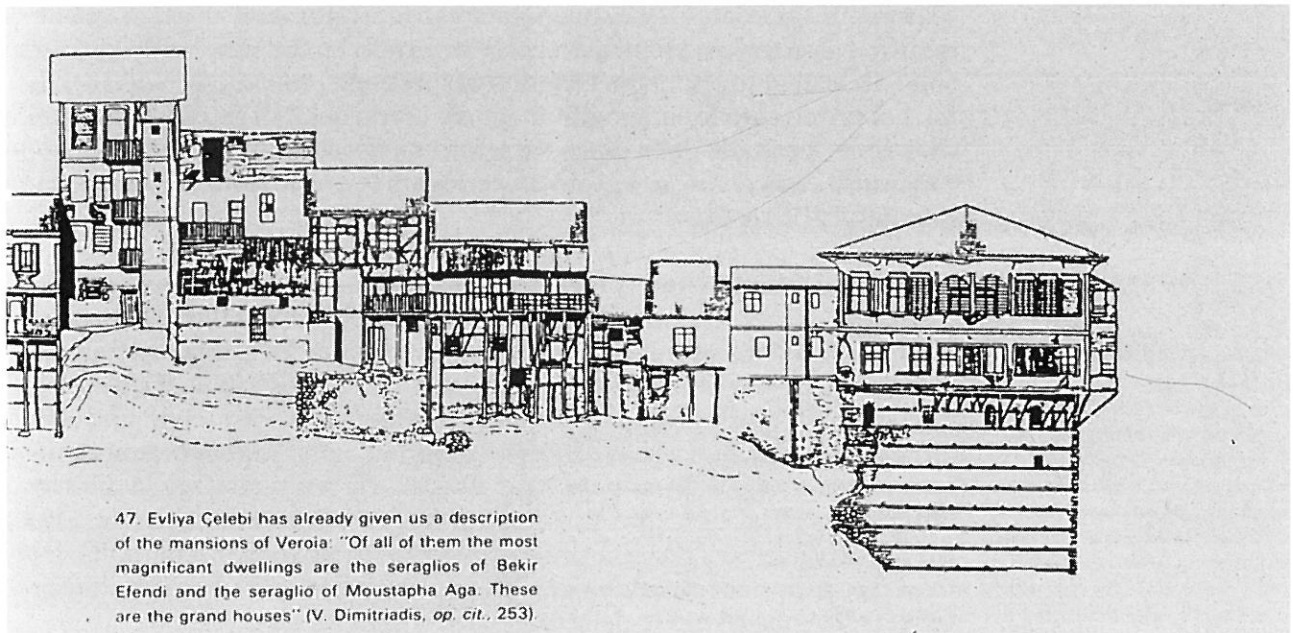
*Veria: i battenti della porta
della sinagoga.*



Veria; particolari costruttivi delle case della "Barbuta".



Veria. Il quartiere della "Barbuta" sopra il burrone. Pianta. Prospetto di alcune case.



47. Evliya Çelebi has already given us a description of the mansions of Veroia: "Of all of them the most magnificent dwellings are the seraglios of Bekir Efendi and the seraglio of Moustapha Aga. These are the grand houses" (V. Dimitriadis, *op. cit.*, 253).

Alona Nitzan-Shiftan

Le sinagoghe sefardite in Turchia: fusione di una tradizione ebraica sefardita e forme architettoniche ottomane.

L'espulsione della prospera comunità sefardita nel 1492 provocò la disseminazione della sua tradizione in tutto il Mediterraneo. Questo saggio esplora le trasformazioni che avvennero in Anatolia, concentrando la propria attenzione sulla sinagoga Ochrida a Istanbul, come esempio emblematico di una struttura in transizione alle soglie della europeizzazione dell'impero. Le innovazioni spaziali e strutturali della Ochrida toccano livelli di monumentalità senza rompere con la tradizione liturgica sefardita. Questa si basa su tre requisiti, indispensabili nello spazio religioso ebreo: l'*hechal* (arca), incorporato in una parete, orientata verso Gerusalemme; la *teva* (bima), sul quale è letta la Torah; e il *minian*, lo spazio minimo per la congregazione. In Spagna, la configurazione bifocale dello spazio di culto fra l'*hechal* e la *teva* si fuse con l'eredità dell'impianto basilicale e la reinterpretazione islamica a formare grandi sinagoghe monumentali. La versione ridotta è il tipo a quattro colonne, il più usato nelle sinagoghe più piccole. L'impianto spaziale della sinagoga sefardita ottomana si rifà a quello a quattro colonne, ma i temi inerenti la struttura, i materiali e la decorazione sono decisamente ottomani. I riferimenti primari si trovano in Sefad e in Italia: nel primo caso le sinagoghe spagnole erano nel XVI secolo la sede della direzione spirituale della diaspora sefardita, nel secondo questa tradizione raggiunse l'apice, che in seguito ha permeato la produzione ottomana dalla fine del XVIII secolo.

La sinagoga Ochrida di Istanbul è una notevole struttura in un periodo di transizione in cui l'autorappresentazione sefardita raggiunse una dimensione monumentale. Sorprendente è l'inserimento della cupola lignea, una forma familiare nelle istituzioni musulmane, religiose e non. Lo spazio centrale della sinagoga Ochrida, infatti, è generato dalla giustapposizione di due gruppi di colonne disposte sugli angoli di un quadrato: il primo regge un soffitto tradizionale concavo, mentre l'altro è coperto da una cupola monumentale. La localizzazione della cupola "fra" l'*hechal* e la *teva* enfatizza la dialettica liturgica fra i due. Le sedie sono disposte in cerchi concentrici intorno a questo spazio dialettico, per favorire il carattere interattivo della comunità. Inoltre, i due gruppi di colonne ricordano spazialmente una basilica, riappropriandosi in questo modo della originale concezione monumentale spagnola.

Alona Nitzan-Shifan

The Sephardic Synagogue: the Fusion of Sephardic Jewish Tradition with Ottoman Architectural Forms.

In the year 1492, Ferdinand I and Catherine of Aragon drove the last Muslim ruler from Spain and expelled the flourishing Spanish Jewish community. Bayezid II, the Ottoman Sultan, recognized the economic, technological, and social eminence of this community and invited them to settle in Turkey. There, and throughout the Mediterranean territories in which the prosperous Sephardic (Hebrew for Spanish) community settled, they disseminated their synagogue tradition.

This paper focuses on the development of the Ottoman synagogue form. The transformations of this communal worship space reflect the Sephardic community self-representation vis-à-vis its history of migration and social changes. Specifically, the paper analyses the Ochrida synagogue in Istanbul as a transitional structure at the threshold of Ottoman Europinization. I will argue that the spatial and structural innovations of the Ochrida synagogue achieve monumentality without breaking the continuity of the Sephardic liturgical tradition. The paper will suggest primary influences on Ottoman synagogues in the synagogues of Sefad and Italy. The synagogues of Sefad were the seat of the spiritual leaders of the Sephardic Diaspora in the 16th century. In Italy the tradition of the Sephardic synagogue reached a new climax, which eventually permeated the architectural production of Ottoman synagogues during the period that followed the Ochrida's construction, from the end of the eighteenth century on.

The Jewish community that migrated to Turkey from Spain was quite introverted in character. The Spanish Jews were invited by the Ottomans and therefore were viewed by them as 'those who came of their own accord'. They did not integrate with the Romanitos, the local Byzantine Jews, who were forced to immigrate to Istanbul in 1453 in order to inhabit the city after its Ottoman conquest. The Spanish Jews were divided along lines of origin, which were reflected in their communities' names. The resultant cell organization was comprised of *k'halim*. Initially, Spanish origin constituted the common denominator for affiliation with a *kahal*, which was probably the strongest social structure in an individual's life beyond the family unit. Each *kahal* was a congregation in which the synagogue was a nucleus, i.e., an institution of social, legal, economical and spiritual authority. This rigorous structure of the Jewish community especially during the 16th and 17th

centuries facilitated the endurance of the Sephardic synagogue tradition.¹ The renewed interest in the Ottoman synagogue up till now has not included an analysis of the physical form of these important religious and social institutions.

Judaism has provided a clear and rigorous ritual structure in the lives of its followers. However, the basic requirements associated with the religious services of the synagogue are few and simple: the *hekhal* (ark), containing the Torah scrolls and incorporated into a wall facing Jerusalem; the *tevah* (bimah) on which the Torah is read and from which the service is conducted; and the *minian*, the minimum required size of the congregation. The three are commonly referred to as corresponding to the primary function of the synagogue: Prayer, study, and congregation, and ultimately correspond to the three integral concepts of Judaism: God, his word (the Torah,) and Israel, the chosen people.² When these functions are organized into a built form, Kashtan explains, "The relative proximity between two foci in one interior, the ark situated in the east wall and the *bimah* at the center, and the search for a balance between them, constituted, and still constitutes, an aggravating architectural problem. The relationship between the two and their reciprocal relation to the entire interior space is the principal conceptual and ideological factor in synagogue design."³ Beyond these most basic requirements, Jewish culture, being in an inherently uncertain and subordinate condition in the Diaspora, was predisposed to adopt elements of the culture in which it found itself. Furthermore, the abstract nature of the Jewish religion habitually excluded discussions related to a concrete physical shape. Therefore Jews were very receptive toward local elements of design and style, which shaped the architecture of their synagogues.

While the *hekhal's* location on the wall facing Jerusalem is predetermined, situating the *tevah* is the primary subject of variations in synagogues' design. Maimonides, the great Sephardic legal modifier stated in his *Mishneh Torah*: "Position the Bimah in the center, so that when the Torah reader or the preacher goes up, everyone may hear."⁴ Although there is no existing evidence as to the location of the *tevah* in Spanish synagogues, we assume from Maimonides's instruction and from miniature illustrations that a freestanding *tevah* in the middle of the synagogue space existed. The 16th century Sephardic codifier, Joseph Caro,⁵ who later settled in Sefad, did not insist on the centrality of the *tevah*. His commentary on Maimonides, *Kesef Mishneh*, clarified that "the standing in the middle is not from obligation, but is all according to the time and place; that in those times when there were great synagogues, they needed to stand the *tevah* in the middle so that everyone could hear." Caro did not uphold the Maimonides's instruction because in the small synagogues of the Diaspora the Torah reading can be heard from any location. Thus, although the Sephardic *halacha* did not require a central *tevah*, Caro's reason to modify the rule confirms the original Sephardic tradition.

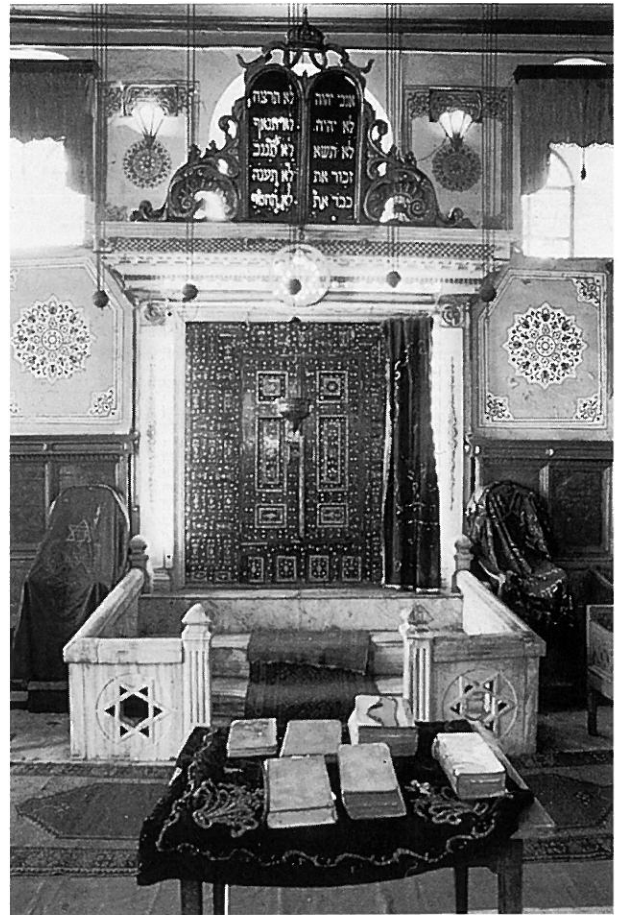
In Spain, the bifocal configuration of the synagogue's space between the *hekhal* and the *tevah* joined the structural heritage of the basilica and its Islamic appropriation to form the more monumental synagogues.⁶ The abbreviated version of the basilica, a recent study maintains, formed the four column type, the most common among the smaller synagogues.⁷ By altering the longitu-



The Ochrida synagogue: the hekhal, view toward the courtyard facade. Photo: Israel Museum, Jerusalem.

The Ochrida synagogue: the hekhal.. Photo: Israel Museum, Jerusalem.

The Ochrida synagogue: exterior wall facing the courtyard.





Four-column synagogue, Sefad, Israel. Photo: A.Hashimshoni.



Bikur Holim synagogue, Izmir: a detail of one of the four columns.

dinal dimension of the basilica the synagogue approximated a centralized space, in which the *tevah* finds its natural place in the middle.

The recurrence of the four column type among Sephardic communities may have originated in Sefad. Unlike the situation in other Ottoman lands, Sefad's synagogues were not influenced from the center of the empire in Istanbul, because the blossoming of Sefad started before the Ottoman conquest.⁸ The Spanish immigrants to Spain could probably practice their tradition in a relatively uninterrupted fashion within the declining Mamluk state and away from the rabbinical power of the old population in Jerusalem. The most important spiritual leaders from Spain settled in Sefad with their congregations, and made it the spiritual center of the entire Sephardic Diaspora during the 16th century. The synagogues were named after the rabbis rather than after the places they came from, as was the case in Anatolia. A myth such as Rabbi Abuhav's dream that comes true, in which his entire synagogue in Spain was transferred from Toledo to Sefad,⁹ indicates the direct ties the community had to its glorious past. Sefad, unfortunately, is an uncertain source, since the original buildings of the 16th century were destroyed in earthquakes. Yet, the tradition is believed to have been kept. The restored four columns type synagogue still exists there and the extensive connections between the Jewry of Istanbul and Sefad suggest an influ-

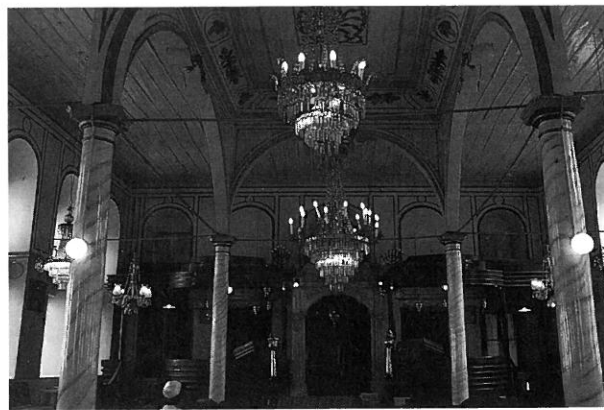
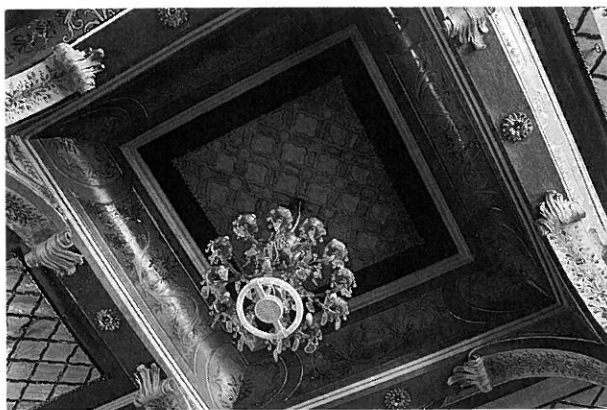
ence. The Ashkenazi Jewry of Poland had also developed, probably independently, a four column type, albeit of different proportions and building materials. A hybrid of the two similar traditions is possible due to the large wave of Polish refugees that immigrated to Istanbul in 1648.

In the Ottoman Empire before the 18th century and the onset of Westernization, the four-column synagogue was the predominant type. As they had done in Islamic Spain, the Ottoman Jewish community has carried on its ceremonies within an Islamic architectural form which was transformed to accommodate Jewish liturgical requirements. While the spatial formation of the Ottoman synagogue recalls the Sephardic tradition of the four column plan, its structure, materials and decorative themes are distinctly Ottoman. It is not surprising that the Jews, who were devoted to and restrictive about their liturgy and rather indifferent to form, chose to guard their traditional space configuration and at the same time could have easily accommodated it into an Ottoman shell. During Ottoman times synagogues were constantly rebuilt on old Byzantine sites. Frequent fires damaged the synagogues greatly. The construction of synagogues on new sites was prohibited as part of restrictions which were placed on the Jews (and other non-Muslims) to demonstrate and reinforce their cultural subordination. However, these restrictions were not rigorously enforced, so many new synagogues were built during the Ottoman period. In Izmir, for example, there were no pre-Ottoman Jews, and yet, the city is replete with *k'halim*, whose members migrated there from the end of the 16th century on.¹⁰

The traditional Turkish synagogue exhibits an impressive persistence of style and functional layout. A characteristic Ottoman synagogue complex includes, besides the prayer hall, essential functions of the community, such as *midrash*, the community's school, and dining area. Those functions are gathered around an introverted courtyard, which is protected from the street by high walls, and thus incorporated inconspicuously into the urban fabric. The synagogue building is constructed from mudbrick or thick masonry walls and is roofed by wood construction.¹¹ The side wall facing the street has very few or no windows, unless the synagogue is raised to the second floor level, usually above a row of stores. The adjacent courtyard on the other side allows larger fenestration than was the common practice elsewhere.

The Ochrida Synagogue is built on a Byzantine synagogue site.¹² The pre-

Bikur Holim synagogue, Izmir: the wooden ceiling.



Geveret Synagogue, Izmir: the four-column central piece.



The Ochrida synagogue: The central decorative part of the wooden dome during renovation.



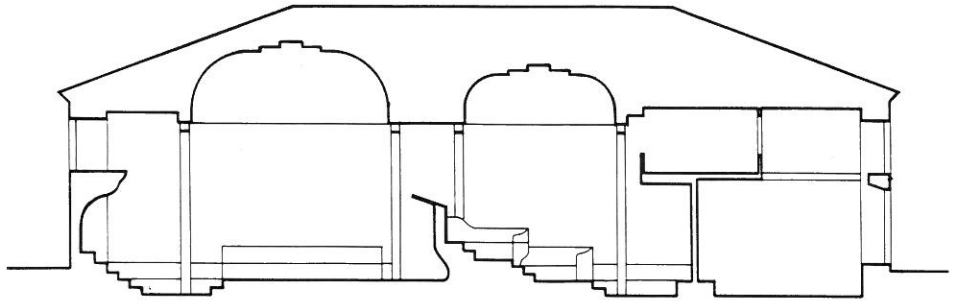
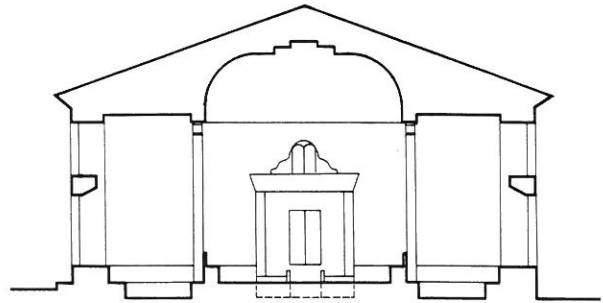
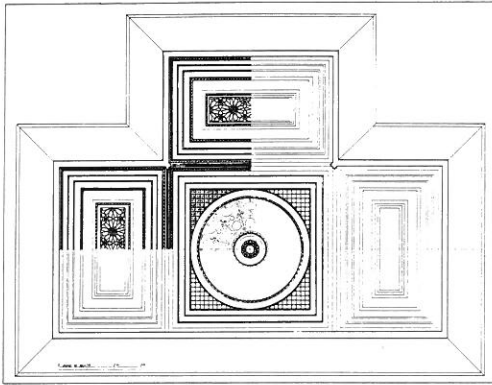
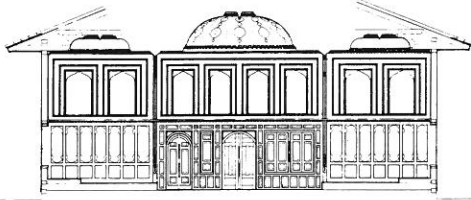
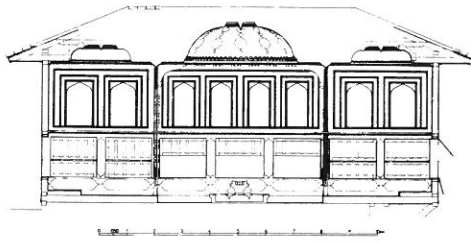
Detail: the stalactites constructed from wooden triangles and adorned with pomegranates (before restoration).

vious synagogue was damaged substantially in a fire during the seventeenth century. Galante indicated that a *firman* for its reconstruction was issued in 1695.¹³ In recent renovation for the five hundred years celebration, Hüsrev Tayla, the architect in charge, could not find any remnant of a period earlier than the turn of the seventeenth century. His comparative study illustrates contemporary architectural and decorative patterns from the beginning of the eighteenth century. The shell of the Ochrida Synagogue is built from alternate courses of stone and bricks, which are covered with plaster on the courtyard facade. Thus, the building appears institutional and implies a sense of monumentality against the background of the residential wood construction. The fenestration of the exterior walls is impressively light, and arranged in a typical Ottoman residential tradition. The first row of serial windows corresponds to human scale, while the 'upper lights' (found in the recent renovation to be pointed) are primarily symbolic and decorative rather than functional.¹⁴ The roof and ceiling are constructed from wood and the interior is built of and decorated with traditional Ottoman plaster and wood patterns. Most noticeable is the wooden ceiling, the patterns of its decoration, and the intricate stalactites, which are constructed from wooden triangles and adorned with wooden pomegranates. The *hekhhal's* interior is elaborately decorated with floral plaster work characteristic of contemporary Ottoman architecture.

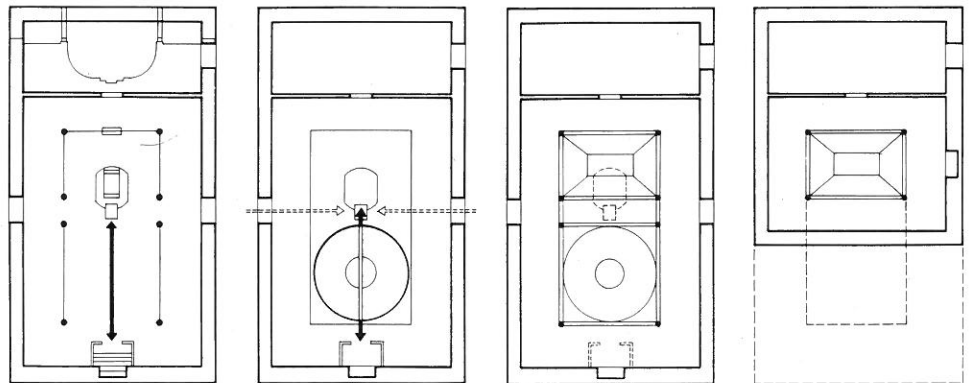
The interest of the Ochrida as a transitional structure arises from its architectural innovations which responded to the changing society and yet did not break with the Sephardic tradition. The Ochrida was the largest among the synagogues which were built before Western influence. Its enlarged size required some spatial and structural innovation. The traditional four column centerpiece and its concave ceiling had to be enlarged proportionally, as was



Wooden ceiling: view from the vault toward the dome before restoration. Photo: Israel Museum, Jerusalem.



Koprulu Yali, Istanbul: wooden ceiling, dome and vaults. This Yali, which is contemporary to the Ochrida synagogue, is considered by Tayla as a primary influence. Drawings from Sedaâ Hakki Eldem: Turk Evi Osmanli Donemi, Turkish houses Ottoman Period, T.A.C.



Cross and longitudinal sections of the Ochrida synagogues.

Spatial analysis of the Ochrida (in plan).



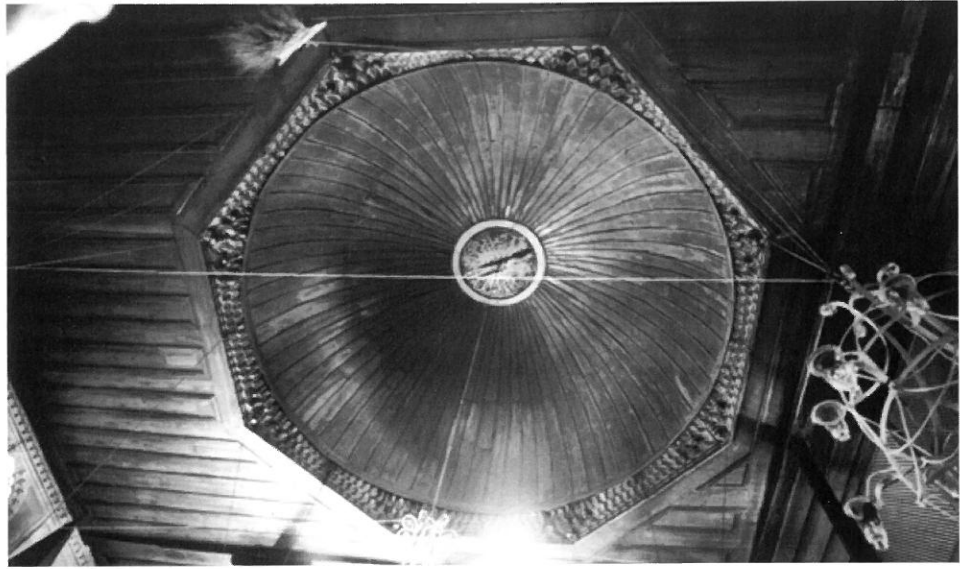
Yambol synagogue, Balat Quarter, Istanbul: Decorated wooden ceiling.

done to a lesser extent in the contemporary neighboring synagogue of Yambol. The Ochrida's interior space of approximately twenty by twelve and a half meters, accommodates a proportionally enlarged centerpiece of about six by twelve meters.

This dimension posed a structural problem as well as a challenge concerning the centrality and the focal point of the synagogue, which was usually achieved by the relatively small enclosure between the columns. A limited number of forms were employed in order to solve the problem. Their disparate origins reflect varied cultural influences. A traditional size rectangular concave ceiling and its supportive four columns, which are known to us from most Ottoman synagogues, were rotated ninety degrees and placed at the one end of the larger six-by-twelve central rectangle. This left enough space to insert a square, topped by a monumental dome and supported by another set of four columns. This structural solution did not require a longer timber beam than the one usually used in either residential buildings or typical synagogues¹⁵. Spatially, the new form, i.e., the dome, gained predominance over the entire space. Hence, we should examine the origin of this form and whether its introduction transformed the configuration of the synagogue vis-à-vis its bifocal tension between the *hekhal* and the *tevah*, and the liturgical practice of the congregation.

The wooden dome is one which cannot be easily discerned from the exterior of the building, unlike the domes of official imperial mosques. It is covered by a more standard sloped roof. It functions inwardly and thus serves the interior activity rather than acting as an urban landmark. As such, it is very suitable for the service of the subordinated Jews. But, the Ochrida is an exceptional example of further complexity. On the one hand, the Jews carried on a long tradition of introverted buildings of worship, but on the other hand, changes in the community allowed more interaction with the Muslim environment, the influence of which was clearly present in the Ochrida. At the end of the 17th century, the rigorous structure of the *k'halim* was

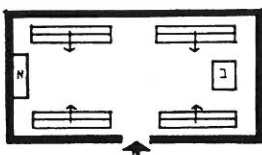
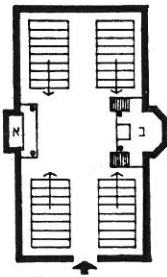
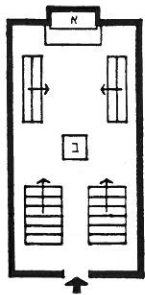
Takecii Ibrahim: 15th century wooden dome. Photo: Walter Denny.



shaken. Frequent fires destroyed neighborhoods of the older *k'halim* and provoked demographic mobility. The resultant reorganization occurred mostly by neighborhoods rather than by descent. Furthermore, after two centuries of clear boundaries between the Romanitos and the Sephardic communities, the former had been slowly assimilated into the more prominent Sephardic congregations.¹⁶ At the same time, the local Jewish population gained economic and legal prominence associated primarily with its immediate Ottoman ambience.¹⁷ This process preceded the onset of European cultural import, which eventually transformed local traditions of Jewish as well as other Ottoman communities. This desire for integration could be seen not only in the mixed neighborhoods, but also in the *yalis* (sea-side mansions) Jews had along the Bosphorous. Both the type of residence and the titles of its owners clearly manifested affiliation with the Ottoman elite.¹⁸ This type of structure also inspired the Ochrida synagogue.

The Ochrida synagogue is a unique outcome of a period in which the unification of the bourgeois taste happened across religious lines within the limits of Ottoman society and culture. As such, while emerging from within the Sephardic tradition, it served the growing demand for monumentality within the slowly transforming Jewish society. These transformations allowed the use of a monumental form, i.e., the wooden dome, which was clearly borrowed from the Islamic civil and religious architectural vocabulary.

In Islamic buildings, the wooden dome was common in institutions of secondary prominence, such as neighborhood mosques and Sufies' tekkes,¹⁹ religious institutions to which the public have access, or royal pavilions and wealthy residences. The most striking parallels to the Ochrida Synagogue among existing structures can be found in the sixteenth century Takkeci Ibrahim Mosque, or the two contemporary residential buildings on which Tayla strongly relied in his recent renovation of the Ochrida: the Köprülü Yali²⁰ and the Princess School in the Topkapi Palace.²¹

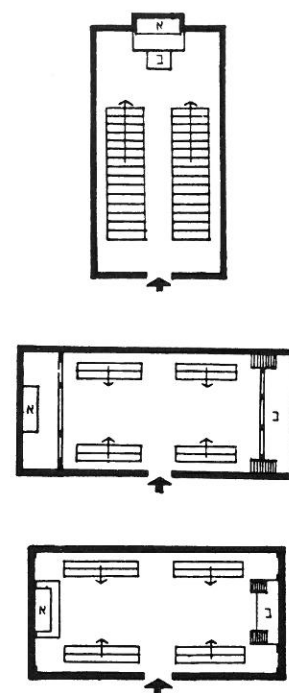


While in the religious buildings mentioned above the dome is a centralized form, inherently representative of the spiritual activity it encompasses, the domed hall in the secular buildings connects two to four adjacent rooms of which it is the center. Both characteristics were used in the Ochrida. On one hand the dome is a suggestive representation of a spiritual institution. On the other hand, it is not located above the most sacred place in the synagogue, the *hekhal*, nor does it cover the foci of the ceremony, the *tevah*. As in the residential buildings, it emphasizes the median. This is a most interesting achievement for Jewish liturgy. Since the most important element in synagogue design is the reciprocity of the *hekhal* and the *tevah*, the dome does not highlight only one of the two, rather, it stresses the void in between them, hence, the inseparable, inextricable link between God and his word, the Torah. This beautiful linkage can be seen in the longitudinal section. Thus, by borrowing a form from the Islamic repertoire and relocating it in the synagogue, an important parallel between the two religions is highlighted: the intentionality of the prayer toward an abstract entity rather than toward representational objects. A comparison to a mosque, such as the Yeni Camii, emphasizes another function of the smaller rectangular concave ceiling, i.e., that of a vestibule, a prelude to the main dome. In the Ochrida, the concave ceiling embraces and draws the women's gallery into the main space and thus directs the women's gaze through the *tevah* toward the *hekhal*.

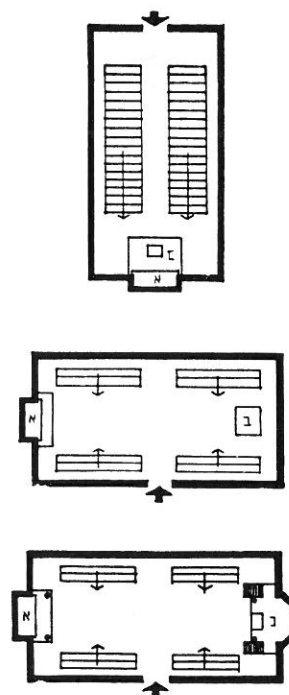
As was probably the case in Spanish synagogues, the *tevah* is located near the center of the synagogue, closer to the back. Its location under the interval between the vault and the dome interrupts the path which was formed under that interval between the single door of each long wall. Hence, upon entering the synagogue, one is immediately confronted by the monumental *tevah*, as well as by its own directionality toward the *hekhal*, which is enhanced by the tilted board from which the Torah is read. Thus, the main circulation axis is intersected and transformed into the axis of liturgy.

An emphasis on the space "in between" the two foci of the synagogue had been already achieved independently in Italy. The evolution in which the *tevah* was moved back to the western wall is well described by Pinkerfeld.²² As a result, Kashtan explains, "the congregation [is] being seated in two equal parts facing each other and divided by the aisle of "walk" connecting *bimah* [*tevah*] and ark [*hekhal*]. Thus every worshiper can equally face both foci, and the ancient troublesome space conflict was at last resolved."²³ In European, particularly Italian, Sephardic synagogues the *tevah* is located across the room from the *hekhal*, near or on the western wall. This is, as previously discussed, a particular evolution which relied on Caro's modification to the Maimonides' injunction. It probably does not correspond to the way in which the *tevah* was located in Spain. Furthermore, in Italian synagogues the congregation is seated in consecutive rows, one behind the other. In the traditional Italian synagogues, one half of the community is facing the other half, whereas in the later ones, where the *tevah* was moved forward and was located beside the *hekhal*, the entire ceremony became frontal. This later development was clearly influenced by the Christian ceremonial space.

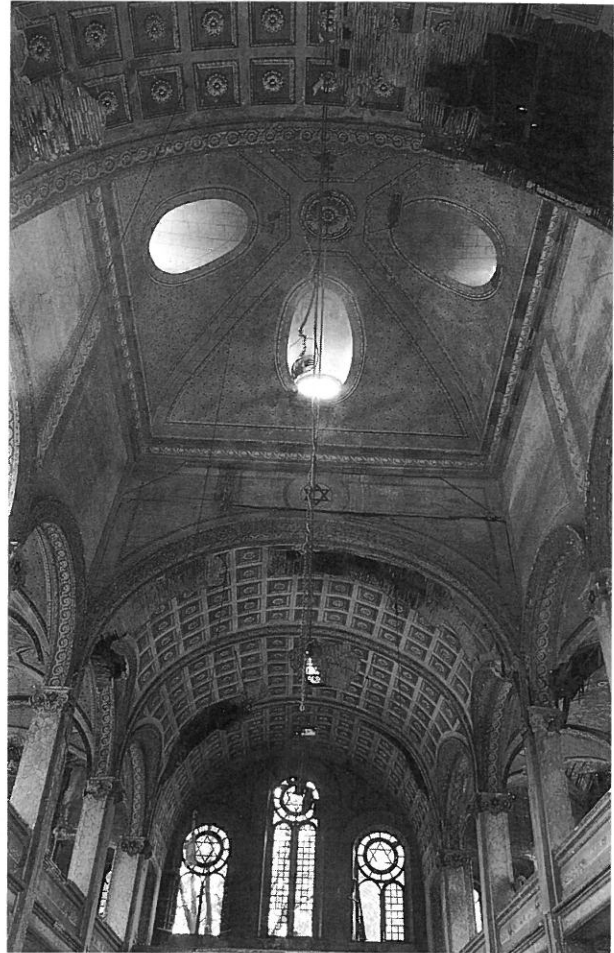
Italian influence gradually became predominant among Ottoman Sephar-



A diagram of the development of Italian synagogue starting closer to the Spanish type and evolving into the reformed 19th century type (from Pinkerfeld Italian Synagogues).



Edirne, the central synagogue.



Izmir: Beit Israel, the central synagogue.



dic synagogues during the 19th and 20th centuries. We can find the traditional Italian model as well as the reformed one throughout the empire. Paradoxically, the fashion of the time provoked modifications even in the smaller traditional synagogues that transferred their central *tevah* to the front beside the *hekhhal* (Geveret, Izmir) or to the back (Shalom, Izmir).²⁴ A distinct example of the Italian model, in which the *tevah* was set up across the short axis of the room from the *hekhhal*, as in Padua, can be seen in the *Hemdat Israel* synagogue in the Hydar Pasa quarter of Istanbul. The Italian trend was coupled with a wish for larger synagogues, which can represent the entire community of a neighborhood or a town within its cultural ambiance. Such is *Beit Israel* in Izmir, the Central synagogue of Edirne (a twin of the Viennese synagogue), and *Neve Shalom* in Istanbul. All function as the central representative synagogues of the Jewish community in their towns, a concept which first emerged in the 19th century.

The Ochrida was already responding to a changing Jewish society, and yet, it was built before the Italian influence on Ottoman culture. The intrusion of the Italian model did not break only with traditional Ottoman construction method and decorative themes, but also with two basic Jewish Sephardic traditions, the centrality of the *tevah* and the four column type, which were both present in the Ochrida. The Italian understanding of situating the congregation in the service differs from the Ottoman one. As a result, Ottoman Italian-type synagogues largely abandoned the physical setting which accommodated the interactive character of local congregations.

Synagogues in Turkey and elsewhere are usually contained in a rectangular volume, a neutral form that suggests a variety of activities while maintaining a sense of direction. Hacham Haleva explains humorously the difference between a church and a synagogue. The Christian, he says, sees the tortured image of Christ in front of his eyes, so he is fearful, silent and full of reverence. For the Jew, he explains, the synagogue resembles a community center. It is where he meets friends, gossips, and alternatively gets engaged in a communal rather than individual prayer. The Sephardic service is more conducive and less individual than the Ashkenazi one, maybe because, Haleva speculates in the same humorous spirit, the Sephardic were relatively illiterate and needed guidance, while the Ashkenazi needed only "landmarks" in their individual reading.²⁵ This anecdote tells about the nature of the Sephardic community. The service is very clear and comprehensible. The Synagogue, the central institution of the *Kahal's* everyday life is called in the Turkish Sephardic Jews' everyday language *kahal kadosh* (or the abbreviated *kal*), meaning a holy or sacred congregation, emphasizing not the object of the synagogue, but its affinity with the community.

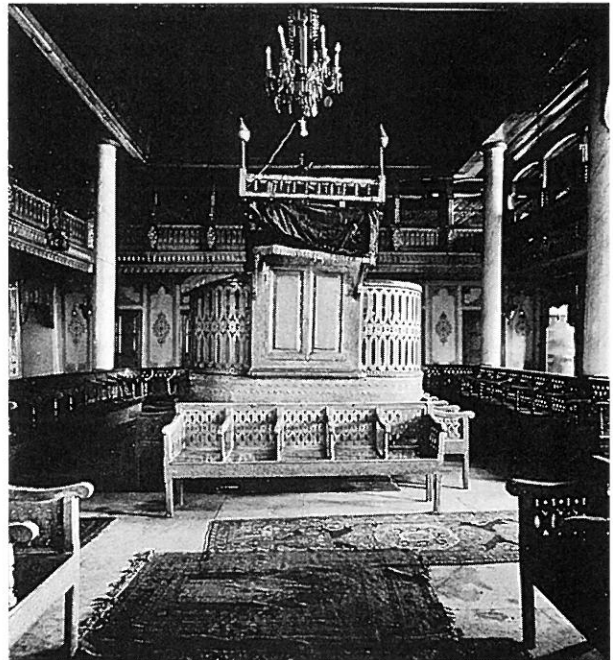
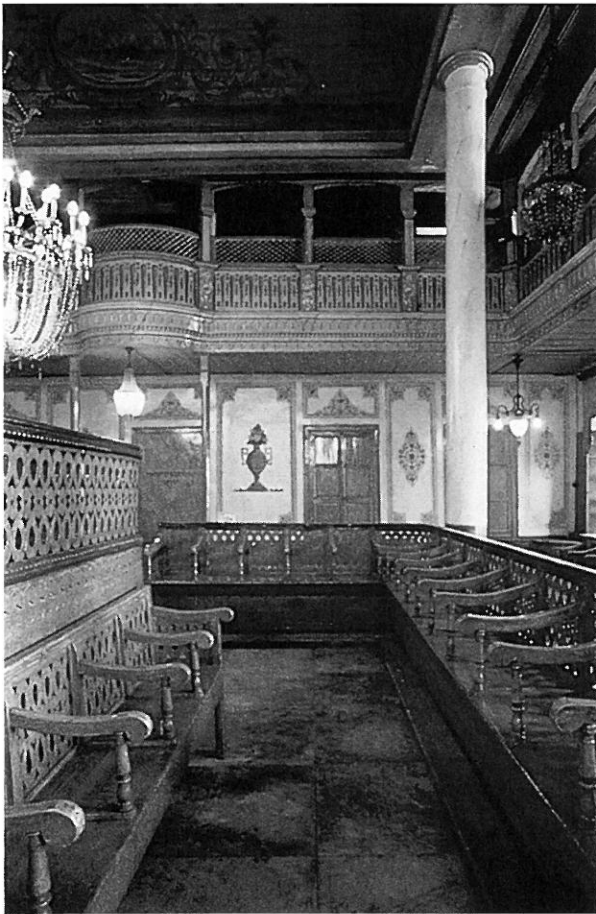
Accordingly, the seats in the pre-Europeanized synagogues are along the walls, in built-in benches. This corresponds to the Ottoman residential tradition. Interestingly, when more seats are needed, they are not arranged in a theater manner, facing the conducted ceremony, rather, they are arranged in a way that allows individuals to see each other frontally and prevent any worshiper from facing the back of another. In the Ochrida, the seats are arranged in four concentric circles that originate in the *tevah*, and

Ochrida synagogue: "Main nave": between the *tevah* and the row of seats bordering the side "aisle". Photo: Israel Museum, Jerusalem.

eventually reach the wall. The circles are arranged face to face and back to back, whereas the core, i.e., the *tevah* itself, is raised above the entire congregation.²⁶ Thus, the Ochrida's acoustic interactive characteristics prevail over its visual ones. Acoustically the location of the *tevah* to the rear rather than directly below the dome prevents the echo from returning to the *shliah tzibur*, who reads the Torah.

A conclusive spatial observation of the entire structure reveals a historical circle. The two sets of four columns, which support the vault and the dome, are arranged so that, in plan, they form two rows of four columns on each side. Thus, they constitute a main nave which is emphasized by a continuous low raised podium, while leaving two aisles on both sides where most of the seats are built in. It is, in other words, a basilical organization. The Ochrida's combination of Ottoman forms into a basilical space configuration, together with the centrality of the *tevah*, approximate the spatial organization of the monumental synagogues of Spain. In the Ochrida we cannot recognize the way in which the Spanish archetype was built, but can discern the way in which it was conceived. It is not the employment of a specific architectural model, but rather the understanding of the principle of the Sephardic liturgical space and the urge to endow it with its lost monumentality, that brings the Ochrida Synagogue so close to its Sephardic ori-

The *tevah* located in the "main nave". Photo: Lorenzo Saltzman.



gin in Spain. The Ochrida thus avoids the later transformation of the Ottoman synagogue in which both the space and the shell of the building followed the model of a Christian ceremonial space. This later design approach was introduced by European Jews, and reflected their emancipation, which was neither needed nor enjoyed by the Ottoman Jewish community.

This paper is dedicated to the memory of my friend and colleague Kristen Finnegan, whose remarks on this paper were presented with the wit and generosity we all miss. In Turkey I would like to thank members of the Jewish community, particularly Naim Guleryus, Nisim Albala, Yashar Namer and Tony Hananel of Istanbul; Jozef and Ana Ozel, M.H. Malki and Rafael Farhi of Izmir; Can (Ozgon) Karako of Ankara; the architect Husrev Tayla responsible for the renovation; and special thanks to Leslie and Irving Schick. In Israel thanks are due to Esther Juhasz and Miriam Katz from the Israel Museum, together with the historians Yaakov Barnay, Leah Burnstein and Mina Rosen. For their helpful comments I thank Nasser Rabbat and Gulru Necipoglu of The Aga Khan program for Islamic Architecture that sponsored this research.

¹ see Gerber, Hayim: *The Ottoman Empire Jews in the 16th and 17th Centuries, Economics and Society*, Zalman Shazar Center, Jerusalem, 1983. pp. 9-35 (in Hebrew); and Heyd, Uriel: "The Jewish Communities of Istanbul in the Seventeenth Century", *Oriens* VI, 1953. pp. 299-314. There is a controversy between the authors regarding the degree of rigor in the hermetic structure of the congregations during the 16th and the 17th century. Both agree on the centrality of this organization.

² For further exploration of the theological implication of synagogue design see: Kaufman, David, "The Interior Architecture of the Synagogue, Church, and Mosque and its Theological Implication", unpublished, Brandies University, 1987.

³ Aharon Kashtan, "The Synagogue" in *Encyclopedia Judaica* (Jerusalem, 1971).

⁴ Maimonides, *Mishne Torah*, Tefillah XI, 3 (completed ca. 1180).

⁵ Joseph Caro, (Spain 1488-Sefad 1575). His principal work, *Sulhan Arukh*, was written between 1564 and 1571 and became the highest authority of the Jewish *halacha* (religious rule).

⁶ For a comprehensive study of Spanish synagogues see: Ben-dov, Meir, *The Synagogues of Spain and their Heritage*, Dvir, Tel-Aviv, 1989 (in Hebrew). The best source for European synagogues, in which the Iberian peninsula is included, is Krinsky, Carol.H., *Synagogues of Europe: Architecture, History, Meaning*, (Cambridge, MA and London, England, 1985).

⁷ see Ben-Dov, *ibid*.

⁸ Waves of Spanish immigrants to Sefad started with the events of 1391 and continued until the expulsion of 1492 and later. Sefad was conquered by the Ottomans in 1517.

⁹ The Abuhav synagogue in Sefad is believed by Kabbalist tradition to have been uprooted in a terrible storm from Toledo and replanted in Sefad. The myth of this four column type synagogue is described in "Synagogues in Sefad, history, believes and characters" in *Sefad in the Mirror of its Past* no. 2, (in Hebrew) Hameiri House, 1990.

¹⁰ See in Barnay, Yaakov, "The Beginning of the Jewish Community in Izmir in the Ottoman Period", *Pea'mim* no 12, (in Hebrew), Jerusalem 1982. pp. 47-58.

¹¹ Thick masonry walls ceiled by wooden roofs was the common construction method in Spain as well. But, the similarity of building materials does not necessarily imply a persistence of the same tradition in Turkey because it also correspond to local traditions of Turkey and Spain respectively. Furthermore, in Turkey the interior structure is from wood (with the exclusion of Shalom synagogue in Izmir, which has four masonry piers), while in Spain there were masonry partition (as in the Basilicas).

¹² Encyclopedia Judaica indicates the date 1470 by immigrants from Macedonia.

¹³ Galante, Abraham, *Histoire des juifs de Torquie*, (Istanbul, 1985).

¹⁴ For detailed analysis of the traditional Turkish residence see: Küçükerman, Önder: *Turkish House: In Search of Spatial Identity*, (Istanbul 1985), especially "The Rooms" pp.63-74 and "Upper lights" PP.123-127.

¹⁵ From observing the survey of Eldem and from Measures taken in the Synagogues of Turkey (by the Author and by the Israel Museum in Jerusalem), the common size of a spanning beam is 3.5-6 meters. The largest span is 11 meters. For detailed information about construction methods and materials of the traditional Turkish house in the Ottoman period, see: Eldem, Sedat Hakki: *Türk Evi Osmanlı Donemi, Turkish houses Ottoman Period*, (T.A.C., 1986), vol.3

¹⁶ A demographic analysis based primarily on the poll-tax registers of the Ottoman Empire. See Heyd, (note 1).

¹⁷ For further reading on the social, economic and legal interaction of Jews in their Ottoman environment, see: Gerber, Hayim: "To The history of Istanbul Jews in the 17th and 18th Centuries", in *Pea'mim* no 12, (in Hebrew) the Ben-Tzvi institute, Jerusalem 1982. pp. 27-46

¹⁸ Based on Evliya Celebi, as is quoted by Gerber. Generally, this information refers to the third quarter of the 17th century.

¹⁹ An interesting parallel can be made between the central dome of many tekkes, which is surrounded by columns and encompasses the main ritualistic activity, and the Gerush and Mayor synagogues in Bursa. Both synagogues (the

only ones left, one is already closed and doomed to destruction) have central *tevahs*, topped by round or elliptic domes, and surrounded by columns. Further reading on the Dervish's tekkes in: Lifchez, Raymond: "The Lodges of Istanbul" and Tanman, Baha M.: "Settings for the Veneration of Saints" in Lifchez, Raymond, ed.: *The Dervish Lodge*

²⁰ For the Köprülü Ysh's illustration and discussion see Eldem, Sedad Hakki: *Türk Evi Osmanlı Donemi, Turkish houses Ottoman Period*, T.A.C., 1986, vol.2 pp.190-191 and vol.3

²¹ See in Eldem, Sedad Hakki: *Topkapı Sarayı*, Kultur ve Turizm Bakanlığı, İstanbul, 1982.

²² A Pre W.W.II survey of Italian synagogues in: Pinkerfeld, Yaakov: *Synagogues in Italy from the Renaissance till the Present*, The Bialik Institute, Jerusalem, 1954 (Hebrew).

²³ Kashtan, p.614

²⁴ In both synagogues the original central location can be seen on the floor. Furthermore, the people who were in charge on the synagogues could remember the original location from their childhood, i.e., it was an indirect Italian influence through the central synagogue, which took action only in the beginning of the 20th century.

²⁵ An interview with Hacham Haleva in summer 1991.

²⁶ Only the portable seats on the central podium are arranged in an Italian manner and may be a result of a later influence.

Shalom synagogue, Izmir: The tevah which was cut shorter and removed to the back of the synagogue in the 20th century.



Giacomo Saban

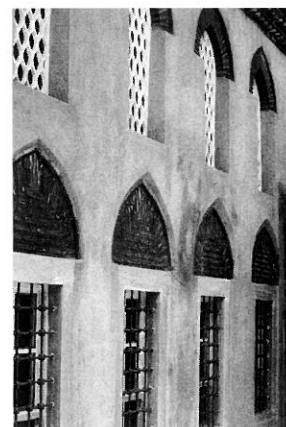
Sinagoghe sefardite nell'Impero Ottomano

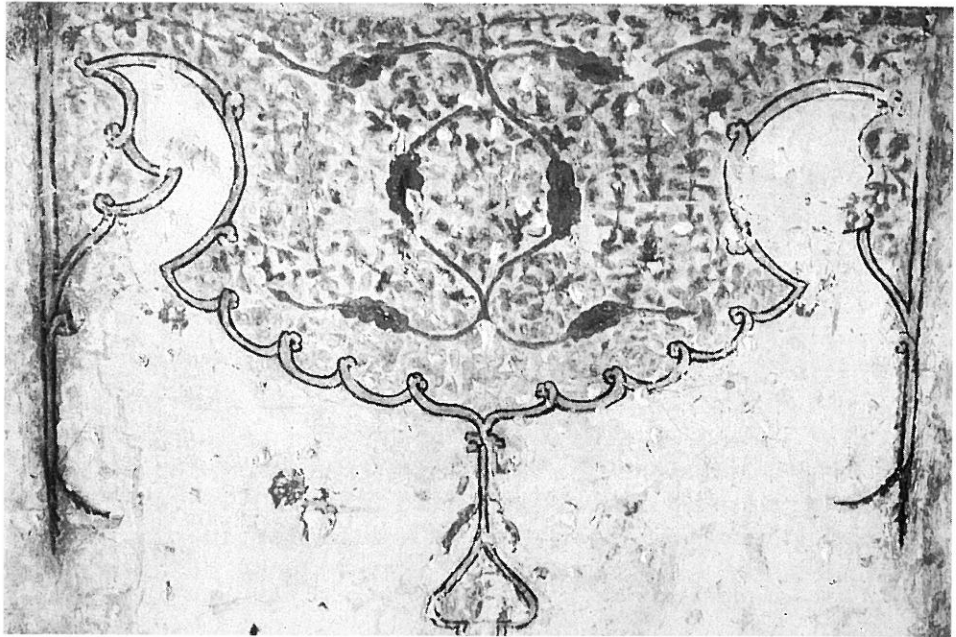
Come è ben noto, quando i tre mesi concessi nell'Editto di Espulsione, firmato nell'Alhambra di Granada da Ferdinando ed Isabella, arrivarono alla loro scadenza, cioè ai primi del mese di Luglio 1492, non era evidente a tutti quali vie erano aperte a quegli Ebrei che erano disposti, per non abiurare, a lasciare la penisola iberica. Tuttavia si era diffusa la notizia che l'Impero Ottomano non era ostile all'arrivo di profughi dalla Spagna: non so come, perchè le ricerche fatte in questo senso non sembrano, a tutt'oggi, aver prodotto documenti attendibili, ottomani o altri, che chiariscano come questa informazione arrivò e si propagò nelle comunità ebraiche. Forse a dare a parte di questo esodo quel particolare orientamento contribuì una lettera, ormai famosa, di un rabbino di origine francese, cresciuto in Germania, che parecchi anni prima, verso il 1454, aveva invitato con una specie di circolare mandata a numerose comunità, gli Ebrei del Centro Europa, perseguitati in Austria e Baviera, a trovare salvezza in Turchia¹.

Fatto sta che una parte consistente di coloro che scelsero la via dell'Esilio, secondo stime assai difficili a verificare dalle 100.000 alle 150.000 persone, si diressero verso i territori dell'Impero Turco. Non è che non vi fossero già delle comunità ebraiche presenti in quei territori. Un'ebraismo – di un rito chiamato "romaniota" e che, per alcuni risvolti, è assai vicino a quello tutt'ora praticato a Roma – era già da secoli presente nei territori dell'Impero Bizantino dove, a dir vero, era spesso oggetto di persecuzione. Maometto il Conquistatore, entrato nelle mura di Bisanzio il Martedì 29 maggio 1453, pochi giorni dopo confermò nella sua carica di Gran Rabbino Moshè Kapsali, un Ebreo di origine balcanica che aveva studiato in Germania e che ricopriva la stessa carica sotto il Basileus Bizantino.

Una volta stabiliti nell'Impero Ottomano e consolidate le proprie posizioni, gli Ebrei spagnoli incominciarono a partecipare alla vita economica del paese che li ospitava. Naturalmente il gran numero di arrivi cambiò la struttura delle comunità ebraiche esistenti e non poche furono le difficoltà – di ordine amministrativo ma anche di ordine culturale (differenza di rito) e di tradizioni (anche dal punto di vista del diritto, chiamiamolo "canonico")² che incominciarono ad emergere ma la superiorità culturale, l'importanza numerica, l'influenza economica, anche in campo internazionale, fece sì che verso la seconda metà del seicento la componente spagnola, i *sefarditi*, avevano il predominio. Peculiarità romaniote rimasero – anche fino ai nostri giorni – ma sostanzialmente l'elemento culturalmente dominante fu, da un certo momento in poi, quello iberico. Non solo, ma la lingua parlata dagli

AS, pagina 252, Exterior view
Esterno di Ahrida.



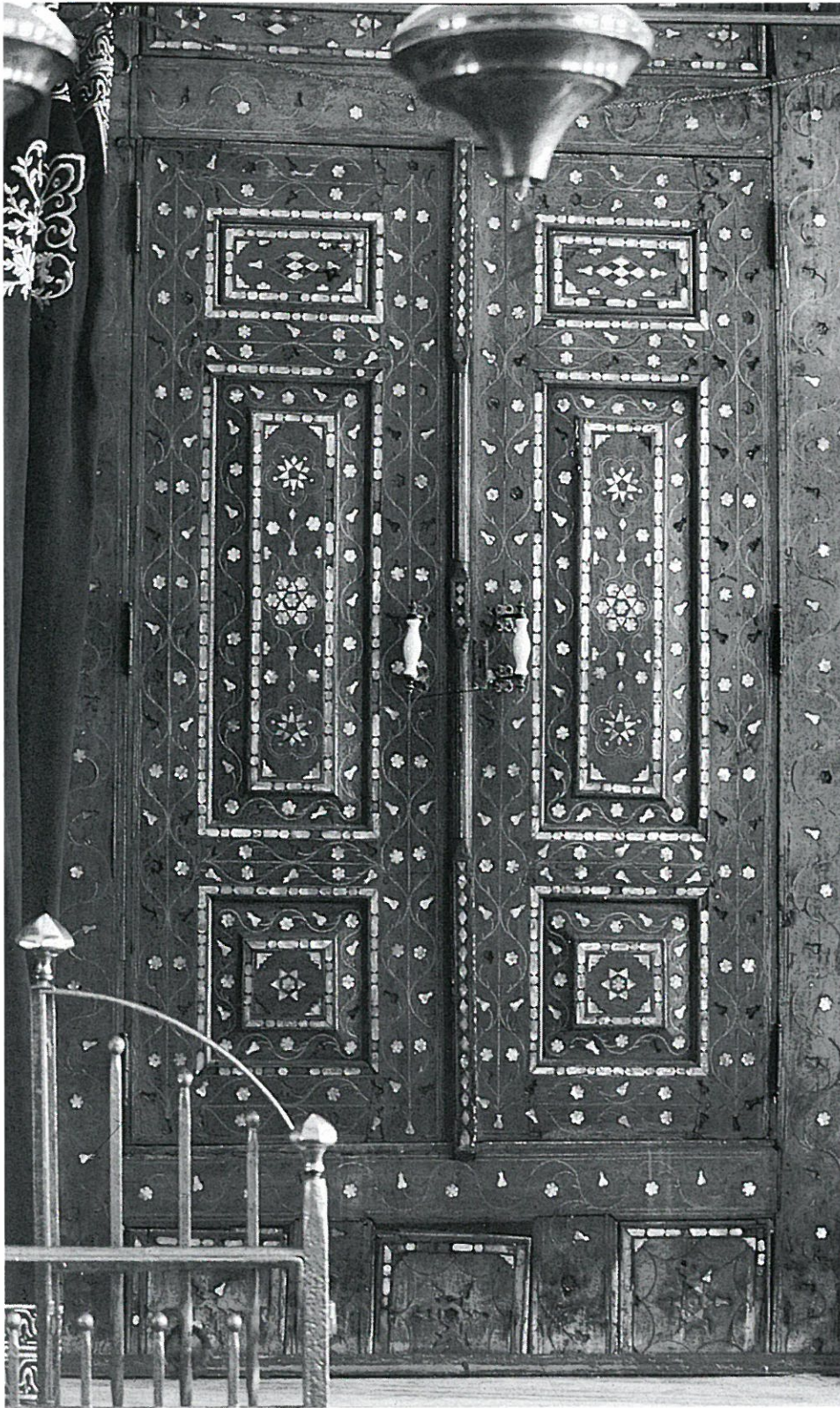


Ebrei divenne, in sostituzione del greco dei romanioti, lo spagnolo. L'arrivo di piccoli nuclei di Ebrei dell'Europa Nord-Orientale durante i secoli successivi non modificò sostanzialmente questo stato di cose anche perchè per motivi sociali di varia natura, le due componenti incominciarono ad interagire e mescolare le proprie attività solamente a partire dagli ultimissimi anni del secolo scorso.

Se ho ritenuto di fare questo breve *escursus*, è perchè questo stato di cose ha delle immediate conseguenze nell'argomento che dovrei svolgere, e cioè quello delle sinagoghe in territorio turco.

Infatti – e mi scuserete se nuovamente faccio un passo indietro – devo ricordare che i territori dell'Impero ottomano, progressivamente ampliato da Maometto il Conquistatore e dai suoi successori, avevano una densità di popolazione assai ineguale. In particolare la progressiva erosione da parte dei Turchi dei territori dell'Impero Bizantino, aveva avuto conseguenze economiche disastrose per quest'ultimi e la metropoli la cui conquista era stato sognata da tanti sovrani prima di lui, entrò in suo possesso impoverita e molto scarsamente popolata. Maometto II° volle ristabilire un certo equilibrio e diede ordine ai suoi amministratori di trasferire nella sua nuova capitale intere fasce di popolazioni. Naturalmente, nel fare ciò spostò principalmente elementi anatolioti fidati ma aveva uguale fiducia negli Ebrei che, avendo patito non poco sotto i Bizantini, avevano spiccate simpatie per i Turchi.

Così i registri di popolazione dell'Impero Ottomano comprendono una voce che indica quali sono quelli che sono venuti *spontaneamente* a stabilirsi nel territorio (in turco "*Kendi gelen*") e quali sono stati invece *deportati* per ordine del Sovrano (in turco "*Sürgünlü*")³. Questa procedura di trasferimento



AS, pagina 271, The Ehal door decoration with mother-of-pearl engraved on wood.

Porte dell'Ehal, in una lavorazione assai simile a quelle dell'Ehal di Ahrida.



IS, pagina 20, Yanbol: Tavan tezyinati detayi Decorazione pittorica del soffitto di Yanbol.

di popolazioni non si limitò alla sola Istanbul, ma fu praticata nel periodo successivo anche in altre regioni dell'Impero. Questa differenziazione nella registrazione aveva anche delle conseguenze giuridiche ma ci serve qui per un altro motivo e cioè per spiegare l'origine del nome delle più antiche sinagoghe di Costantinopoli tutt'ora esistenti: infatti queste sono tutte sinagoghe con nomi di città balcaniche da cui importanti insediamenti ebraici furono trasferiti nella capitale: sono le sinagoghe di *Ahrida* (da Ohrid, nell'ex Jugoslavia), di *Yanbol* (da Yanboli in Bulgaria), *Selanikio* (da Salonicco, nella Macedonia Greca), di *Ihtipiol* (dalla cittadina di Ihtip, ancora in Macedonia), di *Casturia* (sempre in Macedonia) e così via... A prima vista, quindi, si tratta di sinagoghe non sefardite ed infatti da un punto di vista prettamente storico così è, ma l'evoluzione a cui alludevo, che fece scomparire a tutti gli effetti la componente romaniota sia nel rituale che nella lingua parlata e nelle usanze, ha trasformato queste sinagoghe in sinagoghe sefardite.

Né si può dire che le strutture originarie siano romaniote perchè la frequenza di terremoti che incoraggiava la costruzione di edifici in legno aveva l'inconveniente dei frequenti incendi che spesso travolgevano interi quartieri, un po' come il famoso incendio di Londra, obbligando la ricostruzione, che non seguiva necessariamente le tracce delle strutture pre-esistenti. Tutte erano o sono situate in un quartiere di Istanbul densamente popolato di Ebrei, il quartiere di Balat, in cui fino a cinquant'anni fa la lingua più comunemente



AS, pagina 257, The portal of the Castoria Synagogue Portale d'ingresso della sinagoga di Castoria.

AS, pagina 182, View of the "Teva" from the entrance Sinagoga Bikur Holim di Smirne, Tevà centrale.

usata era ancora lo spagnolo, ed era un centro in cui si conservavano intatte antiche tradizioni. Non mi dispiace quindi ricordare che la persona che concluderà la giornata di oggi, il cui nome pronuncerò come va pronunciato, Cerasi, appartiene ad una famiglia che veniva annoverata fra i fedeli della sinagoga di Casturia...

Un'altra osservazione: il regime giuridico delle minoranze non musulmane nel mondo islamico, quello di *dhimmi*, condiziona le strutture religiose, che non hanno il diritto di avere degli esterni vistosi nè delle dimensioni che possano in alcun modo recare pregiudizio agli edifici cultuali della maggioranza e quindi vi presenterò sostanzialmente e soprattutto degli interni.

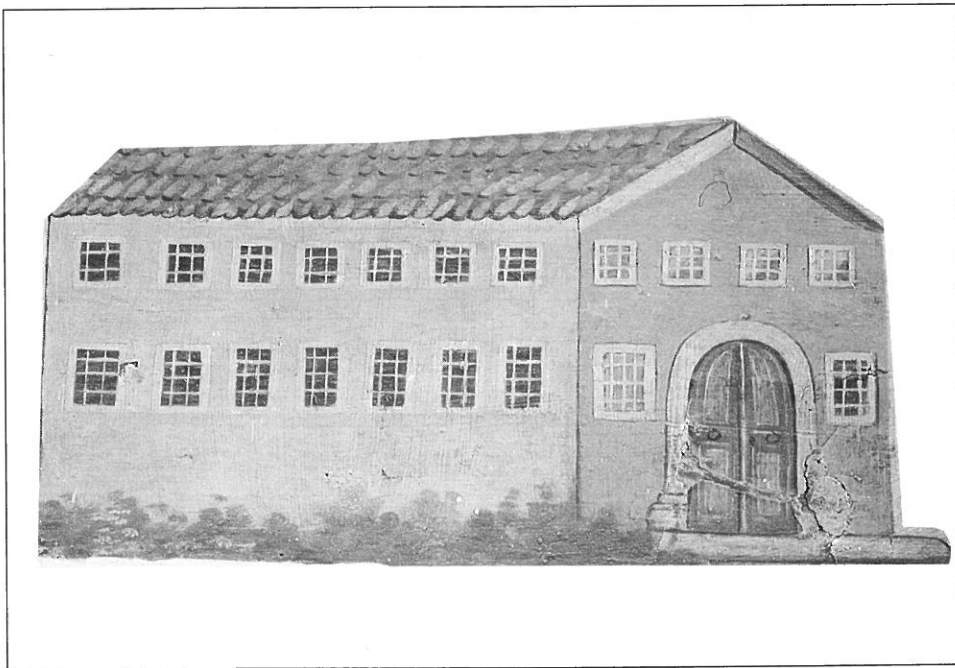
Di tutti questi monumenti posso soltanto mostrarvi alcune fotografie: non sembra essere stato pubblicato, a tutt'oggi, alcun studio dettagliato di questi edifici ma è probabile che qualcosa in questo senso venga fatto prossimamente, almeno per la sinagoga di *Ahrida* di cui si sta facendo un minuzioso restauro. Costruita probabilmente verso il 1460 – appunto dopo l'arrivo dei *deportati* da Ohrid, la sinagoga fu distrutta durante un incendio e ricostruita nel 1694 e, sembra abbia subito restauri nel 1709, nel 1823, nel 1881, nel 1926 e nel 1955. L'esterno è tipicamente ottomano; particolarmente interessante la Tevà a forma di nave – secondo alcuni rappresenterebbe l'Arca di Noè, secondo altri ancora dovrebbe ricordare le caravelle sulle quali i *sefar-dim* arrivarono in Turchia. Oltre alle decorazioni pittoriche sul soffitto e sulle mura, vorrei segnalare il fatto che nello smontare il bel armadio ligneo con intarsio madreperlaceo nel quale venivano custoditi i rotoli della Legge è stata scoperta, nella nicchia che lo contiene, una decorazione pittorica probabilmente sei-settecentesca. Concludo su questa sinagoga osservando che è stata al centro della storia dell'Ebraismo dell'Impero ottomano: è in questa sala che prese la parola il falso messia Shabtai Sevi ed è in questa sala che furono rese grazie, alla presenza delle autorità dell'Impero, per le vittorie degli eserciti ottomani alla fine di tanti conflitti, quali ad esempio la guerra Russo-Turca del 1877-8.

Anche della sinagoga di *Yanbol* si sa, attraverso documenti dell'Archivio di Stato turco, che esisteva prima del 1694. L'esterno ha un aspetto relativamente moderno, che riflette un restauro del 1895, l'interno ricorda *Ahrida*, come pure ricorda l'*Ahrida* l'armadio per custodire i rotoli della Torah; infine vorrei aggiungere che la decorazione pittorica del soffitto rappresenta nella parte inferiore quello che si ritiene siano vedute panoramiche di Yanbol: purtroppo si vedono in fotografia solamente alcuni alberi...

La struttura lignea della sinagoga *Selanikio* non ha retto al logorio del tempo ed il soffitto è crollato nell'inverno del 1975, per cui non mi è possibile farvi vedere qualcosa: ne rimane solo una porta esterna che non presenta alcun interesse.

Anche di *Casturia* non rimane che la porta d'ingresso, che riflette lo stile degli edifici pubblici ottomani della fine del secolo e qualche pezzo di decorazione marmorea che presenta quella caratteristica fusione di arte ottomana con tradizioni ebraiche.

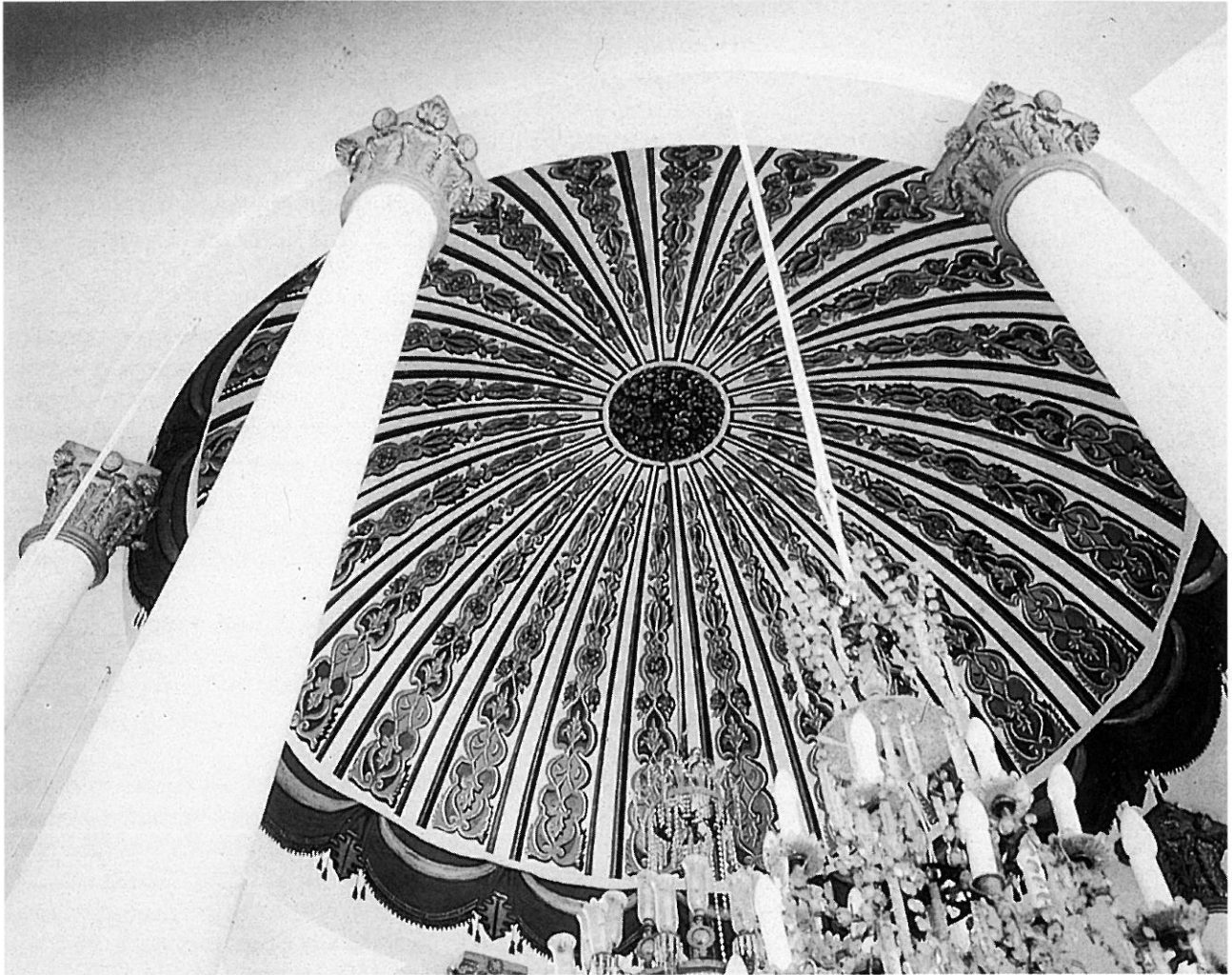
Di *Ihtipiol* avrei voluto mostrarvi l'esterno, perchè è una sinagoga chiusa al culto, ma interamente in legno, una delle rare strutture sopravvissute fino ai nostri tempi.



AS, pagina 185, Detail of the corner decorations Sinagoga Bikur Holim di Smirne , decorazione pittorica.

AS, pagina 192, The first view of the synagogue building seen on a wall decoration Sinagoga de la Señora di Smirne, esterno dell'edificio originario, riprodotto in una decorazione pittorica all'interno.





AS, pagina 195, General view
Sinagoga de la Señora di
Smirne, interno.

AS, pagina 78, View of the dome
from the "Teva" Sinagoga
Gherush di Bursa, vista della
cupola dalla Tevà.

Sulla costa asiatica della città, in un quartiere una volta fortemente abitato da Ebrei, si trova la sinagoga *Beit Yaacov* ("La Casa di Giacobbe") di Kuzguncuk, pure del secolo scorso nella sua presente forma strutturale, con il soffitto dipinto con fantasiose viste di quelli che dovrebbero essere i siti di maggiore interesse storico della Gerusalemme biblica.

Ma, se pur tanto interessanti, non vorrei fermarmi unicamente sulle sinagoghe di Istanbul, anche perchè si ha forse una maggiore interazione di concezioni artistiche in alcune delle sinagoghe di altre città dell'Impero Ottomano. In *primis*, avrei voluto potervi mostrare interni di sinagoghe di quella che fu sempre considerata la città madre dell'Ebraismo sefardita, e cioè di Salonico. Purtroppo non ne ho mai visto fotografie, probabilmente perchè non solo le sinagoghe stesse ma eventuali archivi fotografici scomparvero nel grande incendio che devastò la città nell'Agosto del 1917, distruggendo

34 delle 37 sinagoghe esistenti, circa ottanta oratori e tutte le scuole talmudiche e ricchissime biblioteche, lasciando senza tetto circa 75.000 persone, di cui circa 54.000 appartenevano alla comunità ebraica. La Seconda Guerra Mondiale ha poi fatto il resto.

L'unica sinagoga di Adrianopoli tuttora esistente, anche se in un deplorabile stato di degrado presenta scarso interesse artistico per quanto ci riguarda, perchè costruita nel 1906 sul modello della Sinagoga sefardita di Vienna. Le sinagoghe storiche di quella città, una volta una trentina, sono invece sparite in vari incendi.

Sono invece di grande interesse le sinagoghe della regione di Smirne, anche perchè a quella parte dell'Impero Ottomano non affluirono le prime ondate di profughi, ma vi arrivarono invece in gran numero, in un secondo tempo ed oltre un secolo più tardi, molti *marrani*, cioè ebrei che avevano cercato di salvarsi dall'espulsione accettando il battesimo ma i cui figli o discendenti preferivano lasciare la Penisola Iberica piuttosto che vivere perseguitati e sospettati di "giudaizzare".

Attira l'attenzione la Tevà della sinagoga *Shalom*, di cui si sa che già esisteva nei primi anni del 1700, perchè è posta non in mezzo ma alla fine della sala, interessanti decorazioni pittoriche sul soffitto.

La sinagoga *Bikur Holim*, fatta costruire nel 1724 da Salamone de Ciaves, Ebreo di origine olandese, ha invece una Tevà centrale, con una fine lavorazione in legno ed un soffitto decorato con pitture. Come molte delle sinagoghe dell'epoca, anche ad Istanbul (*Ahrida, Yanbol, Casturìa*), questa sinagoga ha nel cortile un piccolo oratorio ("*Midrash*").

Infine mi piace segnalare una sinagoga che prende il suo nome da una nobildonna marrana, Beatriz de Luna, che, una volta lasciata la Spagna e ritornata pubblicamente all'ebraismo riprese il suo nome originario. Intendo parlare di doña Gracia Nasì, "*La Señora*"⁴, come venne ad essere conosciuta sia nel mondo occidentale che nella sua ultima terra d'asilo, la Turchia, appunto. Mi preme dire che trascorse una parte della sua esistenza proprio in questa città di Ferrara, dove giunse nel 1549 o 1550 e rimase fino al 1552-1553. In questa città aiutò studiosi e letterati, profughi come lei; a lei è dedicata quella splendida traduzione giudeo-spagnola della Bibbia, opera di Yomtov Attias ed Abraham Usque, nota tuttora come la "*Bibbia di Ferrara*", stampata in questa città nel 1553 e sempre a lei è dedicata, lo stesso anno, la famosa "*Consolaçam às Tribulaçoens de Israel*", in portoghese, opera di Samuel Usque. Dopo alterne vicende gli Estensi, che avevano con lei e con la comunità sefardita rifugiatasi su questo territorio ottimi rapporti, dovettero cedere a pressioni esterne e doña Gracia Nasì si recò, con tutta la sua famiglia a Costantinopoli. Anche in quella terra fu generosa ed ospitale e suo nipote e genero, elevato al Ducato di Naxos dal Sultano Selim II° col nome di "*Frengibeyoglu*" ("*Il giovane duca straniero*"), fondò nella loro proprietà sul Bosforo una tipografia. Ricordiamoci infatti che parte della famiglia di tipografi Ebrei italiani, i Soncino, emigrarono nell'Impero Ottomano. Doña Gracia, fu generosa quanto suo genero-nipote, fondando - fra l'altro - una scuola talmudica ed una sinagoga a Salonico ed una a Smirne; queste istituzioni furono presto note nel mondo ebraico come "*della Señora*": eccovi dunque alcune immagini del "*Kal Kadosh Gheveret*" o "*Kal de la*



AS, pagina 69, Like the other Jewish communities... Sinagoga di Bergama, interno.



AS, pagina 67, Bergama Synagogue Sinagoga di Bergama, dettaglio della Testa.

Illustrazioni:

Le illustrazioni sono state prese dai seguenti volumi:

- 1) Mili Mitrani – Ersin Alok, *Anatolian Synagogues*, Mitrani – Alok Productions, Istanbul (1992), indicato nel seguito come AS;
- 2) Naim Güleriyüz, *Istanbul Sinagogları*, 500. Yıl Vakfı, Istanbul, (1992), indicato nel seguito come IS;
- 3) Köskler *Calendario del 1948 della Eczacıbaşı Holding A.S.*, Istanbul (1984), indicato nel seguito come EH;
- 4) *Fotografia in bianco e nero*, sciolta, fatta da İzzet Keribar
- 5) Naim Güleriyüz, *The History of the Turkish Jews*, 500. Yıl Vakfı, Istanbul (1991), indicato nel seguito come HTJ
- 6) Sedat Eldem, *Türk Mimarisi Eserleri*, Binbirdirek Matbaacılık Sanayii A.S. Yayınları, Istanbul (s.d.), indicato nel seguito come HSE.

Señora” di Smirne: la prima è un’immagine dell’aspetto originario dell’esterno, riprodotta in una decorazione muraria della sinagoga, le altre sono varie vedute dell’interno: colpisce il fatto che la *Tevà* è in questo caso fatta di due sezioni, poste una da ogni parte dell’*Ehal* (cioè dell’armadio che contiene i rotoli della Legge).

Concludo con alcune sinagoghe anatolite. La prima è quella di Ankara, con una *Tevà* ed un *Ehal* in legno scolpito. La seconda è quella di Bursa, la sinagoga “*Gheroush*” (“Esilio”) in ricordo, appunto, all’espatrio dalla Spagna, con una *Tevà* circolare centrale, circondata da colonne, inoltre possiede una seconda piccola *Tevà* detta *Dansa*, ovale; una simile struttura ha la sinagoga “*Mayor*” della stessa città, purtroppo in totale abbandono e che era la Sinagoga che i miei antenati, secondo una tradizione di famiglia, avrebbero frequentato intorno al 1700... Ambedue esistevano già nel 1665-1672. Parimenti bella, nella tristezza del suo degrado, la sinagoga di Bergama (la Pergamon degli antichi), così come ci appare dopo la sua ristrutturazione del 1862. Come dicevo all’inizio, non ho le competenze per concludere. È certo che queste strutture hanno particolarità degne di studio ed alcuni elementi, dettati magari da esigenze culturali, si trovano in sinagoghe sefardite di altri paesi: basta pensare alla *Tevà* centrale della *Snoga* di Amsterdam o a quella della Sinagoga di Maida Vale a Londra o ancora, analoga della *Dansa* o anche della *Tevà* sul muro finale della sinagoga Shalom di Smirne, la grande *Tevà*, opera di G.B. Brustolon, della *Schola Levantina*, o a quelle della *Schola Italiana* e quella della *Schola Spagnola* e della *Yeshivà Luzzatto* del Ghetto di Venezia. Infine, per quello che ne è di lavorazione e stile, è ben chiara l’influenza delle lavorazioni locali, come lo dimostrano le decorazioni di alcuni interni ottomani più o meno coevi, quali il palazzo di Sadullah Pasa sul Bosforo o la scalinata del palazzo imperiale del Yıldız, pure a Istanbul. Così pure per la decorazione di alcune cupole, i cui modelli si ritrovano in numerosi monumenti ottomani.

¹ Si tratta della lettera scritta dal rabbino Yitzhak Zarfatì, in *Letters of Jews ...*, raccolte da Franz Kobler, Vol.1, Londra (1953) 283-285.

² Rivka Cohen, *The Romaniots and the Sephardim: the struggle for hegemony in Istanbul in the late 15th & early 16th centuries*, in First International Congress on Turkish Jewry, Summaries of Discussions, Beth Hatefutsoth, Tel Aviv (1989).

³ Leah Bornstein Makovetsky, *Fonti ebraiche sul Sürgün ebraico nell’Impero Ottomano*, Annuario di Studi Ebraici 1985-1987, XI, Roma (1988) 99-113. Cfr. anche Mark Alan Epstein, *The Ottoman Jewish Communities and their Role in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*, Klaus Schwarz Verlag, Freiburg (1980) e Aryeh Shmuelevitz, *The Jews of the Ottoman Empire in the Late Fifteenth and the Sixteenth Centuries*, E.J.Brill, Leiden (1984).

⁴ Cecil Roth, *Doña Gracia of the House of Nasi*, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia (1977) (ristampa dell’edizione del 1948).

Maurice Cerasi

Vicini e vicinato

La psicologia degli insediamenti sefarditi

Il rapporto del mondo ebraico con l'architettura è stato sfuggente e difficile fin dagli inizi della sua storia.

Circondati e spesso incatenati a stati la cui cultura era impastata non solo di forti architetture ma anche di idee di architettura – Egitto, i regni ellenistici, Roma imperiale e perfino i nabatei – gli ebrei usarono idiomi architettonici e edilizi altrui, non ne crearono.

Le mura di Gerico e il tempio di Solomone, nelle pure celebrative pagine dell'Antico Testamento, appaiono, se solo quelle pagine sono lette con un pizzico di malizia, come artefatti della magia di mani straniere. Il radicamento nella terra e nello spazio della propria nazione pare non abbia potuto tradursi in un proprio koiné architettonico. Forse perché il mondo ebraico poté sempre disporre di una "lingua franca" estranea ma utile.

C'è di che stupirsi? Quell'estraniamento dall'architettura, quel non vederla come parte viva della propria storia "nazionale" o tribale, quel ricorrere a maestranze straniere e accettarne idiomi e mescolarne stili e tipi, fu una caratteristica della Palestina e della costa siriana dove convivevano molti popoli e etnie senza mescolarsi, portando specializzazioni e abilità che rendevano superfluo il misurarsi di ciascuno con tutti i mestieri e bisogni della propria comunità. Fu anche caratteristica di molti imperi orientali. La costruzione dell'architettura come costruzione di un sistema fortemente coerente e intrecciato con l'insieme delle matrici culturali della propria città o "nazione" è molto più raro di quanto la lettura di alcune civiltà emergenti (e di quella greca assunta a paradigma e modello teorico) possa far credere.

Come possiamo leggere le tombe della valle del Kidron, le tombe di Zaccaria e Assalone, l'ingresso delle tombe del Sanhedrin a Gerusalemme, se non all'interno della cultura architettonica ellenistica orientale?

Dubito perciò che vi sia stato nella Diaspora, anche in epoca remota, un qualche ricordo di un sistema linguistico o tipologico originario. Con l'unica eccezione, che avanzo alla fine di questo scritto come ipotesi, della sacralità della scrittura ebraica e del suo suggerire un gusto formale determinato dalle forme stesse di quella scrittura. In questa luce, tutti gli "orientalismi di ritorno" che da metà Ottocento si presentano nelle sinagoghe di tutti i paesi sono da vedere all'interno della storia dell'architettura occidentale e delle sue tendenze eclettiche o storicistiche e poco hanno a che vedere con qualche segno o propensione radicata nella storia del popolo ebraico.



Un medico sefardita a Costantinopoli. Incisione del secolo XVII.

Per una strana ostinazione dei corsi e ricorsi della storia in epoca moderna gli ebrei sefaraditi laddove più lenta o nulla fu la loro assimilazione – a partire dal Medioevo nella Spagna araba e nell'impero bizantino e più tardi nelle città ottomane – si trovarono a contatto con culture eclettiche e con società dove tale convivenza senza compenetrazione e la divisione del lavoro tra etnie diverse furono la regola. Perciò l'uso di una "lingua franca" locale da parte degli ebrei sefaraditi in terra islamica ha connotati ben diversi dal ricorso all'architettura locale nelle comunità ashkenazite e in Italia.

Fin dalle origini l'ebreo si dedicò ad alcune attività, trascurandone altre (sia per libera scelta, sia che per costrizione). La navigazione e l'edilizia, per esempio, furono sempre arti nelle mani e delle mani altrui.

Certo, nel sud-ovest francese, in Italia, in Olanda, i sefaraditi si trovarono a contatto con culture forti e quasi monolitiche dove una tale divisione etnica del lavoro non esisteva o era del tutto occasionale; ma anche qui fino all'epoca contemporanea, essi restarono chiusi nei loro mestieri tradizionali. Dico delle culture sefaradite e del periodo preindustriale. Non è certo in Europa orientale e nei miseri "shtetl" sempre minacciati di ulteriori diaspore all'interno della grande e comune Diaspora che poteva avvenire quel lento e graduale precipitare di una cultura dell'insediamento.

È per queste ragioni che più di un esame dell'architettura e della struttura fisica degli insediamenti di quella parte del mondo sefaradita di lingua spagnola che rimase più vicina alle sue origini – il nord-est mediterraneo e i Balcani, un'area che fino a metà Ottocento fu definita dai confini occidentali dell'Impero ottomano in Europa – mi occuperò qui dell'atteggiamento e della psicologia dei sefaraditi così come si rivela dalle poche cognizioni sistematiche di cui disponiamo, poiché l'architettura e la struttura di quegli insediamenti non sono affatto diverse da quelle di altri gruppi sociali.

Quella dei sefaraditi non è la prima presenza ebraica in Anatolia e nei Balcani. Prima del 1492 vi si trovavano ebrei romanioti (di lingua greca) e alcuni nuclei di karaiti e ashkenaziti, ma l'arrivo in più ondate degli esuli iberici alla fine del Quattrocento e nel corso del Cinquecento impresse gradualmente in non più di due secoli una forte impronta "spagnola" a tutte le comunità.

In queste aree, all'incrocio di traffici commerciali culturali e politici tra Occidente e Oriente e in un contesto storico che chiamò fuori le comunità ebraiche sia dai processi di veloce assimilazione che caratterizzarono gli ebrei d'Occidente, sia dal tumultuoso alternarsi di repressioni, discriminazione e crescita demografica che segnò le comunità dell'Europa nord-orientale, le consolidate e statiche comunità sefaradite sono sì eccezione nella storia più generale della Diaspora ma anche paradigma più facilmente leggibile del rapporto tra ebraismo e insediamento.

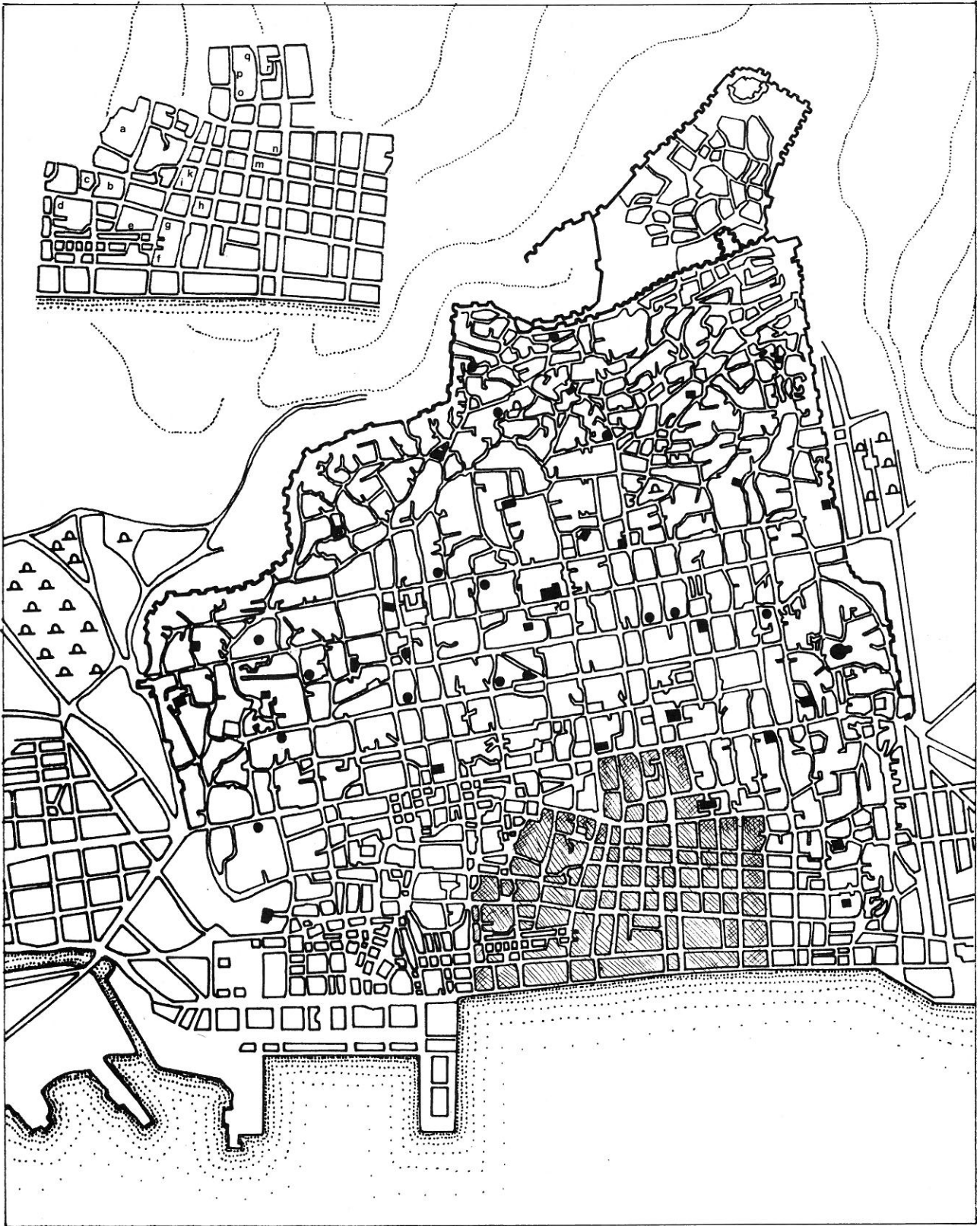
I dati demografici ci aiutano a capire, senza tuttavia spiegarlo appieno, il peso prima rilevante e più tardi assai relativo che queste comunità ebbero nella storia degli insediamenti.

Nelle nove principali città ottomane di quest'area¹ quasi tutte sul continente europeo e nell'area del mare Egeo, già nel 1520-30 le famiglie ebraiche rappresentavano più del 12 % della popolazione. È una presenza questa quasi esclusivamente cittadina e – non lo si dimentichi anche per capire la crisi

Salonico alla fine del secolo XIX (rielaborato da Dimitriadis, Vasili "Topografia tis Thessalonikis kata tin Epochi tis Tourkokratias 1430 - 1912", Salonico 1983). In grigio il quartiere ebraico a ridosso del centro commerciale e amministrativa della città ottomana. In nero le principali moschee.

Estratto

- a) La scuola Talmud Tora
- b) La scuola dell'Alliance Juive
- c) Il bagno ebraico
- d) La sinagoga maggiore ('kal mayor') del 1493
- e) Ez Haim
- f) La sinagoga Castiglia del 1493
- g) La sinagoga Italia del 1420 - 1430
- h) La sinagoga Aragona del 1493
- i) La sinagoga Sicilia del 1420 - 30
- k) La sinagoga Catalana del 1493
- m) La sinagoga Italia (nuova)
- n) La sinagoga Piccola Italia
- o) La sinagoga Puglia del 1502
- p) La sinagoga del Provenzale
- q) La sinagoga Otranto del 1502
- r) La sinagoga Petraz



di quelle comunità – di origine occidentale.

I sefaraditi dopo le persecuzioni Almohad nel 1148 si concentrano nelle parti cristiane della Spagna. Il legame col mondo islamico che l'opinione pubblica tende a sopravvalutare appartiene alla precedente fase medievale. A fine Quattrocento, essi sono saldamente radicati nell'Europa orientale. A partire dal 1492 questa popolazione fortemente acculturata e benestante si distribuì in diverse ondate su una vasta area che comprende quasi tutto il continente europeo ad esclusione della penisola iberica e degli stati germanici e slavi. All'inizio le principali mete furono la Francia, l'Italia e solo in parte l'Impero ottomano. Nel Cinquecento quella degli ebrei di lingua spagnola è una presenza diffusa, relativamente unitaria in tutta la parte settentrionale dell'area mediterranea e rappresenta metà della popolazione ebraica mondiale. Essa è appunto unitaria (vi sono forti rapporti culturali e commerciali tra le comunità di tutti gli Stati) e costituisce il tramite forse più importante tra cultura e commercio europeo e cultura e commercio islamico. Ma essa si mantiene prevalentemente nell'ambito geografico europeo.

Nel 1568 con la cacciata da Portogallo, Francia e Italia dei marrani, che si insediano a Salonicco, Sarajevo, Sofia, Belgrado e Istanbul, la presenza ebraica nell'Impero ottomano aumenta e arricchisce il commercio per i beni e i capitali che portano. Dei 300.000 espulsi dalla Spagna circa 40.000 emigrano immediatamente nell'Impero ottomano e successivamente altrettanti giungono dalla Sicilia, Italia meridionale e Portogallo.

Nel 1600, nella sola parte europea dell'Impero ottomano gli ebrei sono 150.000 ma già dopo il 1660 iniziano a emigrare e nel 1800 sono appena 100.000 ai quali vanno aggiunte, all'esterno delle grandi città portuali, poche decine di migliaia nella "Turchia asiatica", vale a dire in Anatolia².

Agli inizi i sefaraditi non solo rappresentavano una quota demografica rilevante dell'ebraismo mondiale ma anche la sua parte più affluente. Alle soglie del Novecento la situazione si è completamente ribaltata³. I sefaraditi sono ormai una parte irrilevante dell'Ebraismo, isolati dall'Occidente e socialmente e culturalmente decaduti. Essi mantengono sorprendentemente, almeno nell'area ottomana e nelle città dell'occidente turco, i loro specifici caratteri linguistici e culturali.

Diversamente dalle aree slave e arabe dove gli ebrei contadini furono una minoranza piccolissima ma non inesistente, nell'Impero ottomano quella ebraica è popolazione esclusivamente cittadina. Sono vivi i rapporti con altre città (fino al Settecento anche con altre città europee, più tardi quasi esclusivamente all'interno dell'Impero) e le migrazioni definitive o per lunghi periodi da una città all'altra sono frequenti.

Salonicco e Istanbul assorbono la maggior parte della popolazione sefaradita. Fino al Seicento i rapporti con l'Italia e con l'Europa sono ancora vivaci. Nel Settecento le comunità subiscono una profonda crisi economica e culturale sia per la perdita dei ruoli economici e di intermediazione che molti ebrei avevano avuto in quelle città, sia per la crisi politica e religiosa portata dal movimento di Shabetai Zvi e dal suo fallimento. Nel Settecento la decadenza tocca soprattutto Salonicco, ma l'emigrazione verso Smirne, città portuale in grande espansione e verso città delle province orientali dell'Impero coinvolgerà anche la capitale.

Il caso di Salonico è di particolare significato perché essa fu per più di due secoli una città prevalentemente, anche se non esclusivamente, ebraica. Molti ebrei iberici si fermarono in questa che per tutti era la prima tappa in terra ottomana nel viaggio verso Istanbul e altri centri. Nel 1518 delle 5.604 famiglie di Salonico 3.143 erano ebrei. Dal Seicento a metà Ottocento circa metà della popolazione è ebraica. La restante metà della popolazione è composta in gran parte da turchi ma con una forte presenza di mercanti 'franchi' (europei) e da una sempre crescente minoranza di slavi e greci. L'abate Belley nel 1772 conta 26.000 ebrei su una popolazione complessiva di 60-70.000⁴.

L'organizzazione comunitaria dell'Ebraismo di Salonico era assai articolata. Fino al 1680, quando fu unificata, la comunità era costituita in ben trenta congregazioni coordinate da un comitato cittadino.

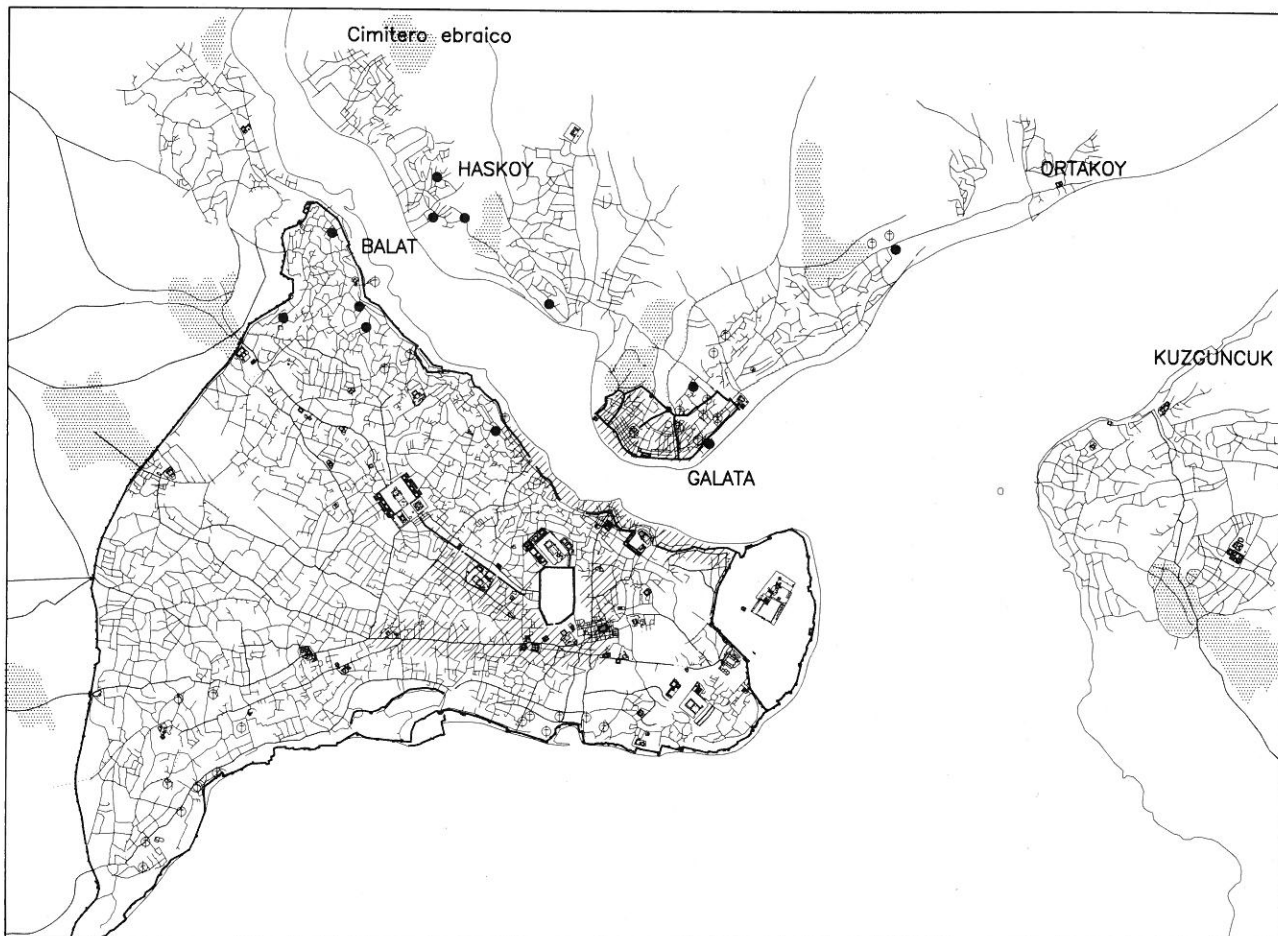
Nelle carte e negli elenchi riportati da Dimitriadis (op.cit.⁴) prevalgono le sinagoghe intitolate a regioni italiane e spagnole o comunque mediterranee: Provans (Provenza), Otranto, Sicilia (ce ne sono due), Italia (due), Piccola Italia, Catalana, Castiglia, Puglia, Calabria, Lisbona (o Evora), Portogal, Aragona, Spagna, Toledo, Saragozza. Vi sono anche sinagoghe e comunità denominate Maghreb, Germania, Corfù.

Ogni congregazione aveva una propria organizzazione filantropica, una casa o stanza per i malati (bikkur holim), una scuola talmudica per bambini (yeshiva), un tribunale talmudico (bet din) al quale greci e turchi non disdegnavano di ricorrere per cause civili. A Salonico esisteva una scuola per studi laici (bet midrash) dove si insegnavano medicina, scienze naturali, astronomia...

Gli edifici comunitari erano numerosi. Il monaco Vassili Barski nel 1726 contava 60 scuole. Secondo il cronista ottomano Haci Halfa (secolo XVII) la scuola Tora aveva 1.000 allievi dai 4 ai 40 anni e 200 insegnanti. L'abate Belley segnala la presenza di ben 32 sinagoghe contro le 26 chiese e le 39 moschee della città.

Il bagno ebraico e la scuola sono vicini al mercato così come la scuola Talmud Tora e la Sinagoga Grande sono ai margini del mercato (anche nel 1525 la sinagoga Major confinava col carsi ma verso sud). In qualche modo dunque veniva ripresa la tipica struttura insediativa delle aree pubbliche nella città ottomana che vedeva le principali costruzioni collettive raggruppate attorno al mercato, con la differenza che nel nostro caso non ritroviamo quell'isolamento delle strutture collettive dalla residenza che è tipico della città islamica.

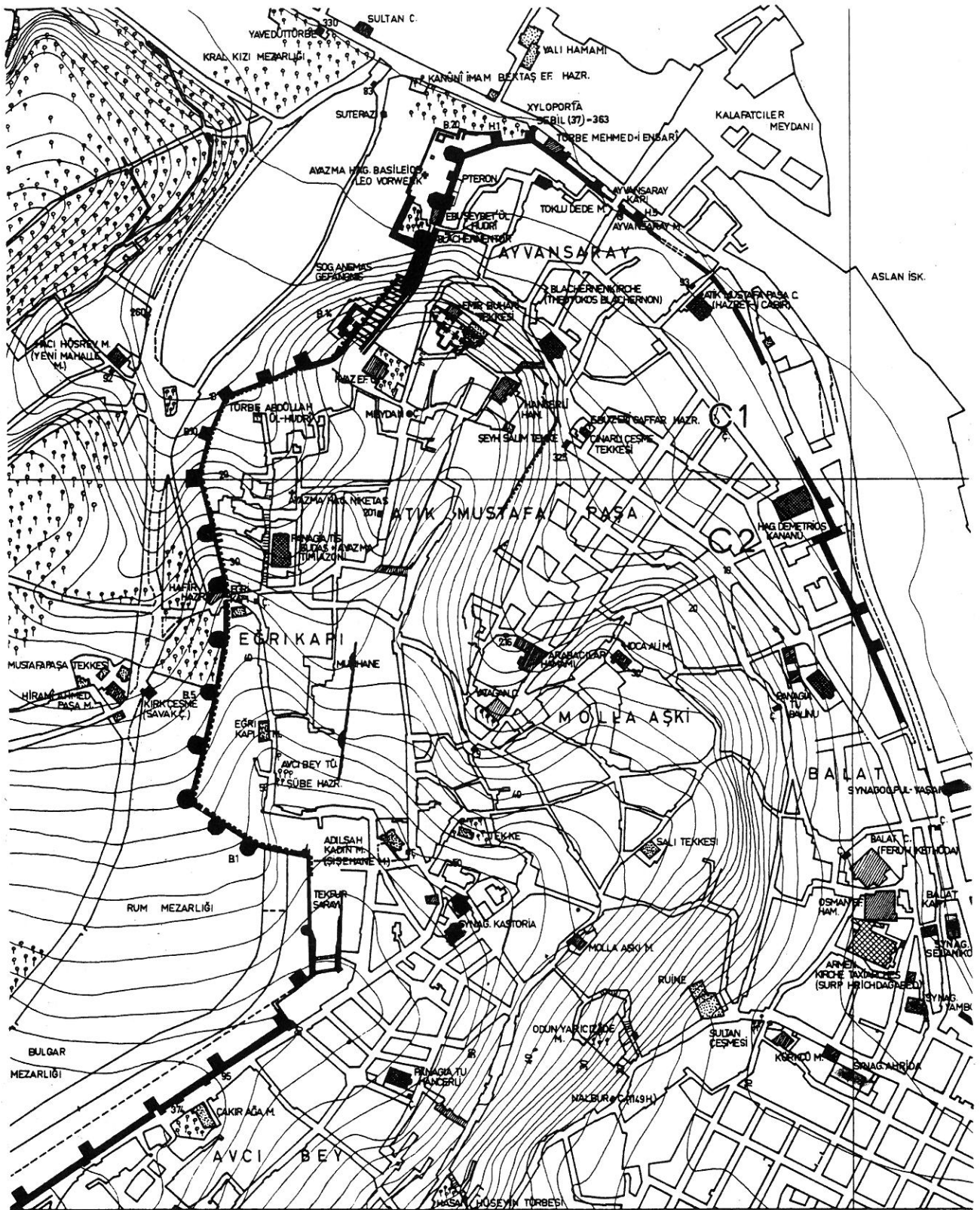
Istanbul (in ebraico Kushta dall'arabo e proto-ottomano Kostantiniyye) diventa molto presto la capitale dell'ebraismo sefaradita. È la città dove nel secolo XVIII si ha una ripresa della letteratura "ladina" o meglio giudeo-spagnola e che dal Cinque al Settecento è il principale centro della stampa di libri in ebraico. Negli anni 1492-97 arrivano 40.000 ebrei dalla Spagna e dal Portogallo. Nel XV la popolazione ashkenazita, già presente nel 1526, si rafforza con ulteriori arrivi da regioni ungheresi e austriache conquistate dagli ottomani. Nel 1535 le famiglie ebraiche di Istanbul sono quintuplicate diventando 8.070⁵. A metà Cinquecento vi sono da 30 a 40 congregazioni (kehalim o kehillot) per una popolazione ebraica di 50.000.

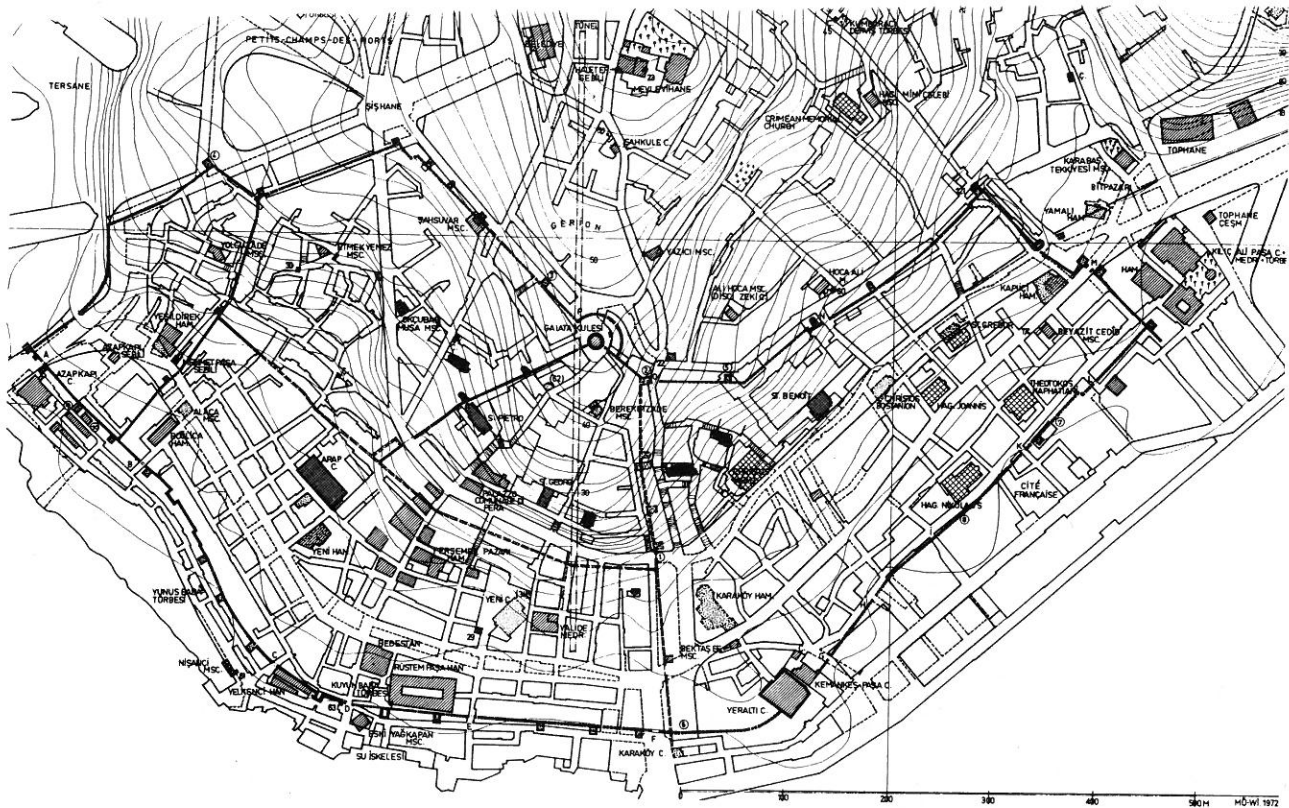


Istanbul a metà Ottocento. I Principali quartieri sefarditi. Cerchi neri: le principali sinagoghe. Croci: le principali chiese. I principali monumenti islamici sono indicati con le loro planimetrie schematiche. Il tratteggio diagonale indica le principali concentrazioni commerciali e "carsi".

Pagina accanto.

I principali quartieri sefarditi di Istanbul e la distribuzione delle sinagoghe. Da Muller-Wiener (ricostruzione fine '800-inizio '900).





I principali quartieri sefaraditi di Istanbul e la distribuzione delle sinagoghe. Da Muller-Wiener (ricostruzione fine '800-inizio '900).

Nel Settecento il declino è sensibile. Gli incendi del 1740 nella parte vecchia della città spinge una parte degli ebrei a insediarsi nelle aree più periferiche, a Ortaköy o addirittura a Uskudar e Kuzgunçuk sulla sponda asiatica del Bosforo, a Galata, a Hasköy sulle rive nord-occidentali del Corno d'Oro e sulle sue alture dove si estenderà il più importante cimitero ebraico della città.

Le comunità (kehillot) di Istanbul portano denominazioni simili a quelle di Edirne e Salonicco indicative della loro provenienza sia direttamente dall'Occidente o indirettamente come nel caso di molte origini balcaniche dove la prima tappa nell'Impero ottomano fu una cittadina della Dalmazia e del suo entroterra. Vi si aggiungono toponimi anatolici e balcanici come Ahrida (Ocrida) o Kasturìa Castoria⁶, Yambol... Inoltre come a Edirne e Safed troviamo sinagoghe denominate Magiar e Aleman.

Istanbul aveva opere comunitarie non dissimili da quelle di Salonicco anche se la presenza del gran rabbinato nella capitale imperiale inevitabilmente portava una più marcata incidenza delle questioni giuridiche e teologiche. Le opere pie sono molte. Vi è persino una cucina popolare sul modello degli "imaret" delle fondazioni islamiche "vakif" ottomane. Vi è un bagno per ebrei a Tophane e un grande cimitero ebraico a Ortaköy,

ambedue sul Bosforo e a una certa distanza dalla città murata.

La più antica delle carte topograficamente attendibili di Istanbul, quella del topografo Stolpe, rilevata negli anni 1851-1863, individua con precisione i quartieri ebraici che, diversamente da Salonicco, hanno piccola estensione se confrontata alla vastità del territorio urbano e sono distanti gli uni dagli altri.

A Edirne, già capitale e successivamente importante sede imperiale per la sua posizione di punto di partenza delle principali strade verso Occidente (il Danubio e i Balcani), nel 1529 ha 8 mahalle (quartieri) ebraiche con oltre 200 famiglie su circa 3.700 famiglie della città. Nel 1871 a Edirne, che intanto ha visto un notevole sviluppo, vi sono 3.214 ebrei. Le comunità (kehillot) sono denominate Catalogna, Portogallo, Germania, Spagna, Puglia, Toledo, Aragona, Sicilia, Italia, Buda....

Nell'insieme nelle città anatoliche e balcaniche minori la presenza ebraica è modesta e si concentra nei principali centri commerciali. Ad est e sud della

Particolare della carta di Istanbul di Stolpe del 1860 (aggiornata al 1880). Le aree a sinistra in basso sono i quartieri ebraici di Hasköy e Balat.



linea che corre idealmente da Bursa a Izmir e Larissa di Tessaglia, lasciando fuori gran parte dell'Anatolia e della Grecia centrale e del Peloponneso la presenza ebraica è insignificante. Le eccezioni riguardano la Terra Santa e alcune grandi città mercantili arabe verso cui vi è un certo movimento da Istanbul e da Salonicco solo a partire dall'Ottocento⁷.

Infine, merita qualche commento l'emigrazione verso la Terra Santa perché, pur non occupandomi del territorio arabo in questo scritto, non posso non ricordare l'importanza che i sefaraditi ebbero nel ripopolamento ebraico di alcuni centri palestinesi sin dal Cinquecento e partendo dalle principali città dell'area occidentale dell'Impero. Nel secolo XV prende piede una forte presenza ebraica nelle principali città palestinesi. Difatti, con gli ottomani, gli ebrei e particolarmente i sefaraditi provenienti da Istanbul tornano a risiedere a Gerusalemme. Safed è un altro punto di richiamo. Essa è il centro spirituale dei sefaraditi in Terra Santa. Nel 1548 delle 1.900 famiglie cittadine, 716 sono ebraiche. Alla fine del secolo XVI vi è un notevole movimento migratorio da Istanbul verso Safed. La sinagoga Ari (sefaradita) è del Cinquecento. Col tempo la popolazione ebraica si divide in quattro comunità (ashkenazi, portoghese, provenzale, italiana) ma nel Settecento, la crisi tocca anche questa città dove nel 1767 restano solo cinquanta famiglie ebraiche⁸.

Abbiamo pochi dati certi sulla localizzazione e l'estensione dei quartieri ebraici nei secoli XV-XVIII. Essi si basano sull'ubicazione delle sinagoghe e sulle cronache che elencano i quartieri ebraici senza relazionarli alla incerta cartografia contemporanea.

Le nostre poche considerazioni sulla posizione e localizzazione dei quartieri devono tener conto dei limiti conoscitivi che sono alquanto paradossali: da una parte vi è l'eccellenza dei registri demografici e anagrafici ottomani fino al tardo Seicento che avrebbero potuto permetterci di collegare i nomi dei quartieri alle popolazioni in essi residenti ma ciò in assenza di qualsiasi cartografia attendibile; dall'altra, più tardi e in particolar modo dalla seconda metà del Settecento, l'esistenza di una ricca iconografia e di una passabile cartografia accompagnate, però, dal crollo del sistema dei registri del periodo classico. Le certezze riguardano pertanto esclusivamente la seconda metà dell'Ottocento quando dati censuali e cartografia si svilupparono di pari passo.

Per capire i processi che portarono alla formazione di quartieri monoetnici o quasi monoetnici, è utile tener conto dell'organizzazione della società urbana ottomana. Essa si basava sull'assunzione delle responsabilità e dei servizi comunitari da parte di comunità fondate sull'omogeneità religiosa che in alcuni casi diventava omogeneità etnico-religiosa. Le città avevano dei veri e propri organismi municipali diversificati per le diverse comunità, ciascun organismo caratterizzato dai precetti religiosi e dal livello culturale e economico della comunità. Vi potevano essere dunque in un determinato quartiere organismi e servizi sovrapposti; ne discendeva una naturale spinta – non sempre coerente o perfetta alla formazione di quartieri prevalentemente abitati da famiglie di una stessa confessione, e per i musulmani, di una stessa tribù o lingua⁹.

È stato detto molto di inesatto sulla tolleranza o, all'opposto, sull'intolleranza

degli ottomani e più in generale del mondo islamico nei confronti delle popolazioni non musulmane. Se vogliamo uscire dalla pura apologia o dal suo opposto, dalla denigrazione strumentale dell'Islam, dobbiamo vedere quel rapporto nella stessa luce in cui le istituzioni ottomane e islamiche le ponevano. Ottica che non era quella della tolleranza o della repressione, ma quella di una condizione codificata e protetta di subalternità. Quelle popolazioni dovevano pagare una tassa aggiuntiva (ceziye), di cui erano esonerati i soggetti musulmani. Godevano di notevoli libertà comunitarie o "municipali", ma di nessuna libertà politica. Dopo il Seicento molti non musulmani furono cooptati in posizioni di prestigio e di relativo potere, ma lo Stato ottomano era autoritario se non talvolta addirittura oppressivo. Ogni tentativo di autonomia che esulasse dagli ambiti puramente comunitari veniva represso. La manifestazione di ogni nazionalismo (compreso quello turco che si delineò nella seconda metà dell'Ottocento) fu seguita sempre e puntualmente dalla repressione. Per contro era possibile ottenere notevoli privilegi e esenzioni per le peculiarità del sistema, in particolare per il sistema delle capitolazioni¹⁰.

Difatti la "nazione"¹¹ ebraica era una delle cinque nazioni in cui l'ordinamento ottomano aveva classificato le popolazioni non musulmane.

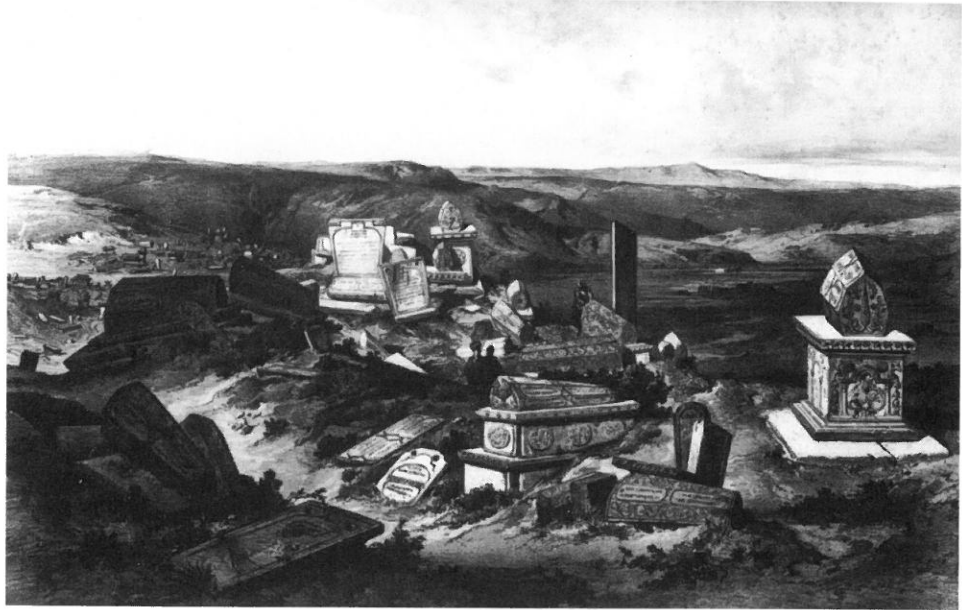
Ciascuna "nazione" o comunità era organizzata secondo una struttura piramidale: una rappresentanza centrale a livello dello Stato ottomano e una serie di rappresentanze e consigli a livello locale. In ogni città ciascuna "nazione" aveva la propria organizzazione municipale autonomamente scelta e articolata. La comunità sefaradita aveva due consigli – l'uno amministrativo, l'altro religioso. Le scuole e le fondazioni pie di assistenza facevano capo a tali organizzazioni.

Da questo squilibrato e precario sistema di diversificazione codificata i sefaraditi trassero un importante vantaggio e (ma questo venne più tardi) notevoli motivi di disagio. Il vantaggio stava nella insussistenza di qualsiasi nozione di ghetto nella parte europea dell'Impero e nell'Anatolia occidentale¹². Il quartiere ebraico era uno dei tanti quartieri "diversi". Possiamo parlare di giudecche ma non di ghetti¹³.

I motivi di disagio (e dell'arretramento che ne conseguì per la comunità ebraica) stavano nelle tendenze autonomistiche e nazionalistiche che andarono manifestandosi dalla fine Settecento nelle altre comunità e più precisamente nella comunità greca prima e tra le popolazioni slave più tardi. Questi sviluppi portarono una notevole apertura verso la modernità e un attivismo (si pensi alle scuole, alla stampa, ai contatti sia politici che commerciali con gli stati europei) che incrinò gli equilibri che si erano creati nelle città e mise in luce la staticità della comunità sefaradita. Quando la "modernità" arrivò essa arrivò sotto vesti assistenziali portate dalle organizzazioni ebraiche tedesche e francesi.

L'organizzazione "municipale" ottomana era basata sulla "mahalle", il quartiere che costituiva unità fisica (spesso aveva un suo piccolo centro, un edificio di culto, scuola, fontane...) e unità amministrativa (aveva un proprio reggente e un proprio consiglio) di un centinaio (nel secolo XIX con l'aumento demografico si raggiunge il migliaio) di famiglie. Si creava così una complessa trama di relazioni istituzionali intrecciate e non sempre facili da

Il cimitero ebraico di Hasköy in una stampa di Jules Laurens in Homaire de Hell Xavier, 'Voyage en Turquie et en Perse exécuté par ordre du gouvernement français en 1846-1847 et 1848', Parigi 1854).



decifrare per ciascuna comunità: a livello dell'intero Stato (per i sefaraditi era quello il livello del "grande rabinato"), della città coi suoi consigli, del singolo quartiere¹⁴.

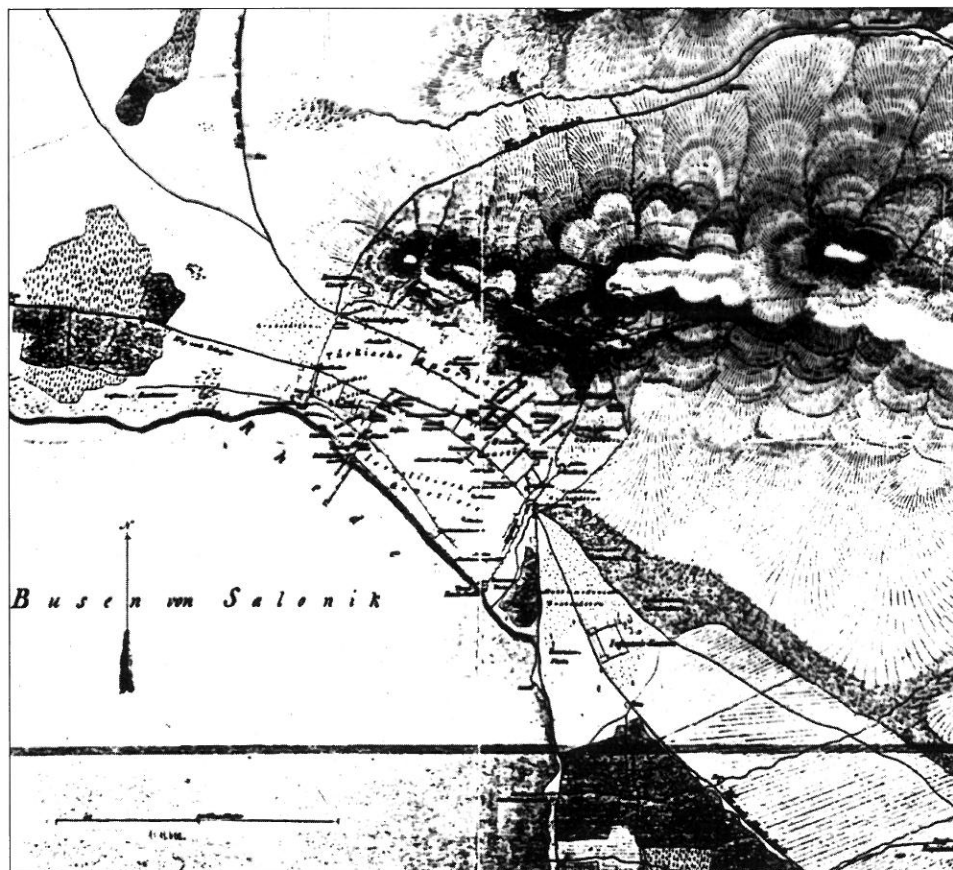
I limiti e l'omogeneità del quartiere non erano assoluti¹⁵. La vita del quartiere era relativamente autonoma e in certa misura chiusa su se stessa. Balat e Hasköy erano i due principali quartieri ebraici di Istanbul-Costantinopoli. Il secondo non era una "mahalle" esclusivamente ebraica, il primo confinava col quartiere greco di Fanar, sede del patriarcato senza che ci fosse una linea di demarcazione precisa e aveva propaggini che costituivano delle sorte di sobborghi verso la città turca sulle alture. A Salonico, l'abbiamo visto, l'iniziale separazione dei quartieri etnici in diverse fasi si attenuò e sparì del tutto. I quartieri avevano porte? Forse. La frase "serrar las puertas" ricorreva nei racconti e nei discorsi, ma quelle porte – che non hanno lasciato alcuna traccia – se mai sono esistite, non hanno peso architettonico o edilizio. Certamente, i quartieri di sera si chiudevano su se stessi, avevano le proprie guardie notturne stipendiate e perfino i propri gruppi di giovani non di specchiata moralità ma di sufficiente robustezza per scoraggiare malintenzionati o burloni forestieri.

Nelle città ottomane occidentali non troviamo particolari preferenze a carattere ambientale nella localizzazione dei vari raggruppamenti etnici se si fa eccezione per i turchi benestanti e del ceto medio che tendono a insediarsi in tutte le città e in tutte le epoche in collina e in siti panoramici. I commercianti "franchi", per ovvie ragioni, si insediano vicino ai porti sin da epoche preottomane; è questo il caso dei quartieri franchi di Smirne e Salonico

e di Galata a Istanbul. Spesso anche i quartieri ebraici sono a ridosso dei mercati, i quali a loro volta spesso confinano col porto. Vedremo il caso di Salonicco. A Istanbul il quartiere ebraico che all'inizio del Seicento fu demolito per lasciare spazio alla moschea imperiale di Yeni Valide si affacciava sul porto (il quartiere odierno di Eminönü). Balat era uno dei pochi mercati secondari di Istanbul.

Se è difficile parlare di scelte ambientali nell'insediamento ebraico che spesso fu indicato dalle autorità ottomane che avevano invitato o deportato la popolazione o che veniva scelto per la sua vicinanza alle sedi delle attività economiche degli ebrei, è possibile intuire una strategia della vicinanza. Insomma, dobbiamo chiederci quali etnie tendevano ad avvicinarsi l'una all'altra e quali furono le relazioni dei quartieri delle varie etnie con le aree centrali?

Per i sefarditi sembrano esserci due situazioni caratteristiche. In una prima fase (e in alcune città questa situazione si mantiene quasi fino al XX secolo), essi si mantengono vicino ai quartieri turchi. Si direbbe che essi vivano sotto la protezione della Porta Sublime o che le autorità siano meno diffidenti nei confronti di una comunità debole. A Giannina (Ioannina epirota) dove il



Carta etnica di Salonicco nel 1852, di Wilhelm von Chabert.

6% circa della popolazione era ebraica vi sono due quartieri. Uno è nel quartiere del mercato; si tratta prevalentemente di ebrei spagnoli. L'altro, prevalentemente romaniota, è all'interno della cittadella dove sono insediati i turchi e le strutture governative. Anche la sinagoga vecchia si trova qui. In molte altre città quella degli ebrei è l'unica comunità ammessa a risiedere all'interno del "hisar" o "kale" vale a dire all'interno del nucleo originariamente fortificato¹⁶.

In un secondo tempo, grosso modo nel secolo XIX, le circostanze o le propensioni spingono le abitazioni ebraiche vicine a quelle dei cristiani e soprattutto a ravvicinarsi ai quartieri greci. La comune "mediterraneità" nei gusti e nei divertimenti sembrano sufficienti per superare l'ostacolo del non sempre velato antisemitismo ideologico dei greci ortodossi.

A Salonicco in tre secoli vi è una costante modificazione dei confini dei quartieri monoetnici e un lento processo di compenetrazione¹⁵. In questa dinamica resta purtuttavia nella struttura della città un nucleo prevalentemente séfaradita che consente di leggere alcune costanti dell'insediamento di quei gruppi. I quartieri ebraici sono perlopiù a est e a sud del mercato-çarsi, il quale a sua volta è circondato da moschee e strutture islamiche. Il quartiere più antico è vicino alle mura del porto nella zona del mercato. Un secondo quartiere, apparentemente più elitario, si trova sull'asse mercantile principale ed è chiamato "Francomahalle" (quartiere dei franchi) probabilmente perché vi si insediarono commercianti europei e soprattutto i marrani portoghesi, detti "los francos", che si stabilirono a Salonicco attorno al 1720-1730. Un terzo quartiere è situato vicino all'antico ippodromo e si compenetra con i principali quartieri greci. Nel corso del tempo, crescendo la popolazione greca e i suoi quartieri, i punti di contatto ai margini dell'area sefaradita aumentano ma essa mantiene grosso modo i suoi precedenti confini come possiamo osservare dalla toponomastica e dalle sinagoghe. Può darsi che la compenetrazione, evidente nei registri anagrafici, sia dovuta al fatto che molte case di proprietà di turchi furono affittate sin dal secolo XVII a greci e ebrei. Per contro le strutture comunitarie ebraiche mantennero il loro vecchio baricentro, diversamente da quanto avvenne a Costantinopoli dove il nucleo forte delle strutture comunitarie si conservò nei vecchi quartieri del Corno d'Oro ma si costruirono nuove sinagoghe e edifici comunitari a Galata, in alcuni quartieri del Bosforo e più tardi nel XX secolo nei quartieri di nuova espansione a nord-est di Pera.

Il primo quartiere ebraico di Istanbul fu la rivierasca Eminönü nell'attuale sito della moschea Yeni Valide ed è un quartiere di ebrei karaiti, romanioti e ashkenazim. L'arrivo degli "spagnoli" ristrutturò la distribuzione. Si noti però che i principali insediamenti sono tutti vicini al porto lungo il Corno d'Oro: Balat, Hasköy e, all'imbocco del Bosforo, a Ortaköy. Così come i sefaraditi si stabilirono prevalentemente nelle città marittime e portuali, all'interno di quelle città scelsero o furono incentivati – almeno fino all'Ottocento – ad insediarsi vicino al mare. Nel Seicento (vedi carta alla voce "Istanbul", Encyclopaedia Judaica, Gerusalemme 1971) i principali insediamenti sono: Balat, all'estremità occidentale del Corno d'Oro (questo è il primo quartiere assegnato agli ebrei deportati o invitati nella Costantinopoli

conquistata da Maometto II), il già menzionato Eminönü, l'area ai piedi della torre del quartiere genovese di Galata. La carta di Istanbul dello Stolpe, prima carta topograficamente precisa rilevata tra il 1851 e il 1860 con successivi aggiornamenti, individua con colori diversi i diversi quartieri etnici. Osservandola è impossibile non stupirsi per la scarsa consistenza dei quartieri ebraici che pure avrebbero dovuto contenere il 5-6% della popolazione dell'intera città. Il dato può spiegarsi con le altissime densità insediative di cui dirò più avanti oppure con l'avvio di un precoce processo di diffusione e compenetrazione non ancora registrato dalle cronache locali.

Ritengo che nel caso della città del tardo periodo ottomano (dal Settecento in poi) le preesistenti condizioni storiche, i modi di vita e le propensioni culturali abbiano pesato più dei rapporti di lavoro che invece furono assai importanti nei secoli XV-XVII e che portarono gli ebrei ad avvicinarsi ai porti e ai mercati centrali. I quartieri consolidati in altra epoca difficilmente venivano abbandonati (dopo tutto quella ebraica era una popolazione conservatrice e poco propensa a spendere per la casa), ma quando ciò avveniva la scelta cadeva su zone prevalentemente abitate da cristiani e più di altri, da greci e da latini.

È curioso che, in quel mondo ottomano-balcanico dove gli ebrei mantennero delle forti e stabili comunità e fino all'Ottocento una relativa prosperità e autonomia, non sia emerso una loro particolare cultura dell'insediamento e dell'architettura.

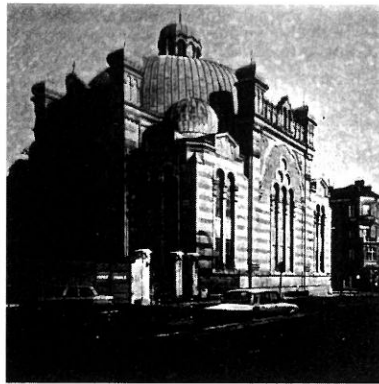
La domanda se vi furono tipici modi dell'insediamento ebraico in quel mondo trova risposte incerte e prevalentemente negative.

Le spiegazioni sono più d'una.

Anzitutto non esiste alcun indizio che gli ebrei "spagnoli" o "portoghesi" abbiano conservato la memoria di tipi insediativi e edilizi iberici siano essi islamici o mozarabici. Ciò che di "moresco" potremmo scoprire nell'architettura delle sinagoghe è opera dell'eclettismo ottocentesco e nulla ha da spartire con la cultura iberica. Per gran parte degli esiliati che sostarono per decenni in Portogallo, Italia e Olanda, le tappe della cacciata dalla Spagna furono troppe e troppo lunghe perché vi fosse un travaso immediato di forme insediative memorizzate.

In secondo luogo i sefaraditi si tennero lontani dai mestieri edilizi. Si sostiene che i sefaraditi furono invitati dal Sultano per la loro conoscenza nel campo della medicina e della musica. Certamente le centinaia di migliaia di fuggiaschi non erano tutti musicisti e medici. Fin dal Cinquecento essi parteciparono alle attività commerciali e artigianali delle città in cui si insediarono¹⁷. Nei pur precisi registri imperiali ottomani dei secoli XVI-XVII non vi sono tracce di una loro presenza nei mestieri edilizi. Per citare un caso significativo, ricorderemo i dettagliatissimi registri del grande cantiere (1570-1576) della moschea imperiale di Solimano il Magnifico setacciati da Barkan: su migliaia di artigiani e manovali di ogni razza e religione provenienti da ogni parte dell'impero e che dedicarono centinaia di migliaia di giornate lavorative, troveremo un unico nome di un muratore ebreo e ancora per un breve periodo di poche giornate¹¹. Ora, la conservazione di tradizioni costruttive in un'area geografica-istituzionale in cui società e

La sinagoga di Sofia. Fine Ottocento.



Pagina di pentateuco ebraico stampato a Costantinopoli nel 1505. Da Karmi, Ilan, "Jewish Sites of Istanbul: a Guide Book", Istanbul 1992.

stato volentieri affidavano settori particolari dei corpi di mestiere a determinate comunità etniche o a villaggi, richiedeva una sorta di continuità familiare o locale nei corpi di mestiere. Così, dalmati, epirioti e siriani erano scarpellini, albanesi pozzaioli, turchi e greci del Mar Nero carpentieri, interi villaggi macedoni formavano corporazioni di costruttori. Gli ebrei erano estranei a queste tradizioni. E forse ancora più incisivo fu il loro voler restarne fuori.

La casa urbana delle regioni che qui interessano è un prodotto tecnico e culturale assai specifico che non trova riscontro in altre aree. Raramente in muratura, essa ha una leggera struttura lignea che offre un quadro luminoso e effimero per la vita quotidiana. Ha poco della permanenza e del senso di protezione che offrono le case sia del Mediterraneo islamico e cristiano, sia del settentrione slavo e tedesco. Vi sono alcuni fattori che derivano da usanze e mentalità più asiatiche che mediterranee: l'assenza di arredi ingombranti sostituiti da armadi e nicchie incassati nelle pareti delle stanze, l'assenza di letti (i materassi vengono tenuti negli armadi e srotolati sul pavimento per la notte), il riscaldamento con bracieri centrali (nelle case più ricche con caminetti conici sulla parete di fondo), il disinteresse per la cucina come luogo della vita familiare (la cucina è spesso uno sgabuzzino accessibile dal giardino), l'assenza di una nozione della casa (del focolare e del tetto) come protezione simbolica e psicologica, la ripugnanza a costruire o utilizzare cantine e in generale strutture interrate...

Le sfumate differenziazioni regionali della casa del periodo ottomano sono raramente determinate dall'appartenenza etnica del committente o del

costruttore. Maestranze musulmane o cristiane lavorano indifferentemente per le diverse comunità, sia per le abitazioni che per le chiese e le moschee. Le case – secondo norme e decreti non sempre rispettati – erano dipinte di colori diversi per ciascuna “nazione” e diversamente normate nei limiti di altezza. Si è sostenuto che le case ebraiche dovessero essere dipinte di celeste, ma quasi certamente erano nere come le case cristiane¹⁸.

Inizialmente forma abitativa delle classi dirigenti ottomane (prevalentemente turche), da metà Settecento quel modello di casa si diffonde a tutti i ceti abbienti.

Le più interessanti e ricche di queste case si trovano a Costantinopoli, a Filippopoli (l'attuale Plovdiv), a Bursa, in varie cittadine tessale e macedoni, centri tutti che vedevano la presenza di importanti comunità sefaradite. In nessun caso ho trovato una dimora di una qualche importanza appartenente a famiglie sefaradite (la casa Sisa, cognome sefaradita, a Plovdiv, potrebbe essere un'eccezione).

Peraltro tutti i cronisti e viaggiatori concordano nel definire i quartieri sefaraditi sporchi, malsani e sovrappopolati¹⁹. Ma questa dell'alta densità insediativa è una condizione generale a Est come a Ovest, una conseguenza della ghettizzazione voluta o subita e di una indifferenza per l'abitazione profondamente radicata nella psicologia di un popolo troppe volte deportato o obbligato a migrare²⁰.

Vi è una sorta di volontà di non emergere, un complesso di fattori psicologici e di fondate preoccupazioni che tengono lontano, non solo questi ebrei sefaraditi ma forse tutti gli ebrei fino all'epoca napoleonica in Occidente e fino al tardo Ottocento in Europa orientale, dalla costruzione, dall'interesse per l'aspetto e la comodità della casa.

Molti viaggiatori hanno riferito il timore di quelle comunità di “dare nell'occhio”. Leake, che nel 1809 visitò la città di Giannina (Ioannina) nell'Epiro, descrive le case dei commercianti ebrei come case “aperte” con un lato delle stanze completamente aperto verso lo spazio esterno, d'inverno e d'estate, e questo per non far apparire la propria ricchezza! La cosa così come viene raccontata è poco credibile ma se depurata dalle evidenti esagerazioni e se vista nel contesto di una società che tenta in ogni sua manifestazione di sfuggire al controllo autoritario dello Stato (in questo caso il Pascià-despota che dominava la città), la tendenza della comunità sefaradita di presentare un profilo basso è più che plausibile.

È difficile dire quanto quell'atteggiamento sia stato condiviso da tutte le minoranze dell'Impero. È certo però che esso pesò sulla cultura della casa dei sefaraditi.

Vi sono poche e rare eccezioni. Nel Cinquecento sulle alture di Galata il grande mercante e banchiere Don Joseph Nasi si costruisce una dimora detta il “Belvedere”. Il banchiere Abraham de Camondo (1785-1873) ottiene l'autorizzazione a costruire case private a Pera a metà Ottocento.

La scarsa propensione a investire i propri guadagni, comune a tutta la società ottomana per l'incertezza dei diritti di proprietà e per l'interventismo dello Stato, sovente arbitrario e cangiante, nella comunità sefaradita, all'opposto delle comunità minoritarie in fase di sviluppo, diventa scarsa

propensione a investire nella casa²¹. Il carattere effimero della casa e il suo relativamente basso costo se confrontato con altre regioni avrebbe dovuto attenuare questo atteggiamento²².

Questa riluttanza all'investimento nella casa perdura, almeno nella principale e più popolosa comunità, quella di Istanbul, fino alla seconda guerra mondiale e non si spiega con le incertezze sociali ed economiche dei periodi precedenti. Anzi. La stessa comunità, subito dopo l'olocausto, nel pieno di politiche fiscali punitive e toccata da una forte emigrazione verso Occidente e verso Israele, negli Anni quaranta e cinquanta si "normalizza": gli ebrei finalmente costruiscono, acquistano case e terreni.

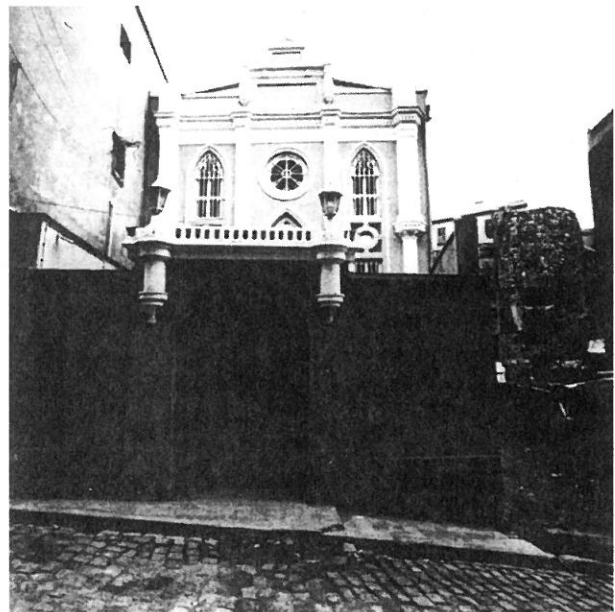
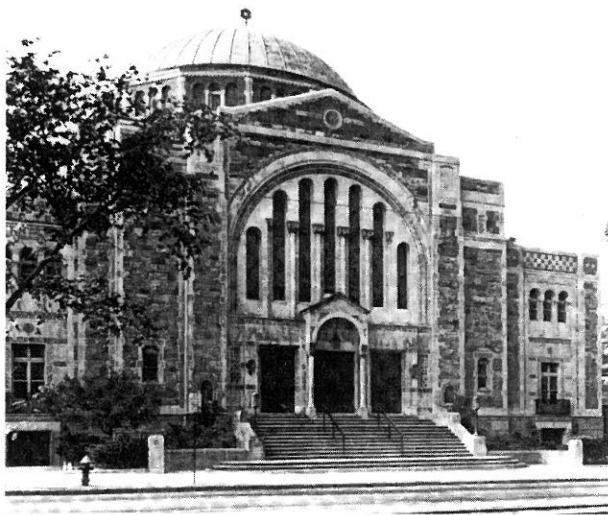
Non è quindi semplice crisi economica quella dei sefarditi. Se nel Cinque e Seicento a Istanbul ci sono grandi mercanti come la famiglia Camondo (Mantran), se nel Seicento il viaggiatore e cronista turco Evliya Celebi sostiene che metà delle case di Salonico sono di proprietà di ebrei e se più tardi queste posizioni di rilievo non si ripeteranno non per questo i sefarditi sono scomparsi dal commercio o dai quartieri agiati.

Le ragioni della povertà e della trascuratezza dei quartieri residenziali ebraici non sono quindi contingenti bensì profondamente radicate nella psicologia sociale e nei valori culturali e vanno al di là dei fattori economici.

Vi era in quelle comunità una precarietà culturale e psicologica, una perdita di identità nei costumi, nei nomi, nei modelli di riferimento, vi era incertezza sui modi dell'assimilazione (a chi assimilarsi, e dove?). E tutto ciò all'interno di un microcosmo che si aggrappa a ciò che ha portato con sé dalla Spagna (la cucina è rimasta quasi inalterata, la lingua ha perso di purezza acquistando nuove parole greche e turche, ma è rimasta perfettamente cristallizzata

La sinagoga Ohabei Shalom a Boston. Metà Ottocento. Da Encyclopaedia Judaica alla voce 'Boston' col.1265.

La sinagoga 'italiana' di Istanbul. Da Karmi, Ilan, "Jewish Sites of Istanbul: a Guide Book", Istanbul 1992.



nella sua struttura quattro-cinquecentesca) ma che resta indeterminato e sfuggente in tutto ciò che è nuova acquisizione.

Possiamo ricavare un qualche indizio della peculiare psicologia della casa sefaradita dalla terminologia?

Il quartiere ebraico, l'abbiamo visto, viveva, come tutti gli altri quartieri, una vita autonoma e chiusa che aveva forti caratteri specifici. Non la casa però che non era diversa da quelle turco-ottomane. I sefaraditi adottarono l'uso del braciere centrale, certamente non ignoto in Spagna e dei materassi di notte stesi sul pavimento e di giorno messi via arrotolati. Le cantine e le cucine grandi sono praticamente assenti. La casa dunque è come tutte le altre case ottomane. Eppure nel linguaggio comune e nelle credenze troviamo tracce di una diversa concezione dell'abitare.

Ad esempio il termine *techo* (tetto) viene usato come metafora e simbolo dell'unità della famiglia, di protezione.

Nei racconti popolari si parla di cantine dove si nascondono gioie e valori quando nelle case della vita quotidiana cantine e interrati sono rari. E contraddizione nella contraddizione, per indicare l'ipotetica cantina si ricorre al termine turco "mahzen" (stessa derivazione araba dell'italiano "magazzino") che significa deposito e non cantina.

Vi era poi la credenza che una biscia si annidava nel sottosuolo e nelle cantine. Essa veniva chiamata la "madre de la casa" perché si diceva che fosse portatrice di felicità e benessere e per assicurarsene la presenza si usava lasciare vicino all'uscio un piatto di latte.

I termini per lo spazio interno della casa e per alcuni elementi della sua costruzione erano prevalentemente spagnoli: casa (casa), morada (abitazione, dimora), fragua (costruzione), camareta (stanza), cosina o cusina (cucina, detta anche "mupak" dal turco "mutfak"), escalera (scala), escalon (gradino), horno (forno), hogar (braciere), almario (armadio), guerta (giardino: non huerta!), cortijo (cortile), techo, tedro, tejado (tetto, copertura in tegole per intendere tetto), teja (tegola), pared (parete, muro), piedra (pietra), ventana (finestra), puerta (porta), poso (pozzo).

I termini che descrivevano la struttura urbana erano termini turco-ottomani spesso deformati: ciarsci (mercato, da çarsi), kupri (ponte, da kopru), meydan (slargo o piazza), liman (porto, dal turco e greco), kaldurum (marciapiede o strada selciata, dal turco "kaldirim" a sua volta originato dal greco "kalòs dromos"), kat (piano di edificio, dal turco), arsa (lotto urbano), malle (quartiere dal turco "mahalle"), tapu (documento catastale).

Alcuni termini urbani, pochi e di pertinenza dell'area residenziale erano invece spagnoli: calle (via stretta), caleja (vicolo), salida (salita), abajada (discesa: misteriosa la ragione per cui alcune vie con forti pendenze si chiamassero salite, altre discese; forse a seconda che fossero in salita o in discesa dal quartiere ebraico?), fuente (fontana), magazen (negozio, forse dal francese), simitiero (cimitero, francese deformato?).

Meriterebbero uno studio a parte le ragioni della perdita di alcuni termini spagnoli. È interessante notare, ad esempio:

che rubinetto si dica "musluk" dal turco, mentre le fontane urbane, pur molto importanti nelle città, sono sempre "fuente" e assai raramente "çesme" dal turco;

che ripostiglio si dica "kiler" dal turco, mentre l'armadio è sempre "almario", mai "dolap" (in turco);

che casa non si dica mai "ev" dal turco;

che vetro, mattone, intonaco, stufa si dicano solo "cam", "tuvla", "suva", "soba" ricorrendo alle parole turche talvolta deformate.

Possiamo forse vedere in questo apparentemente illogico abbandono di alcuni termini, conservazione di altri, il segno di un cambiamento di mentalità nell'uso degli spazi o degli elementi edilizi. O si tratta più banalmente di oggetti e concetti ignoti all'epoca dell'espulsione dalla Spagna (indice quindi di innovazione tecnologica?)

Non mi occuperò in questo scritto dell'architettura delle sinagoghe. Mi preme però evidenziare alcune sue caratteristiche che riflettono la mentalità insediativa dei sefaraditi.

Fino al XIX secolo la sinagoga è a stretto contatto con l'abitato. È il centro del quartiere e talvolta ad esso dà il nome. Ha sempre un cortile "in ante" o una corte abbastanza ampia che la separa dalla via urbana. La facciata è raramente visibile dall'esterno.

Si è detto spesso che gli ottomani vietavano ai cristiani e agli ebrei edifici di culto appariscenti. Dopo il secolo XVII ciò non è affatto vero. Se alcune chiese ortodosse sono leggermente interrato di pochi gradini e se altre hanno una corte che le nasconde dalla via, ciò non costituisce la regola. Altre chiese sono perfettamente visibili e sono riccamente ornate. L'unico divieto ottomano che sembra effettivamente vincolante riguarda la costruzione di campanili alti o appariscenti²³.

La separazione dalla via e la presenza di una corte di protezione, se trova eccezioni nelle chiese, fu certamente una norma rigorosa per le sinagoghe. È difficile distinguere il tempio sefaradita da quello delle altre comunità ebraiche. La sua unica particolarità rituale è la posizione del pulpito sul lato occidentale, vale a dire rivolto verso oriente, e l'arca a tre comparti con ante, a trittico, l'armadio più grande essendo nel centro.

Per quanto riguarda lo spazio interno che era riccamente addobbato la differenza principale rispetto all'edilizia ottomana corrente stava nel suo spazio a pianta centrale, spazio raccolto questo, quasi cubico nelle piccole sinagoghe e non diverso dalle sinagoghe italiane, olandesi e palestinesi. Una delle più antiche sinagoghe di Istanbul, il tempio Ocrida, dove Sabbetai Ben Zvi fece la sua prima apparizione nella capitale, ha una sala rettangolare, un semplice involucro prismatico con muratura in pietra e mattoni e relativamente piccole e semplici finestre, non dissimile da tanta edilizia funzionale bizantino-ottomana. La peculiarità dello spazio architettonico sta piuttosto nella disposizione dell'arredo, probabilmente del secolo XVIII. Su quattro lati più file di panche parallele ai muri delimitano uno spazio centrale in cui il pulpito sopraelevato ha la forma della prua di un bastimento (l'arca di Noé). Le capriate del tetto sono nascoste da un controsoffitto in legno dipinto (l'originario ornato è ormai perso). L'indubbio fascino di questo spazio sta in questa immagine di una comunità tutta rivolta verso un centro ideale e simbolico ma allo stesso tempo corposo (il pulpito-prua è grande) che esso riesce a evocare con la sua disposizione. Immagine questa in bilico tra architettura e psicologia,

voglio dire, tra la ricerca di concrete espressioni del costruito e l'enunciazione di un atteggiamento mentale, di uno stato d'animo difficilmente esprimibile in forme geometriche e perciò indifferente alle forme fisiche.

Non tutte le sinagoghe posseggono una tale introversione e una tale specificità ebraica. Le forme dell'architettura regionale sono state più volte riprese. La sinagoga Istambuli (con quattro pilastri centrali) e l'Eliyahu Hanavi fanno parte del complesso sefaradita Ben Zakkai costruito subito dopo la presa di Gerusalemme da parte di ebrei ottomani (apparentemente provenienti da Istanbul) con piante quadrate cupolate nello stile ottomano di Istanbul. Anche la sinagoga antica Ez Hayyim di Bursa ha l'aspetto di una moschea²⁴.

La norma del non voler "apparire" viene portata all'estremo nei cimiteri ebraici che in tutte le città ottomane, esattamente come per i cimiteri cristiani e per i grandi cimiteri musulmani, con l'eccezione dei piccoli cimiteri annessi alle moschee e dei mausolei di culto, sono esterni alla città e spesso ad una notevole distanza dalle ultime case. Con questa differenza però, che i cimiteri ebraici sono particolarmente disadorni e privi dell'alberatura (prevalentemente cipressi) che dà ai cimiteri turchi e armeni l'aspetto e talvolta la funzione di un luogo ludico. Lo squallore attuale dei cimiteri ebraici nel loro aspetto nudo e perfino abbandonato fu notato da più cronisti in tutto il corso del secolo XIX²⁵.

Certamente quando pensiamo all'assenza di ricche dimore sefaradite, alla scarsa propensione a partecipare alle attività di costruzione e alla difficoltà di trovare tracce di uno specifico linguaggio artistico nell'edilizia, dobbiamo tener conto della crisi della comunità sefaradita che già nel Settecento aveva perduto la sua iniziale posizione di relativo privilegio. L'intensificarsi dei rapporti commerciali e culturali con l'Occidente richiedono contatti e una dimestichezza con l'Europa che risulta più facile ai greci, persino agli armeni così profondamente anatolici, e più tardi con l'aprirsi delle rotte del Danubio, agli slavi²⁶.

Incapacità di trovare un proprio ruolo nei nuovi assetti della storia e della società e crisi economica vanno di pari passo. Alle soglie del Settecento, secolo che significherà riforme malgrado le controriforme, evoluzione nonostante le reazioni per tutte le altre principali etnie musulmane e cristiane dell'Impero, la vicenda di Sabetai (Shabbetai) Ben Zvi (1626-1678), autoproclamato messia, poi convertito all'Islam, scuote le importanti comunità ebraiche di Salonicco e di Smirne, e prosterne tutte le comunità delle altre città. L'incapacità di reagire a questo stato di cose e la chiusura su se stessi durerà a lungo²⁷.

I sefaraditi ebbero un importante ruolo di mediazione tra Occidente e Oriente solo nel Cinquecento quando la loro scienza e conoscenza formate all'insegna dei rapporti tra mondo arabo andaluso e Europa cristiana era ancora decifrabile e soprattutto utile agli ottomani. Ma anche in quel breve periodo non furono toccate le arti figurative e l'architettura, né comparve una specificità degna di nota negli insediamenti. Altri furono i veicoli del ruolo di trasmissione che si attribuirono i sefaraditi: la musica, la medicina, in certa misura la storia e la filosofia. Tutto ciò mentre la civiltà ottomana

del Cinquecento esprimeva il meglio di se stessa con l'architettura di Sinan nella quale compaiono modelli concettuali e tipologici che sembrano provenire dall'osservazione viva dei monumenti e tecniche costruttive delle terre di conquista. Dal Seicento al Settecento l'influenza barocca e rococò significa una fiumana di idee e di tecniche ornamentali provenienti dall'Occidente e in parte da terre orientali, che passa attraverso le mani più o meno abili di capomastri e architetti turchi, greci, macedoni. Più tardi, agli inizi dell'Ottocento, pochi artisti e architetti europei e numerosi capomastri e architetti armeni introdurranno l'eclettismo europeo. Aggiungiamo anche la presenza levantina e "franca" nelle città marittime²⁸ e, infine, l'ambiguo rapporto tra Venezia e Impero ottomano – veri e propri "frères-ennemis" come "frères-ennemis" furono Bisanzio e Venezia e i loro commerci di idee, uomini, merci e mode. Tutto ciò porta continue innovazioni nel modello insediativo ottomano, troppo numerose e troppo sottili per poter attribuirsi ad apporti individuali o all'azione di piccoli gruppi: l'influenza europea è il risultato di un processo di lunga durata e di massa. A lungo i sefaraditi sono esterni a questo processo così come restano tagliati fuori dagli altri canali di comunicazione tra Europa occidentale e quest'area.

Solo verso la fine del XIX secolo si ha un risveglio della comunità. Più tardi degli armeni e dei greci, i sefaraditi vengono coinvolti negli scambi con l'Europa, che sono innanzitutto attivismo economico. La loro conoscenza delle lingue latine diventa molto utile negli affari commerciali, ma ha anche delle conseguenze istituzionali e culturali. È intensa l'opera di assistenza e di scolarizzazione di organizzazioni giudaiche francesi e tedesche. L'intensificarsi del commercio aveva già fatto sì che nei secoli XVIII e nel XIX ebrei italiani (principalmente provenienti da Livorno) si stabilissero in Levante²⁹. A metà XIX la piccola ma ricca comunità sefaradita di origine istanbulense a Vienna ha un ruolo importante con le sue opere filantropiche e riformistiche. Nonostante tumulti e lotte nel 1865 alla comunità di Istanbul viene imposto lo stesso statuto della comunità armena con un nuovo ruolo per i laici, con la limitazione del potere del rabbinato. Vengono istituite scuole moderne.

La cultura e il modo di vita assunsero sempre più velocemente connotati "europei". Di questa seconda fase della trasformazione delle città dell'Impero, diversamente da quanto avvenne nel Settecento, gli ebrei sefaraditi sono parte attiva. La loro "latinità" li rende più permeabili alla forte influenza francese e in genere a quella occidentale. Permangono certo, alcune propensioni dell'epoca precedente: una certa reticenza a investire in immobili, l'apertura prevalente verso alcune libere professioni come medicina, legge e l'indifferenza relativa verso quelle più tecniche e artistiche. Per contro, si rompe, in modo più marcato che per gli altri gruppi etnici, l'unità dei quartieri monoetnici. L'assenza di ghetti ebraici veri e propri nell'Impero ottomano controbilanciata dall'esistenza di forti e istituzionali comunità etnico-religiose solo casualmente o statisticamente identificabili con i quartieri urbani, non sembra affatto attenuare anche qui la "fuga dal ghetto" che caratterizza tutte le comunità ebraiche moderne, tra Ottocento e Novecento, almeno nelle loro componenti borghesi e colte.

In questa fase, il peso dei gusti, i modi di vita che vanno cambiando diventa

determinante. Mentre turchi e armeni sono anatolici, cioè profondamente asiatici e continentali, greci e sefaraditi hanno gusti e costumi mediterranei simili³⁰. Nella geografia e nella vita della città, queste due etnie si trovano gradualmente a convivere e a ritrovarsi in quartieri confinanti e spesso compenetrati: Balat confina con Fener, il quartiere greco dove ha sede il Gran Patriarcato; vi era una convivenza e convivialità nei locali pubblici, nei luoghi di villeggiatura, che non troveremo, per dare l'esempio di un'altra società multi-etnica, nei ghetti etnici degli Stati Uniti.

D'altronde, il cosmopolitismo, la compresenza vivace di lingue, di etnie ha sempre attratto l'ebreo moderno. In certa misura l'Impero ottomano, depurato delle forme più dure del despotismo politico, garantiva quella commistione e quella compresenza.

Ma quando la comunità ebraica si trovò nelle condizioni economiche e sociali per valorizzare quelle compresenze e quella vivacità di scambi esse erano già diventate – nella cultura architettonica e nel gusto della casa – deleterio e incolto cosmopolitismo.

Le sinagoghe nuove portano le stimmate di un orientaleggiante eclettismo che non è regionale bensì tutto Occidentale o malamente copiato dall'Eclettismo europeo.

È curioso osservare in sinagoghe così distanti dall'area di cui stiamo discutendo, come il Temple Ohabei Shalom del 1852 a Boston, citazioni e reminiscenze che, fossero presenti in una sinagoga del Sefaradismo orientale, avremmo certamente definito ottomane e romaniche. A metà dell'Ottocento vi è stata una "internazionale" dell'Eclettismo che a certe funzioni e a certe rappresentazioni rispondeva con determinati stili o brandelli di linguaggi. Così è stato per l'idea di "Oriente" cui si riteneva dover associare la costruzione di una sinagoga. Che poi questo "Oriente" architettonico dovesse a sua volta comporsi con pochi e anacronistici stili "moreschi" e pseudo-ottomani, anacronistici perché mai contemporanei, è un mistero non insondabile dell'ignoranza assoluta della logica interna di quelle culture "orientali". Dalla giovanile sinagoga di Budapest di Otto Wagner alla sinagoga di Sofia, con gli identici procedimenti usati nella moschea Valide di Salonico dall'italiano Poselli, si fece ricorso, con minore o maggiore coerenza, con minore o maggiore artisticità, a quei poveri simboli linguistici svuotati della loro pregnanza originaria³¹. Se si considera poi che l'architettura nazionale magiara, quando negli ultimi tre decenni dell'Ottocento volle evidenziare (e perché?) le origini eurasiatiche della nazione ungherese fece ricorso agli stessi elementi orientaleggianti si capirà che, in ambedue i casi, si basava su un'idea (falsa e semplicistica) che gli architetti europei si erano costruiti dell'arte e dell'architettura orientale, eterne e omogenee.

Duplici aberrazione dunque. Da una parte la volontà di riferirsi a un passato o troppo remoto o inesistente (i sefaraditi dopo il Due e Trecento erano saldamente legati al mondo occidentale, allontanarsene significò inaridire la propria cultura). Dall'altra, quel passato veniva evocato con un linguaggio inventato (inventato da altri) e privo di reale radicamento nella storia propria e altrui.

Tutto ciò è cronaca dell'architettura europea moderna e tocca solo inci-



Case ebraiche a Kuzguncuk nel Bosforo. Inizio Novecento. Da Karmi, Ilan, "Jewish Sites of Istanbul: a Guide Book", Istanbul 1992.

dentalmente la cultura sociale dei sefaraditi. Facciamo un passo indietro. Nel momento del "giusto equilibrio" tra influenze europee e processi interni di trasformazione della società urbana ottomana, in quel Settecento e inizio Ottocento, il cui polietnismo creativo diede un'impronta specifica alle città dell'Impero ottomano – impronta che per la casa e il tessuto minuto della città, ma non per i suoi monumenti pubblici, si consolida fino agli inizi della seconda metà dell'Ottocento – le comunità ebraiche furono statiche e subirono i processi senza parteciparvi.

In quella staticità e mancata partecipazione giocano, a mio parere, quanto le motivazioni economiche e istituzionali e forse più di quelle motivazioni, una loro conseguenza indiretta: l'aver disincentivato la volontà o la necessità di investire psicologicamente nella casa, nelle forme, nel proprio ambiente.

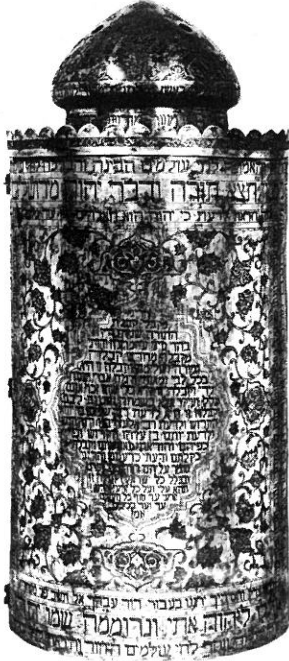
Conseguenza che si associava perfettamente alla forma mentis dell'ebreo anche sefaradita alle soglie del mondo moderno, sospeso tra ghetto e assimilazione nella società industriale.

È vero che diversamente dagli ebrei ashkenaziti del centro e nord-est europeo, sbattuti di qua e di là e angherati, i sefaraditi degli ultimi secoli dell'Impero ottomano avevano vissuto una relativa stabilità. Ma era nei loro rapporti col contesto – con le altre comunità, nelle gerarchie e funzioni economiche della società ottomana – che essi soffrivano di perduranti spostamenti e cambiamenti di ottica. Non occorre l'esilio e lo sfratto per sentirsi sradicati. Pur rimanendo nei propri quartieri, scoprivano, come molti altri ceti e gruppi di quella società, che la città attorno a loro si modificava e che le posizioni acquisite erano irrimediabilmente perdute. Persino la trasformazione dei loro quartieri non era una semplice modificazione fisica dell'insediamento stesso, bensì una diversa collocazione nella gerarchia urbana e un diverso ruolo all'interno del trasformato contesto urbano.

Le pagine precedenti non sono altro che un'insieme di appunti forse un giorno utile per ragionare sulla cultura di una delle comunità urbane più conservatrici della storia moderna. L'aver conservato per ben quattro secoli e, con poche eccezioni inalterate, lingua, cucina e mentalità, non in una remota valle ma all'interno di un universo urbano assai dinamico non è cosa da poco. Perché dunque non furono conservate forme di organizzazione della casa? Perché appare quell'impressionante indifferenza verso le forme architettoniche e ornamentali della casa? Perché gli ebrei sefaraditi non hanno partecipato, né in veste di costruttori né in quella di committenti di qualche rilievo, alla costruzione del modello balcanico e ottomano che pure era modello polietnico mentre invece, nei secoli XV-XVII, avevano contribuito alla musica e alla diffusione della conoscenza di testi antichi?

Non ho risposte certe.

C'è una costante nella spiritualità ebraica moderna, difficile da inquadrare e non so fino a che punto determinata dalla cultura religiosa o dalle circostanze. Essa consiste in una certa sottolineatura dei contenuti a scapito della forma, in una felice incapacità di distinguere tra vita quotidiana, psicologia del quotidiano, cultura e contesto entro cui si svolgono e la vita e



Contenitore dei rotoli della Torah, da Meshed in Persia del 1764. Da *Encyclopaedia Judaica*, vol. 5, col.289-290.

Il frontispizio dell'Arba'ah Turim di Jacob ben Asher stampato a Leiria, Portogallo nel 1495. Da *Encyclopaedia Judaica*, vol. 4, col.1234.

la cultura. È come se per la mentalità ebraica la scenografia entro la quale si svolge l'eterna e sempre identica rappresentazione (poco importa se commedia o tragedia) comunque cangiante nelle sue infinite variazioni fosse scarsamente meritevole di eccessiva considerazione.

Il senso di insicurezza, una certa propensione a sorvolare taluni aspetti del quotidiano e il disinteresse per le arti e professioni tecniche³² spiegano più di tanti altri fattori la ragione del mancato incontro tra architettura e sefarditi che, a mio parere, potrebbe valere per tutte le comunità ebraiche non ancora assimilate ai modelli europei dominanti.

Dopo tutti questi ragionamenti si insinua in me un dubbio. Il dubbio generato da un indizio apparentemente poco rilevante. Se è vero che non ci fu una cultura formale sefardita e che l'architettura della casa si adegua al generale livellamento e alla diffusione del modello ottomano, è anche vero che non ci fu un gusto, una propensione verso certe forme³³?

In quella che appare una totale assenza di specificità ebraica delle arti formali e decorative noto una certa propensione per le composizioni rettangolari, quadrate o tendenti al quadrato. Ciò è particolarmente evidente nell'arte del libro e nell'ornato che fa ricorso alle iscrizioni ebraiche ma non solo in questi³⁴.

Il cilindro della Torah di Meshed con i suoi bei caratteri ebraici e la sua composizione ortogonale con centro quasi ovale, vagamente memore del disegno dei tappeti persiani, il tutto ottenuto con la sola impaginazione della scrittura e pochi elementi ornamentali di sfondo; i frontispizi dell'Arba'ah Turim di Leiria e del "Ma'aseh Rav" stampato a Istanbul con un'impaginazione di gusto quasi moderno nella sua composizione rettangolare o la

splendida parete interna della sinagoga di Toledo, ripartita sì in una serie di campiture a fasce e false paraste come in tanta architettura hispano-islamica e mosarabica ma con diverso accento, meno raffinata nelle sottigliezze del fluente e movimentato proporzionamento arabo, e soprattutto maggiormente tendente alle forme quadrate, alla stessa bella solidità dei caratteri ebraici e corposa come questi che paradossalmente sulla pagina piatta appaiono corposi grazie all'equilibrio e staticità della loro geometria. Tutto rimanda alla sacralità della scrittura, alle forme che assume sulla pagina o nel rotolo quella scrittura. L'occhio che corre sulle pagine sacre per decifrare significati che vanno oltre le forme, pure con quelle forme ha imparato a vedere e a soppesare tutte le altre forme.

¹ Secondo Lewis B. ("The Jews of Islam", Princeton 1984; traduzione italiana "Gli ebrei nel mondo islamico", Sansoni, Firenze 1991) che trae i suoi dati da Omer Lutfi Barkan, nel 1520-30 gli ebrei nelle principali città ottomane sono: a Costantinopoli 1.647 famiglie su un totale di 16.326, a Bursa 117 su 6.351, a Edirne 201 su 4.061, ad Ankara 28 su 2.704, a Monastir 34 su 845, a Skopje 12 su 842, a Salonico 2.645 su 4.863, a Siroz (Xeres) 65 su 1093, a Trikala 181 su 825. Apparentemente a Atene, Tokat, Konya, Sivas, Sarajevo, Sofia, Larissa e Nicopolis non esistevano famiglie ebraiche.

Le prime ondate dalla Spagna giunsero nella Francia occidentale, a Marsiglia, a Genova, nelle città toscane, a Roma, Napoli, Sicilia, Salonico, Costantinopoli, Siria e Egitto. Dal Portogallo vi fu emigrazione verso i Paesi Bassi, le città anseatiche e Londra. Le successive migrazioni dall'Italia si indirizzarono verso i Balcani e i grandi centri portuali della Turchia, da Londra e dai Paesi Bassi verso l'America, nel Settecento da Salonico e i Balcani verso Budapest, Belgrado, Vienna e Cracovia, nell'Ottocento da Salonico e Istanbul verso Izmir, Damasco, Cairo e Alessandria.

² Secondo Lewis (op.cit.), nelle principali città dell'Impero vi sono nel 1520-30 4.930 famiglie ebraiche su circa 40.000 famiglie; nel 1535 si registra una quintuplicazione delle famiglie ebraiche di Istanbul.

Secondo Todorov N. ("La Ville Balkanique sous les Ottomans", Londra 1977), nelle regioni balcaniche in diversi "sancak" (province) nel 1520-35 gli ebrei, concentrati nelle città, non superavano lo 0,1%-1,2% della popolazione. Successivamente nel corso dell'ondata immigratoria del 1568 (cacciata di marrani da Portogallo, Francia e Italia) si insediano a Salonico, Sarajevo, Sofia, Belgrado e Istanbul. Essi arricchirono il commercio avendo importato beni e capitali. Dei circa 300.000 espulsi dalla Spagna attorno a 40.000 emigrarono direttamente verso l'Impero ottomano. Altri 40.000 di quella prima emigrazione arriveranno successivamente dalla Sicilia, Italia meridionale e Portogallo. L'ondata migratoria sefardita si riversa sulle grandi città. Solo più tardi nel XVIII gli ashkenazi si diffusero anche nei piccoli centri lungo le vie migratorie balcaniche verso e dall'Europa centrale.

Stando a Stoianovich T. ("A Study in Balkan Civilization", New York 1967) nell'Egeo e nei Balcani nel 1500 risiedono circa 25.000 ebrei, nel 1600 sono 150.000, ma dopo il 1660 iniziano a emigrare e nel 1800 sono appena 100.000 (escluso Istanbul?).

Ecco altri dati:

da Joanne A. e Isambert E. ("Itinéraire descriptif, historique et archéologique de l'Orient", Parigi 1861) e altre fonti: attorno al 1861 nella Turchia asiatica (solo Anatolia?) vi sono 80.000 ebrei su una popolazione di 16 milioni composta da 10.260.000 ottomani (di lingua turca?), 1 milione di curdi, 1 milione di greci, 2 milioni di armeni, 900.000 arabi. A Smirne risiedono 15.000 ebrei su una popolazione di 150.000; a Aydin un terzo della popolazione è composta da ebrei e greci; a Izmit vi è un solo quartiere ebraico. Ami Boué ("La Turquie d'Europe...", Parigi 1840) menziona le comunità ebraiche di Costantinopoli, Edirne, Gallipoli, Salonico, Monastir, Larissa, Ioannina, Sarajevo, Belgrado, Vidin, Bucarest e altre grandi città danubiane.

³ Si confrontino i dati della nota 2 con quanto afferma Badinter (Robert Badinter "Libres et égaux - L'émancipation des juifs 1789-1791", Parigi 1989): alla vigilia del 1789 in Europa vivono 2.000.000 ebrei di cui 270.000 in Austria dove si applica il numero chiuso e 1.000.000 in Polonia.

Alle soglie dell'Olocausto i sefarditi rappresentavano non più del decimo della popolazione ebraica mondiale valutata in circa quindici milioni (Voce "Sefardim", Encyclopaedia Judaica, Gerusalemme 1971). Ma questa cifra comprendeva tutte le comunità di rito sefardita (arabi, centro-anatolici, comunità sefardite dell'Occidente). I sefarditi "spagnoli" sono nei Balcani e in Anatolia, come abbiamo visto, ancora meno: certamente meno di 500 mila.

⁴ Vedi la voce "Salonika", Encyclopaedia Judaica, Gerusalemme 1971. Vedi inoltre l'abate Belley ("Observations sur l'histoire et sur les monuments de la ville de Salonique", 1772), Barski V. ("Voyages de V.G. Barski aux Lieux-Saints de l'Orient de 1723 à 1747", S. Pietroburgo 1885), Dimitriadis V. ("Topografia tis Thessalonikis kata tin epochi tis Tourkocratia 1430-1912" Salonico 1983), Todorov (op.cit.), Moutsopoulos ("Thessaloniki 1900-1917", Salonico 1980).

⁵ Todorov (op.cit.): nel 1478 vi sono 1.647 famiglie (circa il 10% della popolazione complessiva), nel 1520-35 le famiglie diventano 8.070, sempre circa il 10% ma con una popolazione aumentata. Cita conflitti tra ebrei spagnoli e ebrei "romanioti" di origine bizantina. Vi sono 10 mahalle, tutte nel Corno d'Oro. Mantran R. ("Istanbul dans la seconde moitié du XVIIe siècle", Parigi 1962), ponderando i dati di Evliya, calcola che nella capitale nel secolo XVII vi sono 30 sinagoghe contro 5.519 edifici di culto musulmani, 30 chiese greco-ortodosse, 9 chiese armene, e 657 mahalle ebrei contro 304 greche su un totale di 11.000. Per il periodo 1520-35, calcola 8.570 focolari ebrei su 80.000, nel 1550, 4.000 case di ebrei su 100.000. Ubcini A. ("La Turquie actuelle", Parigi 1855) per il 1855 calcola 37.000 ebrei residenti su una popolazione complessiva di 721.000 e 37 sinagoghe contro 350 moschee e 99 chiese.

Si veda anche il divulgativo "Jewish Sites of Istanbul: a Guide Book" di Ilan Karmi, Istanbul 1992.

⁶ Quello della comunità di Kasturia è un dato tipico delle peregrinazioni delle comunità sefardite e delle loro matrici culturali e linguistiche. La comunità proveniva da Castoria in Macedonia che fu insediata da sefarditi provenienti dalla Puglia nel secolo XV (vedi Encyclopaedia Judaica, voce "Castoria") dove probabilmente si insediarono dopo l'esodo dalla Spagna.

⁷ Abbiamo alcuni dati non sistematici per le città anatoliche minori:

a Bursa alla fine del Seicento vi sono 1.200 ebrei; all'inizio del Novecento sono 3.500. Vedi Wheler G. ("A Journey into Greece in company of Dr. Spon of Lyons", Londra 1682): nel 1682 a Bursa vi sono 40.000 turchi, 12.000 ebrei e un po' meno di greci e armeni;

Faroqhi S. ("Towns and townsmen of Ottoman Anatolia - trade, crafts and food production in an urban setting, 1520-1650", Cambridge 1984) sostiene che gli ebrei di Ankara sono pochi, mentre a Manisa nel 1560-80 costituiscono il 6% dei contribuenti, a Izmir nel 1659-60 vi sono 271 ebrei su un totale di 633 residenti soggetti a "cizye" (tassa imposta ai non musulmani); nel Seicento molti ebrei di Salonicco migrano a Izmir;

Texier Ch. ("Description de l'Asie mineure faite par ordre du gouvernement français de 1833 à 1837" Parigi 1839) nel 1833-1860 a Iznik conta 500 famiglie ebraiche su un totale di circa 4.500 (30.000 abitanti); Wheler (op.cit.) nel 1682 a Gallipoli calcola 4-5 mila ebrei su 20-25.000, mentre Pitton de Tournefort J. ("Relation d'un voyage du Levant fait par ordre du Roy", Parigi 1717) calcola alcuni anni più tardi (nel 1717) 10.000 turchi, 3.500 greci e 3.000 ebrei.

Un po' più sistematici sono i dati relativi alle città balcaniche e greche minori:

per Wheler (op.cit.) nel 1682 ad Atene non vi sono ebrei;

a Rodi vi è una importante comunità (Faroqhi op.cit.): il registro delle tasse del 1577-8 menziona diverse comunità: Alman, cemaat-i-Katalan e gruppi di Pulya (Puglia), Aragon, Sicilia, Spagna; gli ebrei vivevano nella fortezza, i cristiani principalmente al suo esterno;

dalle ricerche di Todorov (op.cit.) si hanno: a Sarajevo nel 1871 1,5% della popolazione è ebraica mentre nel vilayet si ha 0,2%; a Sofia nel 1866 vi sono 1.355 ebrei tassati su 6.770 (soggetti a cizye?); nel censimento del 1866 le percentuali sulla popolazione complessiva nel nord-ovest balcanico bulgaro varia molto: Vidin (8%), Sofia (circa 20%), Kustendil (10%); si tratta in prevalenza di ebrei non sefarditi provenienti dall'Impero austro-ungarico;

la guida Baedeker del 1905 (Baedeker K., "Konstantinopel und das Westische Kleinasien", Lipsia 1905) indica a Larissa 2.000 ebrei su un totale 15.000;

Leake W.R. ("Travels in Northern Greece", 1835), a Ioannina nel 1809 conta 3.200 case di cui 200 di ebrei nel kastro "aperte su un lato"; ma vi era un altro quartiere ebraico prevalentemente sefardita nel quartiere del mercato; nel 1813 vi sono 16 moschee, 7-8 chiese mentre alla fine del secolo XIX si ha la massima espansione della comunità ebraica che costruirà quattro sinagoghe;

Watts W. ("Views in Turkey in Europe and Asia comprising Romelia, Bulgaria, Walachia, Syria and Palestine selected from the Collection of Sir Robert Ainslie - drawn by Luigi Mayer and engraved by William Watts", Londra 1801) nel 1801 sostiene che a Kirkkilise (attuale Kirklareli) gli ebrei parlano tutti yiddish.

⁸ "Carta's Jerusalem", Gerusalemme 196..?

Vedi anche la voce "Safed", in Encyclopaedia Judaica, Gerusalemme 1971.

⁹ Vedi Raymond A. ("Grandes villes arabes à l'époque ottomane", Parigi 1985) per la differenziazione dei quartieri turchi da quelli arabi. Anche a Istanbul arabi iberici furono insediati a Galata nel quartiere della moschea araba (Arap Camisi).

¹⁰ Convenzioni con le potenze europee che accordavano privilegi commerciali e diritti ai cittadini di quelle potenze e ai loro protetti). Molti non musulmani ottennero la cittadinanza o la protezione di stati europei.

¹¹ In turco "millet". Nella legislazione ottomana non vi era alcuna distinzione tra religione e etnia. Oltre agli ebrei vi erano le "nazioni" "rum" (vale a dire "romani", intendendo con questo i cristiani ortodossi

greci e slavi ai quali la comunanza di classifica andava stretto), gli armeni di rito armeno, gli armeni "unitari" (di osservanza vaticana), i cattolici latini (maltesi, i cosiddetti "levantini", italiani). Ognuna di queste nazioni aveva diritto alle proprie istituzioni municipali. Vedi Ergin O. ("Evkaf, Belediye ve Patrikhaneler", Istanbul 1937), Ubicini (op.cit.).

¹² All'interno dello stesso Impero ottomano, nelle città arabe i ghetti esistevano. Il termine "hara" che designava il quartiere ebraico aveva qualcosa di spregiativo (vedi Raymond op.cit.). Non che segni di disprezzo nei confronti degli ebrei mancassero nella società balcanica-anatolica da parte sia dei musulmani che dei cristiani (e negli ortodossi greci si tramutava in vera e propria ideologia antisemita) ma non diventava dato istituzionale o ghetizzazione. Non confonderei stati emotivi con dati istituzionali e dati oggettivi di geografia urbana. D'altronde come scrive Lewis B. (op.cit.), non mancavano indizi di disprezzo dei sefaraditi spagnoli verso gli ebrei indigeni, romanioti, karaiti, ebrei di lingua araba anch'essi di rito oggi sefaradita.

Il sistema "millet" comportava sì separazione, ma anche convivenza talvolta amichevole, talvolta astiosa.

¹³ Il concetto di ghetto implica una norma che vincoli a risiedere in un quartiere segregato e solo in quello, mentre la giudecca è indice di un'autosegregazione e talvolta è accompagnato dalla preponderante ma non esclusiva presenza del gruppo particolare. È importante sottolineare questa distinzione se solo si pensa che ancora nel Settecento in città europee come Genova veniva vietato, con poche eccezioni, l'insediamento di ebrei (Vedi: Figari, Mimma e Urbani, Rossana "Considerazioni sull'insediamento ebraico genovese (1600-1750)" in "Atti della Società Ligure di Storia Patria", Nuova serie XXIX (CIII) Fasc.I, pp.307-337, Genova 1989).

¹⁴ Ami Boué (op.cit. 1840) scrive: "La Turquie est donc l'antipode de la centralisation pronée de la France" a proposito dell'organizzazione "municipale".

¹⁵ Ad esempio nel Baedeker del 1905 (op.cit.) a proposito di Larissa si legge: "greek, turkish and jewish quarters overlap in the neighbourhood of the Bazaar".

Joanne e Isambert (op.cit.) invece, nel 1861 sostengono che a Filibe (Filippopoli, la Plovdiv odierna) gli ebrei abitavano a ovest, gli ortodossi e gli armeni nel centro, i cattolici a sudest. Per quasi tutte le città anatoliche e balcaniche, le fonti danno simili indicazioni sulla dislocazione dei quartieri ebraici. Raramente però tale precisa differenziazione si mantenne inalterata e chiara. Si vedano anche le acute osservazioni di Dimitriadis (op.cit.) sulla dinamica della compenetrazione e traslazione dei quartieri etnici.

¹⁶ A. Raymond (op.cit.) parla di rapporti stretti tra giannizzeri e ebrei. Per Stoianovich (op.cit.) nel 1669 Mehmet IV abroga il divieto per cristiani e ebrei di insediarsi nei quartieri musulmani. A Mistra, i greci abitavano nel mesokhonorion (città mediana, esterna al castro), gli ebrei nell'exokhorion (anche Evreokhorion), ma in tutte le altre città gli ebrei furono autorizzati a risiedere nella città mediana o nella cittadella perché apparentemente gli ottomani ne diffidavano meno. Per Stewig R. ("Bursa, Nordwestanatolien: Strukturelwan del eine orientalische Stadt..." in "Schriften des Geographischen Instituts der Universität von Kiel, vol. XXXII", 1970B), a Bursa gli ebrei si sono insediati subito sotto il castello ("hisar") dove ancora nel XX vi sono due sinagoghe, e nella zona Altiparmak.

¹⁷ Per i mestieri esercitati dagli ebrei abbiamo numerose indicazioni non sempre concordanti.

Per Walpole R. ("Memoirs Relating to European and Asiatic Turkey", Londra 1818), nel 1818 le corporazioni di turchi, armeni, greci, ebrei sono separate.

Per l'Abbé Belley (op.cit. 1772) gli ebrei di Salonicco svolgono mestieri vari, sono commercianti, banchieri. Per Mantran (op.cit.), terrebbero la maggior parte delle 100 taverne di Galata; nella seconda metà del XVII la borghesia "tradizionale" (commercianti, mercanti) è costituita da ebrei, cristiani e pochi stranieri. Gli ebrei sono anche musicisti, giocolieri e attori. Per Lewis B. (op.cit.), gli ebrei sono i primi tipografi in caratteri latini o ebraici; a Salonicco e a Safed, la manifattura di tessili originariamente è tutta ebraica, a Istanbul lo è in parte; nei secoli XV-XVI, gli ebrei sono complementari ai turchi nelle funzioni amministrative, nel XVII molti amministratori di grandi famiglie turche sono ebrei.

Per Faroqhi (op.cit.), in Anatolia le taverne ("meyhane") sono tenute da ebrei e da greci; vi sono anche interessanti rapporti di reciproca rappresentanza tra ebrei ottomani e ebrei italiani: merci acquistate in Ankara pagate a ebrei residenti a Venezia, Ragusa, Istanbul, Edirne che avevano corrispondenti in Ankara; molti ebrei sono esattori.

Per Moutsopoulos (op.cit.), nell'insieme gli ebrei ricchi non erano numerosi.

Per Barkan O.L. ("Suleymaniye Cami ve Imareti Insaati 1550-1557", Ankara 1972) nel grande cantiere della moschea Suleymanyie un solo ebreo ha lavorato come muratore e per sole tre settimane.

Per Todorov (op.cit.), gli ebrei si occupano di commercio internazionale; sono mediatori, informatori, finanzieri, periti nella valutazione di beni; nel Vilayet danubiano, dal censimento del 1866 risulta che 3/4 degli ebrei e armeni sono artigiani e commercianti, 17% degli ebrei sono operai e manovali, non vi è nessun agricoltore; per contro, il reddito degli artigiani ebrei e bulgari è inferiore a quello dei turchi e armeni. Inoltre, dalla documentazione delle comunità ebraiche risultano corporazioni o società benevole ebraiche per professioni umili come quella dei battellieri (kayikçi), dei pescatori o pescivendoli (balikçi), fruttivendoli (manav), osti di taverne (meyhaneci) che contribuiscono al finanziamento delle opere comunitarie.

¹⁸ Per molte fonti (ad esempio Joanne e Isambert, op.cit.) i colori delle case erano rosso, giallo, verde per i musulmani, colori scuri per cristiani e ebrei.

Mantran (op.cit.) cita un'ordinanza del 1725 che limita l'altezza delle case musulmane a 9 m (12 "zira") e quelle dei non musulmani a 7 m (9 "zira").

¹⁹ A Salonicco le case erano in legno e misere, i quartieri sporchi e più volte incendiati (Joanne e Isambert, op.cit., Sonnini, op.cit.). Moutsopoulos (op.cit.) descrive case talvolta a più piani, in legno, provvisorie e sporche. Non sono strutture permanenti nemmeno le 40 sinagoghe, sostiene M., per rammentare la transitorietà della vita (!). Evliya, il viaggiatore e cronista ottomano del XVII, è scandalizzato per la sporcizia; le case sono mal costruite, alte fino a 4 piani, senza giardino. La via centrale del quartiere ebraico fu ampliata solo nel 1890.

Da Sauvaget J. ("Alep - Essai sur le développement d'une grande ville syrienne des origines au milieu du XIXe siècle", Parigi 1940): i quartieri ebrei a nord del mercato risalgono all'epoca bizantina; nel 1560 la sinagoga aperta dagli ebrei "franchi" viene demolita; la densità è molto alta: in uno stesso quartiere (Bahsità) si passa da 260 case nel 1570 a 477 nel 1683; le condizioni igieniche sono pessime, le case piccole e senza ornato contrastano con le belle dimore dei cristiani ricchi.

²⁰ Dohm C.-W. ("De la Réforme Politique des Juifs", 1782 ristampa Stock, Parigi 1984) scrive: "...l'inconvenient... d'engager les juifs à exhausser leurs maisons de la façon la plus disproportionnée, de demeurer entassés les uns sur les autres, d'où s'ensuivent une malpropreté et une puanteur continuelles, des maladies, une mauvaise police et des risques d'incendie plus fréquents."

²¹ Pitton de Tournefort (op.cit.) sostiene che le case di armeni, greci, ebrei deceduti senza figli (senza eredi?) venivano incamerate per la manutenzione delle moschee imperiali.

Faroqhi (op.cit.) trova curioso che gli ebrei di Ankara non compaiano in contenziosi giuridici relativi alle proprietà immobiliari nonostante molti di essi fossero attivi e influenti esattori.

Todorov (op.cit.) osserva che nel 1866 le case di turchi e bulgari hanno un valore minore rispetto alle case di greci, armeni e ebrei. Ma ciò non mi sembra un dato significativo se si tiene conto dell'esiguo numero di proprietà ebraiche (si tratta solamente di 74 dei 4.144 casi di compravendite registrate nel periodo).

²² Ricordo mia nonna raccontare, con espressioni di evidente meraviglia e come fatto eccezionale, di uno zio che all'inizio del secolo possedeva la casa in cui abitava e si trattava addirittura di una casa in pietra! In una famiglia certamente non povera, anzi, con qualche ramo benestante e che viveva nel quartiere da generazioni, tutti ad eccezione di quello zio avevano sempre abitato in affitto e per di più in case in legno!

²³ Ami Boué (op.cit.) osserva che le chiese non hanno campanile. Difatti, il divieto di costruire campanili e di suonare campane o legno di percussione a lungo fu vigente nelle città. Maometto II lo vietò persino a Galata (Babinger F. "Maometto il Conquistatore e il suo tempo", Torino 1957).

²⁴ Carta's Jerusalem, op.cit.

²⁵ Ubcini (op.cit.) sostiene che i cimiteri ebraici sono sempre aridi. Vedi anche il cimitero ebraico da Hommaire de Hell (1854) disegnato da Jules Laurens.

²⁶ Fino alla fine dell'Ottocento i sefaraditi non riescono a far fruttare la loro "latinità" e i loro contatti con l'Italia (i libri della comunità sono stampati a Livorno!). L'assenza di contatti con l'Occidente raggiunge livelli sorprendenti in un gruppo sociale che solo due secoli prima aveva intessuto fitti rapporti commerciali e culturali con le regioni di prima emigrazione dopo l'espulsione dalla Spagna.

Vedi Ubcini (op.cit.): "In loro subentra poco a poco l'apatia,...sono spossessati delle loro precedenti funzioni ... ma le comunità sono amministrate molto bene, la morale è rigida... la sporcizia estrema è forse vicina a quella dei polacchi..." Lewis (op.cit.) individua le ragioni della decadenza nella perdita di contatti con l'Occidente e nella perdita di posizioni autorevoli presso e in seno al governo. Gli ebrei non partecipano alle riforme ottomane anche perché la vicenda di Shabbetai Sevi per il fallimento delle grandi speranze che aveva suscitato porta, da un lato, a conversioni di massa all'Islam e, dall'altro, al rafforzamento del potere rabbinico nel momento in cui in tutte le altre comunità vanno comparando istanze riformistiche. La stessa riforma dell'esercito ottomano fa perdere i privilegi che mercanti e artigiani sefaraditi avevano acquisito presso i giannizzeri. Lewis vede un ulteriore elemento di inerzia e di incapacità di una politica riformista della comunità nell'assenza di un'unica autorità centralizzata, essendo la figura del "gran rabbino" (in turco "hahambasi") imposta solo nel 1835, con ferman del sultano suscitando diffidenze e dispute tra modernisti e tradizionalisti.

²⁷ Bernard Lewis (op.cit.): i sefaraditi ottomani nel Settecento praticamente non viaggiavano più in Europa. L'unico caso conosciuto è quello del rabbino Haim David Azaleg di Gerusalemme che compie tre viaggi in Occidente, in particolare a Livorno.

²⁸ Per lo più si trattò di piccole comunità di mercanti latini e di mercanti inglesi, tedeschi, olandesi che vivevano appartati pur avendo molti contatti con i greci e con i "latini", vale a dire con genovesi, maltesi, italiani da generazioni residenti nelle città portuali ottomane.

²⁹ Il legame con l'Italia sempre vitale per le comunità sefardite di lingua spagnola divenne ancora più importante. Il sistema delle capitolazioni permise all'Italia unita di dare cittadinanza a ebrei non italiani. Si crearono piccole comunità di ebrei italiani che contribuirono alla trasformazione dei modi di vita e del gusto.

³⁰ Non parlo di rapporti politici o religiosi che restano tra greci e ebrei, da una parte, e tra armeni e turchi, dall'altra, assai tesi.

³¹ È curioso notare che la sinagoga "italiana" di Istanbul va contro tendenza e ricorre a stilemi gotici semplificati. Forse si cercava un'italianità per distinguersi, per diventare straniero all'interno degli stranieri?

³² La difficoltà di stabilire un nesso evidente tra giudaismo e architettura è palese nell'Encyclopaedia Judaica alla voce "Architecture and architects", dove si sostiene che i primi architetti ebrei furono i sefarditi inglesi George Basevi (1753-1837) e David Mocatta, costruttori di stazioni ferroviarie a metà Ottocento. La loro origine ebraica non ha per questo dato al loro lavoro un'impronta collegabile alla cultura o alla mentalità ebraica. Se si passa poi agli altri nomi citati dall'enciclopedia, come Messel, De Klerk, Adler, Kahn... è ancora più difficile inquadrarli entro i limiti di una cultura più stretta di quella cui appartenevano per l'epoca e per i paesi in cui vissero.

³³ Sottili differenze di gusto per i vari gruppi sociali ci furono. Ad esempio, a giudicare dai disegni di Allom e altri, le case greche sia del Bosforo che di Smirne appaiono più cariche di ornamento, più baroccheggianti. Vi sono anche differenze perlomeno regionali se non etniche nelle proporzioni e nella composizione. Vedi: M. Cerasi, "La Città del Levante", Milano 1988, pp.185-187 e 266-267.

³⁴ Si vedano ad esempio:

il cilindro contenitore dei rotoli della Torah, da Meshed in Persia del 1764 (Encyclopaedia Judaica, vol. 5, col.289-290);

il frontispizio dell'Arba'ah Turim di Jacob ben Asher stampato a Leiria, Portogallo nel 1495 (Encyclopaedia Judaica, vol. 4, col.1234).

il frontispizio del "Ma'aseh Rav", racconti raccolti da Rabbah ben Bar Hanah, stampato a Istanbul nel 1736 (Encyclopaedia Judaica, vol 9, col.1098);

la splendida parete meridionale interna della sinagoga di Cordova, da Cartiera Burgos, Francisco, "Sinagogas Espanolas", Madrid 1955.