

Rafael Cansinos Assens

Una figura singolare in permanente stato di letteratura

Studio su *Las luminarias de Janucá* e
l'opera di tema ebraico dell'autore
(un approccio alla lettura)

Ana Cecilia Prenz Kopušar



La versione elettronica ad accesso aperto
di questo volume è disponibile al link:
<https://www.openstarts.units.it/handle/10077/33574>

Testi originali in lingua spagnola e tradotti in italiano:
© Herederos de Rafael Cansinos Assens (Eredi di Rafael
Cansinos Assens)

Impaginazione
Elisa Widmar

© copyright Edizioni Università di Trieste, Trieste 2022.

Proprietà letteraria riservata.
I diritti di traduzione, memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento totale e parziale di questa
pubblicazione, con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm,
le fotocopie e altro), sono riservati per tutti i paesi.

ISBN 978-88-5511-177-5 (print)
ISBN 978-88-5511-178-2 (online)

EUT - Edizioni Università di Trieste
Via E. Weiss, 21 – 34128 Trieste
eut@units.it
<http://eut.units.it>

<https://www.facebook.com/EUTEdizioniUniversitaTrieste>

Rafael Cansinos Assens

Una figura singolare
in permanente stato di
letteratura

Studio su *Las luminarias de Janucá* e
l'opera di tema ebraico dell'autore
(un approccio alla lettura)

Ana Cecilia Prenz Kopušar

Sommario

Ottavio Di Grazia	76	2.5 Guida alla lettura
9 Prologo	81	II. <i>LAS LUMINARIAS DE JANUCÁ</i>
13 Sulle origini del titolo	83	1. Maestro e discepolo: il vincolo
17 Tra extraterritorialità e autobiografia: l'opera di Rafael Cansinos Assens	83	1.1 La catena della memoria
37 I. GEOGRAFIE DELL'ANIMA	87	1.2 Farsi/Benaser e il confronto con il passato
39 1. Antecedenti e/o contemporanei	94	1.3 Farsi/Benaser e il confronto con il presente
42 1.1 <i>El candelabro de los siete brazos</i>	101	1.4 Le due Spagne
46 1.2 <i>Las bellezas del Talmud</i>	105	2. Il confronto dialogico
51 1.3 <i>España y los judíos españoles: El retorno del éxodo</i>	106	2.1 L'episodio biblico di Raab
57 1.4 <i>Las luminarias de Janucá</i>	108	2.2 La conferenza e una conversazione tra due re
59 2. Supporto storico alla narrazione	110	2.3 Con la propria voce
60 2.1 Il risveglio e la revisione storica	112	2.4 La celebrazione di Chanukkah
63 2.2 Ángel Pulido Fernández e la campagna di riparazione	115	III. LA RIFLESSIONE CRITICA E IL PROLUNGAMENTO DELLA FINZIONE LETTERARIA EBRAICA
67 2.3 La lingua, ovvero la jerga ladina, tra rinnovamento e nostalgia	117	1. <i>Cuentos judíos contemporáneos</i>
72 2.4 Persone e personaggi	123	2. <i>Los judíos en la literatura española</i>

129	3. <i>Los Judíos en Sefard: Episodios y Símbolos</i>	144	1. <i>Guimel</i>
133	4. <i>Kéter maljut</i>	145	1. <i>Guimel</i> . Versione originale
137	IV. A MODO DI CONCLUSIONE	148	2. Lettera, "Journal de Salonique", 27 giugno 1904
139	<i>La luna... Su dorada palidez hebraica</i>	149	2. Carta, "Journal de Salonique", 27 de junio de 1904. Versione originale
143	V. TRADUZIONI ITALIANE CON TESTO A FRONTE IN SPAGNOLO DI BRANI TRATTI DALL'OPERA DI R. CANSINOS ASSENS	152	3. L'ultimo desiderio, salmo
		153	3. El último deseo, salmo. Versione originale
		156	Bibliografia

Questo libro è il risultato di una serie di studi e lezioni realizzati su Rafael Cansinos Assens sia in Italia che all'estero, nonché il frutto delle ricerche portate a termine nell'ambito del progetto *Trasformazioni dell'umano: Straniamenti*, direttore scientifico prof. ssa Sergia Adamo, progetti di ricerca triennali del Dipartimento di Studi Umanistici, Università degli Studi di Trieste.

Prologo

OTTAVIO DI GRAZIA

Bisogna ringraziare Cecilia Prenz per aver voluto riaprire il dibattito su Rafael Cansinos Assens, uno straordinario scrittore ingiustamente poco ricordato e autore di libri profondamente legati a una tradizione, quella sefardita, cui sentiva di appartenere. Il poeta, romanziere, saggista, critico letterario e raffinato traduttore spagnolo era particolarmente amato da Jorge Luis Borges che in una serie di conferenze tenute ad Harvard, nel 1967, lo ricordò come uno dei suoi maestri esprimendo meraviglia per il fatto che fosse stato dimenticato.

Attraverso Cansinos Assens Cecilia Prenz compie un viaggio nella sua opera percorrendo le tappe di una vita, gli snodi, gli incontri, le tracce, i sentieri attraversati dallo scrittore spagnolo alla ricerca delle proprie radici per ripensare la propria identità ebraica, contribuendo a ridisegnarne la modernità intellettuale, nel XX secolo in Spagna. Insomma una testimonianza fatta di memoria e profonda conoscenza dei temi cruciali che sono alla base, fra l'altro, di quel difficile rapporto tra ebraismo e modernità, tra ebraismo e cultura europea che ne segna la complessa trama.

Il libro di Cecilia Prenz, a proposito dell'opera dello scrittore spagnolo, prende le mosse da due concetti/immagini/figure: extraterritorialità e autobiografia. Infatti tutta l'opera di Cansinos può essere letta come un continuo fare i conti con la propria vita. In questo intreccio di vita e letteratura si annodano i fili di un insonne interrogare, di un corpo a corpo in cui sono in gioco tutti i temi del suo

tempo, in Spagna e in Europa. Nel solco di questa traccia, mi sembra vada inteso il cammino percorso dalla studiosa triestina.

L'opera autobiografica di Cansinos racconta la "la storia di un ritorno": dell'autore verso un cammino identitario, quello dell'ebraismo nel cuore dell'Europa, e della Spagna dove si consumò uno dei principali tentativi di cancellare la storia e la memoria ebraica con la Reconquista portata a termine da Isabella di Castiglia e Fernando d'Aragona. Tutta l'opera di Cansinos Assens descrive l'inestricabile intreccio di destino individuale e collettivo che ha segnato la lunghissima vicenda della storia degli ebrei. Un lungo viaggio verso casa: Sefarad e l'ebraismo. Cansinos Assens si è confrontato con questa storia, la sua storia e l'ha raccontata con passione infinita.

Cecilia Prenz con rigore e competenza 'descrive' i nodi decisivi che formano la trama del tessuto prezioso dell'opera straordinaria dello scrittore savigliano.

Sefarad, a lungo considerata un esempio felice di integrazione degli ebrei, divenne il luogo dell'intolleranza religiosa, del rifiuto di ogni forma di alterità. Gli ebrei sefarditi furono le vittime della violenza religiosa e politica e della persecuzione razzista che proprio nella Spagna dell'epoca si fondò sulle prime leggi razziali, in nome di un principio che diverrà tragicamente famoso e alla base dell'immaginario dell'archivio antiebraico destinato a durare fino ad oggi: *la limpieza de sangre*. Quella vicenda, si configurò come una immane sconfitta per la cultura europea. Gli ebrei, furono costretti, se non eliminati fisicamente prima, obbligati a scegliere l'assimilazione e il "tradimento" della propria identità ebraica o se salvarono la loro tradizione "nascosta", marrana, finirono per essere marginali. Esclusi, segregati, doppiamente estranei, i marrani inaugurarono la modernità con il loro sé scisso, la loro, appunto, extraterritorialità, il loro straniamento. Figure dell'esilio, permanentemente altrove, perché solo altrove potevano vivere, forse. I marrani, testimoni di una devastante scissione, di una 'doppiezza esistenziale' hanno attraversato i territori impervi dell'esplorazione dell'interiorità. Gli esiti sono stati disparati: vanno dalla mistica di Teresa d'Avila al concetto di libertà di Baruch Spinoza. I marrani e il loro archivio segreto hanno aperto strade nuove al pensiero.

Vorrei sottolineare come una conoscenza più approfondita e senza pregiudizi della cultura giudeo-spagnola ha permesso di comprendere come l'identità dei discendenti degli ebrei cacciati non fosse definibile come spagnola bensì come sefardita, una nuova identità nata nell'esilio a partire dalle inevitabili trasformazioni culturali che portarono l'espulsione e il passare del tempo. Il loro orgoglio quindi non veniva tanto dal ricordo dell'originaria cultura spagnola quanto dalla coscienza della ricchezza e della forza della propria cultura sefardita. Ciò non toglie rilevanza al fatto che gli ebrei sefarditi abbiano conservato ed elaborato una serie di antiche forme tradizionali di cultura spagnola ed è per questo che la loro cultura ha rappresentato una preziosa miniera di dati per la ricerca in questo campo, tanto più che la loro collocazione in Medio Oriente e nel Nord Africa ha fatto in modo che presso di loro questo tipo di culture tradizionali si mantenesero più vive e più a lungo.

Cecilia Prenz, in questo libro ha sottolineato, più volte come Cansinos abbia interrogato memorie, lingue, le proprie radici, le catene delle generazioni per trasformare questa indagine in un lavoro sottile di scrittura che si regge su parole che sembrano nude, infrante. Vecchie parole, compitate dall'umanità fin dall'alba dei tempi, non sono né rabberciate né aggiornate al gusto della moda. Tradizione è per Cansinos Assens ridare loro il fascino originale e un suono nuovo a un vocabolario in disuso.

Attraverso i passaggi del libro di Prenz è posto il problema del senso della tradizione ebraica. Insieme a Cansinos, Cecilia Prenz, rintraccia l'emergenza di una nuova visione della storia caratterizzata dalla discontinuità e apertura del tempo, dal rifiuto della casualità, da una nozione del possibile e dell'utopia che ha origine nel messianismo ebraico, nelle sue aporie e, in particolare, nell'idea di una immanenza sempre possibile della Redenzione di un mondo pur sempre, ancora, irredento. Ma anche le resistenze di una tradizione che non intende assimilarsi. Le voci si moltiplicano e si amplificano incessantemente.

Qui entra in gioco il problema dei processi di trasmissione della tradizione. Cansinos ritiene che il riflesso della crisi della tradizione sia caratteristico della nostra epoca, non solo dei contenuti della credenza religiosa, ma anche dell'esaurimento delle procedure stesse della sua trasmissione. Nella tradizione ebraica (ma credo per ogni tradizione) i testi non hanno senso se non vengono continuamente riattualizzati e reinterpretati. L'incepparsi dei processi di trasmissione, per Cansinos, è inseparabile, nell'ebraismo del XIX e XX secolo, dallo smarrimento intellettuale della generazione dei figli di quella vicenda.

Giustamente Cecilia Prenz sostiene che la tradizione, nel pensiero ebraico, si basa su un concetto fondamentale: quello di memoria. La tradizione ebraica è caratterizzata dall'imperativo categorico zachor, "ricorda". Gli ebrei, scriveva Martin Buber nel 1938 «sono una comunità basata sul ricordo. Il comune ricordo ci ha tenuti uniti e ci ha permesso di sopravvivere». Il termine ricordo trova il suo completamento nel non dimenticare.

Per la tradizione ebraica il senso delle Scritture, il senso della Torah scritta e di quella orale è inesauribile: l'interpretazione è libera di riempire gli spazi bianchi e di proporre sempre nuove letture: una lettura e una interpretazione infinita che fa esplodere testi e contesti che conduce l'uomo a "ritrarsi" in sé per aprirsi all'altro. Forse è qui il significato della lettura infinita, delle dispute, dei conflitti delle interpretazioni che hanno visto maestri noti e altri maestosamente anonimi inseguirsi di generazione in generazione e rimettere tutto in discussione, ancora una volta e poi ancora... all'infinito. Rosi dal dubbio, dalle domande, da risposte mai definitive. Anzi il cuore dell'ebraismo è nella domanda non nella risposta. Da questa consapevolezza è cominciato il lento ritorno all'ebraismo di Cansinos riscoprendone la ricchezza.

Il libro di Cecilia Prenz ci tiene legati al filo con cui viene tessuta la voce di Cansinos, la sua volontà di non dimenticare, di raccontare. In esso c'è la fatica della storia e insieme il suo ritirarsi, il pudore di chi racconta senza volersi so-

vrapporre a ciò che racconta. Prenz, attraverso Cansinos, ha non solo raccontato un'opera straordinaria e attraversato ambiti disciplinari diversi, ma ha dato voce alle nostre domande.

Ottavio Di Grazia
Avellino, gennaio 2022

Sulle origini del titolo

Il titolo che porta questo libro riprende una frase del poeta argentino Isabelino Scornik¹ pronunciata in omaggio a Rafael Cansinos Assens poco dopo la sua morte, nel mese di luglio del 1964. Fu allora che l'associazione Bené Berith, la Fondazione di Stimolo all'intellettuale ebreo-argentino e la Società ebraica argentina convocarono un incontro per commemorare lo scrittore spagnolo, evocato allora come un figlio diletto di Sefarad². Vi parteciparono illustri scrittori³ del paese lati-

1 Poeta e narratore argentino, autore della raccolta *Perdidos en la sombra*, 1925 e del romanzo breve *Los hijos pagan*, 1922.

2 J. KOWADLOFF, J. L. BORGES, B. E. KOREMBLIT, C. MASTRONARDI, I. SCORNIK, L. SCHALLMAN, *Homenaje a Rafael Cansinos-Asséns*, in: "Davar Revista literaria", n. 101, Buenos Aires, Sociedad Hebraica Argentina, 1964, pp. 1-30 (estratto), p. 12.

Il cognome Cansinos Assens viene scritto con o senza accento e trattino a seconda delle diverse edizioni di e sulla sua opera.

3 J. Kowadloff, presidente negli anni '60 della *Sociedad Hebraica Argentina* (SHA); B. E. Korembliit (1916-2010) scrisse tra gli altri saggi: *Rafael Cansinos Assens o el vellocino de la literatura*; Nicolás Olivari, *poeta unicaule*; *Coherencia de la paradoja* – Jorge Luis Borges; Gerchunoff o *el vellocino de la literatura*; *El humor, una estética del desencanto*; *Todas las que ella era: ensayo sobre Alejandra Pizarnik*, fu direttore di cultura della SHA; C. Mastronardi (1901-1976), poeta, autore delle raccolte: *Luz de provincia*, *Tierra amanecida*, *Conocimiento de la noche*, tra altri numerosi scritti; L. Schallman scrisse vari studi sugli ebrei in Argentina tra cui: *Historia de los pampistas*, *Los pioneros de la colonización judía en la Argentina*, *Amor y pasión en los judíos*, *Diccionario de hebraísmos y voces afines*.

noamericano tra cui Jacobo Kowadloff, Jorge Luis Borges, Bernardo Ezequiel Koremblit, Carlos Mastronardi, Lázaro Schallman e il menzionato Scornik. Ognuno di essi fece sentite e significative letture su Cansinos Assens e la sua opera, eppure fu quest'ultimo ad individuare peculiarità decisive nella personalità dell'autore. Lo definì: poligrafo di facondia, il maggiore ambasciatore che ebbe Israele in Spagna dai tempi di Maimonide, un narratore instancabile di fantasie, la cui capacità creatrice costante gli permetteva di elaborare materiale di epoche lontane portandolo a nuova vita ma anche di scoprire nuove vite egli stesso⁴. Scornik scrive: «para animarlos y animarse». Le due forme, transitiva e riflessiva, del verbo «animar», riferito ai materiali del passato a cui Cansinos infonde un'anima nuova, sembrano voler acquisire l'ulteriore significato di dare loro movimento, calore, vita, ravvivarli dunque, infondere loro vigore, intensità ed energia – e verso questa direzione si orientò tutta l'opera di recupero della memoria della presenza ebraica in Spagna realizzata da Cansinos Assens. Inoltre, nella forma riflessiva utilizzata dal poeta si aggiunge un significato ulteriore: «atreverse», spingersi oltre, osare, azzardarsi a fare un qualcosa⁵. Cansinos Assens si spinse oltre sicuramente e lo fece attraverso il profondo percorso di conoscenza che significò per lui l'atto di scrittura.

La designazione come il maggiore ambasciatore che ebbe Israele in Spagna dai tempi di Maimonide, allude all'opera di riscatto che lo scrittore effettuò di alcuni testi canonici ebraici attraverso la selezione di frammenti raccolti in *Las bellezas del Talmud*, ma anche all'opera di diffusione degli scrittori russo-polacchi che scrissero in yiddish agli inizi del XX secolo e che riunì nella raccolta *Cuentos judíos contemporáneos*. Inoltre, Cansinos realizzò una dettagliata opera di ricostruzione del passato ebraico in Spagna, rivedendo la storia e anche la letteratura e cambiandone i termini dell'approccio. Ne danno testimonianza opere quali *Los judíos en la literatura española, España y los judíos españoles: El retorno del éxodo*, i numerosi studi preliminari con cui accompagnò raccolte e traduzioni, nonché il romanzo *Las luminarias de Janucá*, in cui narra la campagna filosefardita degli inizi del secolo scorso, e *Los judíos en Sefard. Episodios y símbolos*, una sorta di continuazione del romanzo.

Isabelino Scornik insiste: fu un poligrafo di facondia e un narratore instancabile di fantasie. Questa affermazione viene corroborata dalle parole pronunciate da J. L. Borges durante la stessa commemorazione, che lo ricorda come un grande poeta orale, eloquente ma anche laconico e per nulla dittatore nel dialogo⁶. Si erano conosciuti negli anni '20 nei cenacoli che Cansinos presiedeva al Caffè Colonial di Madrid, i cui specchi e divani furono celebrati nel romanzo *El divino Fracaso*. Cansinos era un entusiasta della conversazione, dei caffè e dei salotti letterari,

4 I. SCORNIK, *Homenaje a Rafael Cansinos-Asséns*, cit., p. 20.

5 Isabelino Scornik aggiunge che Cansinos non teme di seguire i percorsi che altri rifuggono perché li considerano già transitati. *Ibidem*.

6 J. L. BORGES, *Homenaje a Rafael Cansinos-Asséns*, cit., p. 8.

e non a caso fu considerato un maestro da chi ammirava la sua eloquenza e si riuniva intorno a lui. La dimensione orale e scritta della sua creazione, del suo essere poeta andavano di pari passo. Non abbandonò mai la *tertulia* e non si allontanò mai dalla scrittura. Le sue fantasie ebbero lo spirito delle fantasie musicali, non sottostettero a regole codificate, furono vere e proprie esplorazioni delle forme e dello strumento (la scrittura), strutturate secondo la libera creatività dell'artista. Ne conseguirono testi pieni di immaginazione e creatività in cui introdusse nuove forme e temi inconsueti all'epoca. Borges asserisce che la lettura dei libri di Cansinos provoca la strana sensazione di trovarci davanti ad un uomo che sembra essere stato tutti gli uomini ed aver vissuto in tutte le epoche –«tenemos la sensación de un libro escrito por un hombre que hubiera sido todos los hombres y que hubiera vivido en todas las épocas»– e suggerisce, per chi ancora non abbia letto i suoi testi –«para quienes no hayan gustado aún esa felicidad de la lectura de Cansinos Assens»–, di cominciare con *El divino fracaso* (1918)⁷, appunto, una confessione poetica sulla vanità e il fallimento dell'artista, su cui l'argentino, in un'altra occasione, ebbe a dire che era «la perfecta confesión de todo escritor»⁸. E poi menziona la raccolta di salmi *El candelabro de los siete brazos, Los temas literarios y su interpretación*, ma soprattutto il dono di ubiquità di Cansinos, la sua capacità di ricerca delle e nelle diverse lingue, la curiosità che lo portò a realizzare la prima versione castigliana di *Las mil y una noches*⁹.

È nella molteplicità degli interessi di Cansinos e nella capacità di coniugarli che risiede il giustificativo della frase pronunciata da Scornik: «una figura singolare in permanente stato di letteratura»¹⁰.

⁷ *Ibidem*.

⁸ J. L. BORGES, *Definición de Cansinos Asséns, Inquisiciones*, 1925.

⁹ *Libro de las mil y una noches*, trad., prologo, note di R. CANSINOS ASSENS, Madrid-México-Buenos Aires, Aguilar, 1954/55. A questa prima edizione ne sono seguite altre a cura di Aguilar in 3 volumi. Menzioniamo, inoltre, la più recente: *Libro de las mil y una noches*, trad., prologo, note di R. CANSINOS ASSENS, México, D.F., Ed. Conaculta, 2014, 2^a ed.

¹⁰ I. SCORNIK, *Homenaje a Rafael Cansinos-Asséns*, cit., pp. 19-20.

Tra extraterritorialità e autobiografia: l'opera di Rafael Cansinos Assens

Lo studio dell'opera di tema ebraico di Rafael Cansinos Assens, autore spagnolo di prosa modernista, fervente promotore della poesia d'avanguardia d'inizi secolo e attento partecipe nella campagna filosofica promossa dal senatore Ángel Pulido Fernández, prende avvio dal termine "extraterritorialità" coniato da George Steiner in *Extraterritorial: Papers on Literature and the Language Revolution*¹, ripreso poi da Alberto González Troyano² per indicare la particolare personalità di Rafael Cansinos Assens: poeta e scrittore *en tránsito* o *desplazado*³ nel contesto delle lettere spagnole. González Troyano vede Cansinos situato in quello che definisce una *permeable frontera*⁴. Un uomo che ebbe molteplici interessi letterari e linguistici, che coltivò una serie di gusti e atteggiamenti spesso fuori dalle tendenze dell'epoca e che mantenne la posizione di chi de-

1 G. STEINER, *Extraterritorial: Papers on Literature and the Language Revolution*, London, Faber & Faber, 1972. Di seguito cito dalla traduzione spagnola: G. STEINER, *Extraterritorial: Ensayos sobre literatura y la revolución lingüística*, trad. di Edgardo Russo, Madrid, Siruela, 2002.

2 A. GONZÁLEZ TROYANO, *Cansinos Assens y su complicidad con los excluidos*, in: *Heterodoxos e incómodos en la historia y la literatura españolas de la edad contemporánea*, Comunidad de Madrid Consejería de Educación, 2003, pp. 37-46.

3 Ivi, p. 37.

4 Ivi, p. 38.

siderava conoscere altre terre e addentrarsi in esse per farle diventare nuovi spazi di adozione⁵.

Per definire la condizione di “extraterritorialità” che caratterizza Cansinos, scrittore e intellettuale, lo studioso spagnolo riprende le categorie di *pluralismo lingüístico*, *carencia de patria* o *pérdida de un centro*, che George Steiner introduce nei suoi saggi per analizzare l’opera di alcuni scrittori del ‘900⁶

Un aspecto sorprendente de la revolución del lenguaje fue el surgimiento de un pluralismo lingüístico o «carencia de patria» en algunos grandes escritores. Estos escritores están en una relación de duda dialéctica no solo respecto a su lengua materna – como Hölderlin o Rimbaud anteriormente – sino respecto a varias lenguas. Esto, que prácticamente no tiene antecedentes, se relaciona con el problema más amplio de la pérdida de un centro y hace de Nabokov, Borges y Beckett tres figuras fuertemente representativas de la literatura contemporánea⁷.

In letteratura si è già consolidato l’uso del termine “extraterritorialità”, partendo dall’analisi proposta da Steiner, per fare riferimento a uno scrittore che non è radicato in nessun territorio, oppure, al contrario, in più territori, e che è capace di esprimersi letterariamente in più di una lingua. Gli esili avevano deviato la vita di molti intellettuali spagnoli, costringendoli, per necessità, ad appellarsi ad altre lingue per esprimere per iscritto le loro idee⁸. Questa premessa, però (paradossalmente), non è valida per contestualizzare la figura di Rafael Cansinos Assens. In lui, non ci sono state delle circostanze esterne violente che lo abbiano obbligato a lasciare il paese. Un primo sradicamento (e unico) lo si può trovare nell’abbandono della terra natale, Siviglia, quando l’autore aveva quindici anni, per trasferirsi a Madrid, città in cui risiedette tutta la vita. Il ricordo della terra andalusa, senza essere una costante, è spesso presente nella sua opera. Eppure, nell’immagine pubblica dell’autore si percepisce un atteggiamento riconducibile a quel concetto di “extraterritorialità” dove George

5 Ivi, p. 37.

6 Steiner analizza i cambi di percezione del linguaggio e il modo in cui la cultura abita il linguaggio. Egli vede le origini della «rivoluzione linguistica» coincidere nel tempo e nella sensibilità con la crisi dei valori morali e formali che precedono gli anni alla Prima guerra mondiale e che continua negli anni seguenti, specialmente nell’Europa centrale. «Lo que denominé en otro lugar «la retracción de la palabra» y la derrota de la cultura humanista ante la barbarie se corresponde estrictamente con la nueva lingüística, con las nuevas búsquedas filosóficas, psicológicas y poéticas para establecer un eje semántico». G. STEINER, *Extraterritorial: Ensayos*, cit., p. 9.

7 Ivi, p. 10.

8 A. González Troyano offre alcuni esempi: Abate Marchena scrisse in francese, José María Blanco White in inglese. L’elemento scatenante di questi spostamenti, era sempre un altro, un nemico esterno, un despota, un tiranno che perseguitava ed impediva la convivenza e la libertà. Molti sono coloro che non avendo avuto un’altra opzione hanno dovuto sottostare e scegliere un altro territorio che offrisse loro ospitalità e anche, a volte, un’altra lingua in cui poter esprimersi. Ivi, p. 37.

Steiner individuava la chiave creatrice di Nabokov, Beckett, Wilde, Jorge Luis Borges⁹.

Il figlio di Cansinos¹⁰, nella bio-bibliografia dedicata al padre, segnala una circostanza che definisce *extraña* nella vita dello scrittore: non viaggiò mai e non conobbe il mare, circostanza che condivise con ben pochi intellettuali. Il confronto con Immanuel Kant sorge spontaneo –indica Rafael Cansinos figlio– ma, a differenza di quest'ultimo, la cui vita a Königsberg e dintorni poteva risultare “noiosa”, quella di Rafael Cansinos Assens «circoscritta a los aledaños de la Puerta del Sol de Madrid, [fue] fascinante y presenta muchas capas y facetas, algunas todavía por descubrir»¹¹. Il territorio attraverso il quale l'autore realizzò i suoi viaggi fu la letteratura, essa divenne, nell'ampiezza delle sue suggestioni, lo spazio in cui Cansinos si mosse in totale libertà. Isabelino Scornik vede nel sivigliano un viaggiatore alla ricerca della scoperta di se stesso: la figura di Cansinos fa pensare alla condizione dello scrittore nel mondo attuale, immerso come un pesce nell'*oceanidad*, senza evasione possibile¹². Come dire, in altre parole, la stessa perdita di un centro, una carenza di patria.

Riprendiamo, dunque, i termini *desplazado* ed *en tránsito* –il primo traducibile con «dislocato»; il secondo, di facile traduzione, «in transito»– specificando che in Cansinos ci furono «affinità elettive», una «cosciente volontà» di configurare la sua «deriva personale» nonché le sue opzioni letterarie¹³. Queste affinità, secondo González Troyano prendono forma, appunto, in quel primo sradicamento da Siviglia:

esa sombra, esa marca, le acompañará ya siempre, como si los sentimientos, de extrañamiento, incubados entonces hubieran permanecido, aunque lo que pudo motivarlo hubiese dejado de surtir efecto¹⁴.

Forse troviamo in questo suo sentirsi fuori contesto, come decentrato da un certo tipo di vita convenzionale, il suo desiderio di scegliere la letteratura come territorio di ricerca e di *máxima entrega*¹⁵.

9 *Ibidem*.

10 RAFAEL MANUEL CANSINOS GALÁN dirige la Fondazione-Archivio Rafael Cansinos Assens ARCA (<https://fundacion.cansinos.org>) in cui è possibile consultare l'archivio dell'autore (al momento non disponibile per mancanza di fondi) insieme ad informazioni sulla biografia e bibliografia dello stesso. La Fondazione svolge attività editoriale, attraverso Arca Ediciones che, negli ultimi anni ha pubblicato, sia in cartaceo che in forma digitale, titoli fondamentali dell'opera dell'autore sivigliano.

11 CANSINOS GALÁN, R. M., *Bio-bibliografía de Rafael Cansinos Assens, 1998-2020*, in: <https://biografia.cansinos.org>

12 I. SCORNIK, *Homenaje a Rafael Cansinos-Asséns*, cit., p. 21.

13 A. GONZÁLEZ TROYANO, *Cansinos Assens y su complicidad con los excluidos*, cit., pp. 38-39.

14 *Ivi*, p. 38.

15 *Ibidem*.

Steiner insiste in que la pérdida de un centro es el problema que aglutinó y empujó a la escritura a aquellos nombres – Kafka, Nabokov, Beckett – caracterizados por su extraterritorialidad. Y si bien la vida de Cansinos no coincide de manera exacta con la de ese tipo de transterrado, sin embargo, toda una serie de gustos, actitudes y decisiones suyas se comprenden e interpretan mejor cuando se le sitúa en una permeable frontera, colindante con los múltiples territorios por los que se sintió atraído, y a los que en tantas ocasiones cruzó, una y mil veces, hasta hacerlos propios¹⁶.

La forma che Cansinos assunse per varcare questo confine permeabile fu proprio la conoscenza delle lingue, culture e letterature di altri popoli. Si fece suo interprete attraverso le traduzioni e gli approfonditi studi critici con cui le accompagnava. Basti menzionare quel che scrive lo scrittore argentino César Tiempo¹⁷ nell'introduzione a *Las luminarias de Janucá*:

Este Cansinos (...) que señorea sobre los idiomas antiguos y modernos, los dialectos inextricables, el devanagari, el ghez, el arameo, el karxuni, el siríaco, el hebreo, el himarita, el idish, el árabe, el servo-croata, el vascuence; que tradujo íntegramente *Las mil y una noches*, el *Corán*, Flavio Josefo, el Talmud, Dostoiewsky, Goethe, Andreiev, Balzac, Gorky, Max Nordau y centenares de autores más¹⁸.

Il lavoro intellettuale di Rafael Cansinos Assens, seguendo le tracce di G. Troyano, è stato quello di attraversare, varcare, spostare frontiere culturali (e letterarie) rigide e imposte, rivelando le loro dipendenze interne, a volte dirette, altre volte trasversali, e prediligendo temi e questioni su cui ricadeva un certo sistema di esclusione, nel contesto spagnolo, al momento di approcciarle letterariamente¹⁹.

Cansinos Assens scrisse una cinquantina di narrazioni brevi e romanzi, una decina di volumi di critica letteraria, altrettanti saggi creativi e antologie, poesia e prosa poetica, memorie, collaborò con frequenza con la stampa madrilenia, soprattutto nelle prime tre decadi del XX secolo, e realizzò un numero cospicuo di traduzioni da varie lingue. Un uomo per il quale si può effettivamente dire che visse in uno stato consustanziale con la letteratura.

Varie sono le prospettive attraverso le quali è stata studiata la sua opera²⁰, sebbene ci sia ancora molto da scoprire della sua voluminosa produzione, in par-

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Pseudonimo di Israel Zeitlin, scrittore ebreo nato in Ucraina nel 1906, con il quale Cansinos strinse una forte amicizia dopo la visita del primo a Madrid. Tiempo scrisse il prologo all'edizione argentina del romanzo *Las luminarias de Janucá*, 1961. Cansinos scrisse, invece, la dedicatoria a Tiempo nel libro da lui curato, *Mahoma y El Koran*, trad., prologo, note di R. Cansinos Assens, Buenos Aires, Bell, 1954.

¹⁸ R. CANSINOS ASSENS, *Las luminarias de Janucá*, Buenos Aires, Ed. Candelabro, 1961, p. 10.

¹⁹ A. GONZÁLEZ TROYANO, *Cansinos Assens y su complicidad con los excluidos*, cit., p. 39 e 41.

²⁰ C. DE URIOSTE AZCORRA, *El pensamiento judío de Rafael Cansinos Assens*, in: T. HERZL, I. ZANGWILL, S. ASCH, I. L. PERETZ, L. KOBRIN, *Cuentos judíos contemporáneos* (Antología), selez., studio preliminare, note di R. Cansinos Assens, trad. di D. Schewirzer, H. P. Blomberg, R. Cansinos Assens, S. Resnick, J. Bronfman, presentazione ed ed. critica a cura di C. de Urioste, Madrid, Arca Ediciones, 2010, ed. Kindle.

te ancora inedita²¹. Una delle vie più transitate dai critici, riguarda la sua figura come poeta modernista e sostenitore delle nuove avanguardie poetiche, all'interno della quale spicca la sua attività come promotore del movimento poetico ultraista²². In questo contesto, grande attenzione è stata data allo studio dei romanzi *El movimiento V. P.* (1921)²³ – considerato un esempio di romanzo di avanguardia del XX secolo spagnolo – e *La huelga de los poetas* (1921)²⁴. Questa è forse la cornice in cui l'autore è stato maggiormente inquadrato dalla critica, proprio per la sua assidua partecipazione ai cenacoli modernisti e avanguardisti. González Troyano distingue tra il Cansinos “storico”, quello appunto collocato nella scenografia letteraria dell'epoca, e quello “intempestivo”, al quale appartengono le opere meno soggette all'immediatezza di ciò che avveniva sulla scena letteraria madrilenica e orientate a una letteratura personale e di ricerca difficile da aggettivare²⁵. Interconnessa a quest'ultima, risulta la linea critica, di data più recente, che individua negli scritti dell'autore i minuziosi ritratti di un'epoca: una memoria culturale dei primi decenni del secolo scorso raccontata nelle pagine di *La novela de un literato*²⁶. In essa si dà risalto all'occhio cinematografico di Cansinos, capace di met-

21 I manoscritti lasciati da Cansinos Assens sono duecento circa, tra cui anche i diari della giovinezza e quelli del dopoguerra. Di prossima pubblicazione sono i diari della giovinezza curati da R. M. Cansinos Galán con il titolo *Memorias de Saron*. Il manoscritto *Soñadores del Galut*, anch'esso inedito, appartenente all'archivio di César Tiempo è stato acquisito dalla Biblioteca Nazionale Argentina dove attualmente si trova. In: Fundación-Archivo Rafael Cansinos Assens ARCA, <https://cansinos.org>.

22 Rimando alla bibliografia generale, in cui compaiono i riferimenti ai testi critici prodotti dopo gli anni '60-'70 che riguardano l'opera critica di Cansinos, la sua affinità con il modernismo letterario, la sua partecipazione ai movimenti di avanguardia, in particolare l'ultraismo, temi che occupano un ampio spazio nella produzione del savigliano e che sono stati ampiamente trattati. Ricordo, tra gli altri, i nomi degli studiosi: Martínez Cachero José María (1963; 1965-67), Francisco Fuentes Florido (1976), Abelardo Linares (1978), Juan Manuel Bonet, presidente della Fondazione Rafael Cansinos Assens (1978), Andrés Soria Olmedo (1988), Ramón Oteo Sanz (1996), Ernesto Estrella Cózar (2005).

In Italia, nell'ambito degli studi dedicati all'avanguardia spagnola, si sono occupati dell'autore: F. Guazzelli (1984), Gabriele Morelli (1987), S. Salvadori (1994, 2009) e Marisa Martínez Pérsico (2012, 2019).

23 R. CANSINOS ASSENS, *El movimiento V. P.*, Madrid, Mundo Latino, 1921. Ristampa: R. CANSINOS ASSENS, *El movimiento V. P.*, prologo di J. M. Bonet, Madrid, Libros Hiperión, Ediciones Peralta, 1978, include intervista di C. M. Arconada all'autore. Ultima edizione: R. CANSINOS ASSENS, *El movimiento V. P.*, prologo aggiornato di J. M. Bonet, Madrid, Arca Ediciones, 2009.

24 R. CANSINOS ASSENS, *La huelga de los poetas*, Madrid, Mundo Latino, 1921. Ristampa: R. CANSINOS ASSENS, *La huelga de los poetas*, Madrid, Arca Ediciones, 2010.

25 A. GONZÁLEZ TROYANO, *Introducción*, in: R. CANSINOS ASSENS, *La nueva literatura 1898-1927. Colección de estudios críticos*, Madrid, Arca Ediciones, 2011, ed. Kindle, posizione 517.

26 R. CANSINOS ASSENS, *La novela de un literato (Hombres-Ideas-Efemérides-Anécdotas)*, volumi I (1882-1913), II (1914-1921), III (1922-1936), Madrid, Alianza Editorial, 2005.

Pubblicata postuma, raccoglie le memorie dell'autore. È stata curata da R. M. Cansinos Galán. Si tratta di un'opera di carattere miscelaneo in cui si possono leggere molte delle idee dell'autore sulla letteratura e i suoi protagonisti nei primi trent'anni del secolo XX. Alcuni capitoli trattano

tere insieme l'abilità dello scrittore e del giornalista per espletare una cronaca jugosa della vita bohémien letteraria²⁷. González Troyano ha curato l'opera critica di Cansinos Assens che include i quattro volumi di *La nueva literatura* (1917-1927)²⁸, a cui si aggiunge un quinto volume *La evolución de los temas literarios* (1936)²⁹ esaminandola attentamente nell'introduzione che accompagna l'edizione. Si sommano a questi, gli studi sulle collaborazioni ai settimanali dell'epoca in cui Cansinos pubblicava *novelas cortas*³⁰ e le diverse angolature dalle quali è stata letta l'opera di tema ebraico dell'autore mettendola fondamentalmente in relazione con la ricerca effettuata da Cansinos sulla sua ascendenza ebraica. Carmen de Urioste segnala la presenza di una critica combinatoria in cui l'elemento ebraico si intreccia con quello ultraista³¹.

temi ebraici d'interesse, essi sono: *Los sefardíes* (1905), *Encuentros* (1906), *Sofía Casanova* (1907), *Una broma judía* (1907), *Los queridos compañeros* (1909), *El humorista Ramón* (1909), *El doctor Yahuda* (1913), *El doctor Bauer* (1913), *Oficiosidades* (1913). I capitoli appena menzionati sono stati anche raccolti in: *Presencia judía en La novela de un literato de Rafael Cansinos Assens*, "Raíces. Revista Judía de Cultura", n. 79, año XXIII, 2009. È di prossima pubblicazione un volume unico, corretto e ampliato, de *La novela de un literato* sempre a cura di R. M. Cansinos Galán.

27 L. M. VICENTE GARCÍA, *La novela de un literato de Cansinos Assens: de la anécdota a la narrativa de colmena*, AnMal Electrónica 27, 2009, pp., 89-143. ISSN 1697-4239.

<https://it.scribd.com/document/309858484/Vicente-Garcia-Luis-Miguel-La-Novela-de-Un-Literato-de-Cansinos-Assens-De-La-Anecdota-a-La-Narrativa-de-Colmena>

28 Le prime edizioni dei quattro volumi sono: R. CANSINOS ASSENS, *La nueva literatura*, Vol I, «Los Hermes (1898-1900-1916)», Madrid, Colección de estudios críticos, H. Sanz Calleja, 1917; R. CANSINOS ASSENS, *La nueva literatura*, Vol II «Las Escuelas (1898-1900-1918)», Madrid, Colección de estudios críticos, H. Sanz Calleja, Madrid, 1917; R. CANSINOS ASSENS, *La nueva literatura*, Vol III, «La evolución de la poesía (1917-1927)», Madrid, Colección de estudios críticos, Editorial Páez, 1927; R. CANSINOS ASSENS, *La nueva literatura*, Vol. IV, «La evolución de la novela (1917-1927)», Madrid, Colección de estudios críticos, Editorial Páez, 1927. Parte del materiale elaborato negli ultimi due volumi venne pubblicato in *Poetas y prosistas del novecientos*, Madrid, Ed. América, 1919. I quattro volumi sono stati rieditati in: R. CANSINOS ASSENS, *Obra crítica*, introduzione di Alberto González Troyano, Área de cultura y ecología de la Diputación provincial de Sevilla, collezione Biblioteca de autores sevillanos, curata da A. Marina, 1998; e in: R. CANSINOS ASSENS, *La nueva literatura 1898-1927. Colección de estudios críticos*, Madrid, Arca Ediciones, 2011, ed. Kindle. Questa versione digitale ripropone l'introduzione di A. González Troyano del 1998 senza modifiche al testo.

Per una bibliografia completa dell'opera di R. Cansinos Assens e degli studi sull'autore cfr. Fundación-Archivo Rafael Cansinos Assens (ARCA): <https://biografia.cansinos.org>

29 R. CANSINOS ASSENS, *La nueva literatura* Vol. V, «La copla andaluza, Toledo en la novela, Las novelas de la torería, El mito de Don Juan», Santiago de Chile, Ercilla, 1936. Ricordiamo, inoltre: R. CANSINOS ASSENS, *Los temas literarios y su interpretación*, Colección de ensayos críticos, Madrid, V. H. Sanz Calleja, 1924.

30 C. DE URIOSTE, *El pensamiento judío de Rafael Cansinos Assens*, cit., posizione 39. Si tratta di una trentina di testi brevi di difficile reperibilità se non in circoli specializzati. La studiosa considera questa linea critica segnata dagli studi realizzati da F. C. Sainz de Robles. Sulla narrativa breve di R. Cansinos Assens cfr. M. J. CONDE GUERRI, *Rafael Cansinos Assens en la novela corta*, in: "Castilla: Estudios de literatura", n. 12, Ediciones Universidad de Valladolid, 1987, pp. 23-36.

31 C. DE URIOSTE annovera i seguenti studi: E. Aizenberg, *Ultraism and Judaism in The Aleph Weaver: Biblical, Kabbalistic and Judaic Elements in Borges*, Potomac Maryland, Scripta Humanistica, 1984,

Altri testi dell'autore meno trattati dalla critica ma ugualmente significativi sono i saggi creativi: *Estética y erotismo de la pena de muerte: Estética y erotismo de la guerra* (1916), *Salomé en la literatura* (1920), *Ética y estética de los sexos: Estudios de simbólica sexual* (1921) e *Los valores eróticos de las religiones: De Eros a Cristo* (1925), *Los valores eróticos en las religiones. El amor en el Cantar de los Cantares* (1930)³², in cui predominano tematiche legate alla presenza dell'erotismo e della sessualità nei testi religiosi canonici.

Cansinos fu un lettore multilingue, attento a ciò che si pubblicava in Europa e in particolare in Francia. Lesse autori come Joris-Karl Huysmans, Jules Barbey D'Aureville «que ya habían relativizado las fronteras de lo prohibido»³³. Di quest'ultimo tradusse, tra il 1922 e il 1924, le opere *Las diabólicas*, *Una historia sin nombre*, *La cortina encarnada* e *La sortija antigua*³⁴. Inoltre, prese confidenza con le opere di Schopenhauer, Nietzsche e Freud.

Si addentra, dunque, in altri mondi e li fa propri. L'altro diviene un io personale che include in sé nuovi spazi e, a sua volta, si integra negli stessi. Si percepisce nell'autore una voracità di conoscenza, il cui destinatario è, in ugual misura, lui stesso e l'altro. E questo atteggiamento si estende anche a livello di relazione tra culture differenti, senza escludere la sperimentazione e le avanguardie.

Un altro aspetto fondamentale che segnala González Troyano, è che Cansinos Assens rappresentò una figura di letterato che racchiudeva in sé le peculiarità di chi concepiva e viveva la sua vita con un unico scopo: quello di dedicarsi al solo esercizio della letteratura³⁵.

pp. 18-22; B. E. Korembli, *Rafael Cansinos Assens o el vellocino de la literatura*, in: "Sefárdica", n. 2, 1984, pp. 135-140; E. Bartolomé Pons, *Rafael Cansinos Assens: fracaso y gloria para el poeta de una hora tardía. (O de cómo un judío milenario se convierte en maestro ultraísta)*, in: "Ínsula", n. 444-445, 1983, pp.3-4. Ivi, posizione 60.

32 R. CANSINOS ASSENS, *Estética y erotismo de la pena de muerte: Estética y erotismo de la guerra*, Madrid, Renacimiento, 1916; R. CANSINOS ASSENS, *Salomé en la literatura: Flaubert, Wilde, Mallarmé, Eugenio de Castro, Apollinaire*, introd. e trad. di R. Cansinos Assens, Madrid, Ed. América, 1920; R. CANSINOS ASSENS, *Ética y estética de los sexos: Estudios de simbólica sexual*, Madrid, Ed. América, 1921; R. CANSINOS ASSENS, *Los valores eróticos de las religiones: De Eros a Cristo*, Madrid, Casa Ed. V. H. de San Calleja, 1925. R. CANSINOS ASSENS, *Los valores eróticos de las religiones. El amor en el Cantar de los Cantares*, Madrid, Mundo Latino, 1930.

Los valores eróticos de las religiones: De Eros a Cristo è stato tradotto in italiano da Giulio De' Medici, *Da Eros a Cristo. I valori erotici nelle religioni*, Firenze, Ofiria Editrice, 1978. Sono tradotte in italiano anche le seguenti opere: *Il movimento V. P.*, saggio critico e traduzione di F. Guazzelli, Pisa, Servizio editoriale universitario, 1984; *Lo sciopero dei poeti*, trad. Sandra Salvadori, Viareggio (Lucca), Mauro Baroni ed. & C.s.a.s., 1994; *Il pianto iridato. Racconti*, trad. Sandra Salvadori, Pisa, Ed. ETS, 2009.

33 A. González Troyano, *Cansinos Assens y su complicidad con los excluidos*, cit., p. 42.

34 CANSINOS GALÁN, R. M., *Bio-bibliografía de Rafael Cansinos Assens*, <https://biografia.cansinos.org/primeras-ediciones-traducción-impresas>

35 A. GONZÁLEZ TROYANO, *Introducción*, in: R. CANSINOS ASSENS, *La nueva literatura 1898-1927*, cit., posizione 140.

Encontrar a alguien que pregonase que la letra impresa, la creación, la literatura, contenía todo cuanto de la vida esperaba – o cuanto de mejor la vida podía deparar –, quizás era posible, pero encontrar a alguien que, además de haberlo pregonado y escrito, lo hubiese encarnado (o que todos los indicios condućan a pensarlo así), eso ya pertenecía al dominio de lo verdaderamente raro³⁶.

L'atteggiamento che Cansinos ebbe nei confronti dell'oggetto 'letteratura', e come intellettuale, fa comprendere che il vissuto dell'autore, fosse esso esperienza personale o impegno pubblico, assumeva importanza soprattutto come materia letteraria. Dalle sue memorie, *La novela de un literato*, si evince che, il suo vissuto, ebbe «el valor sobreañadido de algo que también cobraría, antes o después, vida literaria»³⁷. González Troyano individua in Cansinos una “magnificazione”³⁸ della letteratura fino ad arrivare a confonderla con la propria vita. Sebbene si tratti di un aspetto condiviso da altri scrittori suoi contemporanei, in Cansinos esso acquista un significato maggiore, proprio per la ricerca che egli effettuò di forme letterarie che gli permisero di mescolare e diluire le componenti di queste due attività, la vita e la letteratura³⁹. In questo senso, cercò generi letterari *fronterizos* –come lo sono anche i suoi personaggi, come lo è il suo *alter ego* Rafael Benaser, protagonista del romanzo *Las luminarias de Janucá*– che potessero confluire gli uni negli altri con leggerezza.

En su obra crítica literaria resuenan ecos ensayísticos, sus ensayos cuentan con una gran carga de vocación lírica y sus obras de más pura creación no están exentas de llamadas y de presencias de otros géneros⁴⁰.

L'aspetto autobiografico pervade i suoi romanzi così come un'aria di romanzo ricopre non solo le pagine delle sue memorie ma anche la sua stessa vita. Troyano vede nella scelta di una vita per la letteratura l'interscambiabilità dei termini, nonché un atto di profonda volontà di scrittura da parte del letterato⁴¹.

Uno dei momenti in cui maggiormente s'intrecciano la vita e la letteratura in Cansinos Assens, è quando affronta temi che attingono al mondo ebraico e che egli riconduce alla storia personale legata alla sua ascendenza. Educato nella fede cattolica, molto giovane iniziò delle ricerche sull'origine del suo cognome e sull'ascendenza conversa della sua famiglia. Dai dati biografici che offre la Fondazione-Archivio Rafael Cansinos Assens, scopriamo che consultò libri di araldica e che, nell'anno 1900, quando stava per compiere la maggiore età, lesse i testi sulla

³⁶ Ivi, posizione 145.

³⁷ Ivi, posizione 156.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Ivi, posizioni 153 e 161.

⁴⁰ A. GONZÁLEZ TROYANO, *Introducción*, cit., posizione 167.

⁴¹ Ivi, posizione 167.

storia degli ebrei in Spagna di José Amador de los Ríos⁴², che introdusse nuove prospettive di lettura sulla presenza ebraica in Spagna valorizzando il retaggio culturale ebraico e considerandolo parte integrante del patrimonio culturale nazionale. Con queste letture Cansinos approfondì le sue conoscenze e da esse trasse dati sui suoi antenati ebrei.

Surge de ahí una nueva dirección para su lirismo, que se orienta a la biblia, a los profetas, al estilo cortado y vibrante del salmo. ("El versículo bíblico, pero también nietzscheano, es la expresión de mi Modernismo" [...]). Comienza así en RCA el proceso de interiorización del judaísmo⁴³.

Da una lettera⁴⁴ scrittagli da J. Guerrero Cayrasso si deduce che l'autore stava cercando familiari ebrei in Gibilterra e che già gli erano giunte informazioni su alcune famiglie che portavano il suo stesso cognome. Aveva anche ricevuto dei dati⁴⁵ riguardanti gli anni 1678-1860 sui «Cansino» e su documenti del secolo XVIII in cui compariva il cognome rapportato alla città di Carmona, in Andalusia. L'introduzione di César Tiempo all'edizione argentina di *Las luminarias de Janucá* del 1961, dedica spazio alla ricerca storica effettuata dall'autore sul cognome Cansino⁴⁶.

Da questo interesse iniziale che, nel tempo, divenne sincera passione, prese avvio il processo di interiorizzazione dell'ebraismo. Nelle diverse fasi della sua vita, esso acquistò maggiore o minore intensità, ma fu una componente costante. Le due culture religiose integrarono la sua personalità. L'aspetto consustanziale tra vita e testo: quanto la biografia dell'autore assumesse una fisionomia letteraria e quanto, viceversa, la sua scrittura fosse impregnata di aspetti autobiografici, è chiaramente individuabile nell'opera di tema ebraico di Cansinos, scrittore *judeo-andaluz*, come lo definì Borges.

Più di qualunque altro suo contemporaneo, si addentrò nello studio della filosofia e della tradizione ebraica, dell'etica e della sua letteratura. La componente ebraica è presente in molti dei suoi scritti, sia sotto forma di studi critici, traduzioni e raccolte di altri autori, sia come finzione letteraria, nel romanzo *Las luminarias de Hanukah. Un episodio de la historia de Israel en España* (1924)⁴⁷ e nei testi

42 J. AMADOR DE LOS RÍOS, *Estudios históricos, políticos y literarios sobre los judíos en España* Madrid, Imp. de A. M. Díaz y Comp, 1848, in: Biblioteca virtual Miguel de Cervantes, 2017; *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal*, vol. III, Madrid, Imprenta de T. Fortanet, 1876.

43 CANSINOS GALÁN, R. M., *Bio-bibliografía de Rafael Cansinos Assens*, cit.. Tratto da *Novela de un literato, Una broma judía*, cit..

44 Lettera di J. Guerrero Cayrasso, 21 giugno 1902, inviata da Gibilterra. *Ibidem*.

45 Dal Rabbino Maggiore dell'Università Israelitica di Livorno, 25 de julio 1902 e da J. Paz y Espeso dell'Archivio Generale di Simancas, 2 agosto 1902. *Ibidem*.

46 César Tiempo, prologo a *Las luminarias de Janucá*, Buenos Aires, Ed. Candelabro, 1961, p. 14.

47 R. CANSINOS ASSENS, *Las luminarias de Hanukah. Un episodio de la historia de Israel en España*, Madrid, Internacional, 1924. La seconda edizione viene pubblicata in Argentina con prologo di

brevi riuniti in *Los judíos en Sefard. Episodios y símbolos* (1950)⁴⁸, il primo, oggetto principale del nostro studio. Si tratta di opere in cui, come abbiamo menzionato poc'anzi, la confluenza tra vita e letteratura risulta evidente e diviene la forma del narrare dell'autore attraverso, anche, il travasamento da un genere all'altro. Questa considerazione vale per tutti i suoi testi di tema ebraico.

In *Las luminarias de Janucá*, Cansinos Assens compie un atto di recupero della memoria passata e presente, contemporanea all'autore, mettendo in gioco i numerosi temi che riguardavano la questione ebraica in Spagna. Al carattere storico-documentale –la campagna filosefardita promossa da Ángel Pulido Fernández– che sostiene la narrazione del romanzo, si unisce la biografia o l'autobiografia insieme al memoriale, con tutte le connotazioni che esso comporta, evocando un passato –l'evocazione di un «tempo ritrovato» i cui miraggi illuminano «il tempo presente»⁴⁹– fatto di confessioni, riflessioni laceranti, cronache e memorie in cui il protagonista del romanzo, Rafael Benaser, indagando negli archivi inquisitoriali, trova la conferma della morte sul rogo di un suo antenato.

Il memoriale e l'autobiografia permane nei ventisei racconti brevi (di stampo realista e alcuni di essi pieni d'ironia) che compongono la raccolta *Los judíos en Sefard. Episodios y símbolos*. In essi l'autore ritrae personaggi di origine ebraica presenti in Spagna agli inizi del secolo, nonché alcuni episodi riguardanti la storia dell'epoca dell'espulsione. Il volume raccoglie narrazioni pubblicate a Buenos Aires, nella rivista "Judaica" durante la Guerra Civile Spagnola, che per tema e personaggi sono affini a *Las luminarias de Janucá*, se non proprio la sua continuazione o integrazione. Il libro non ha unità di romanzo ma si presenta come una raccolta di «retazos, fotografías –más exactamente films cortos– de un tiempo invadido por la nostalgia»⁵⁰.

Tra il 1919 e il 1921, anni molto prolifici per l'autore, Cansinos pubblicò il maggior numero di opere di tema ebraico tra cui: *España y los judíos españoles: El retorno*

César Tiempo, R. CANSINOS ASSENS, *Las luminarias de Janucá*, 1961, cit.. Questa edizione usa l'ortografia *Janucá* per il nome della festa ebraica. Esiste anche una seconda edizione pubblicata in Spagna: R. CANSINOS ASSENS, *Las luminarias de Janucá*, introd. J. Israel Garzón, Rafael Cansinos Assens, *el judaísmo y Las luminarias de Janucá*, Madrid, Arca Ediciones, 2011.

Cito da quest'ultima edizione usando anche l'ortografia *Janucá* per designare la festa ebraica.

48 R. CANSINOS ASSENS, *Los judíos en Sefard. Episodios y símbolos*, nota al lettore di R. Cansinos Assens, nota sull'autore di C. Tiempo, Buenos Aires, Ed. Israel, 1950. Ristampato con il titolo *Los judíos en Sefarad. Narraciones de la comunidad judía madrileña*, ed. e note di J. Israel Garzón, Madrid, Hebraica Ediciones, 2006.

49 CAMPA A. O., *Il memoriale: la parabola testimoniale e i confini della memoria*, in: Monga, L. (a cura di), *Hodoeporics Revisited/Ritorno all'odeporica*, Annali di italianistica, vol. 21, The University of North Carolina at Chapel Hill, 2003.

<https://archive.org/details/annaliditalianis212003univ/page/n1/mode/2up>

50 J. Israel Garzón, Rafael Cansinos Assens, *el judaísmo y Las luminarias de Janucá*, in: *Las luminarias de Janucá*, cit., p. 18.

del *éxodo* (1919)⁵¹, una raccolta di testi di diversa natura in cui tratta tematiche inerenti ai sefarditi, alla campagna filosefardita e ad alcuni dei suoi protagonisti; *Las bellezas del Talmud* (1919)⁵², una selezione antologica e traduzione del testo sacro ebraico che l'autore riscatta da secoli di silenzio in ambito ispanico; *Salomé en la literatura* (1920)⁵³, uno studio critico attraverso l'esame e le traduzioni delle versioni che del personaggio proponevano Flaubert, Mallarmé, Eugenio de Castro, Apollinaire; *Cuentos judíos contemporáneos* (1921)⁵⁴, una raccolta di racconti scritti in yiddish dagli scrittori ashkenaziti di origine russo-polacca, tra cui I. Zangwill, S. Asch, I. L. Peretz, L. Kobrin a cui si somma un frammento tratto da *País de eterna juventud* di Theodor Herzl, padre del sionismo. La raccolta è accompagnata da uno studio preliminare da cui si evincono molte delle posizioni di Cansinos rispetto alla letteratura ebraica in quanto tale e in rapporto alle letterature "nazionali", nonché alla letteratura spagnola e all'origine conversa di alcuni dei suoi rappresentanti. *El amor en el Cantar de los Cantares* (1930)⁵⁵ e *Los judíos en la literatura española*⁵⁶ (1937), anch'essi di tema ebraico, appartengono al decennio degli anni Trenta.

L'attrazione che Cansinos sentì nei confronti della letteratura ebraica –oltre a quelli personali già esposti–, di quella semitica in generale, e nei confronti di temi ad esse inerenti, può essere attribuita anche alla volontà di addentrarsi nei contenuti e significati di un certo tipo di letteratura emarginata nei secoli in am-

51 *España y los judíos españoles: El retorno del éxodo*, Tortosa, Taragona, Casa ed. Monclús, 1919.

52 R. CANSINOS ASSENS, *Las bellezas del Talmud*, Madrid, Ed. América, 1919. Il libro fu ristampato sia in Spagna che in Argentina in varie occasioni essendo per lunghi anni l'unica selezione di testi talmudici disponibile per il lettore ispanofono. Menzioniamo: R. CANSINOS ASSENS, *Bellezas del Talmud*, prologo, selez., trad. di R. Cansinos Assens, prologo di J. Mendelson, Buenos Aires, M. Gleizer Ed., 1939; e: R. CANSINOS ASSENS, *Bellezas del Talmud (Antología hebreaica)*, selez., trad., prologo di R. Cansinos Assens, proemio di U. Macías, Madrid, Arca Ediciones, 2011, (versione digitale). Le citazioni nel presente studio fanno riferimento a quest'ultima edizione digitale. U. MACÍAS nel «Proemio» dell'ultima ed. segnala una curiosità riguardo ai titoli delle edizioni dell'antologia: «Vale la pena apuntar una sutil diferencia bibliográfica entre las ediciones publicadas en España y las aparecidas en Argentina: todas las ediciones españolas llevan por título principal el de la editio princeps «Las bellezas del Talmud», mientras que las bonaerenses –editadas por editoriales judías– aparecen como «Bellezas del Talmud», p. 7.

53 R. CANSINOS ASSENS, *Salomé en la literatura: Flaubert, Wilde, Mallarmé, Eugenio de Castro, Apollinaire*, cit..

54 R. CANSINOS ASSENS, a cura di, HERZL, T., ZANGWILL, I., ASCH, S., PERETZ, I. L., KOBRIK, L., *Cuentos judíos contemporáneos*, selez., studio preliminare, note di R. Cansinos Assens, trad. di D. Schweitzer, P. H. Blomberg, J. Bronfman, R. Cansinos Assens, anonimo, Madrid, Ed. América, 1921. Ristampa: *Cuentos judíos contemporáneos*, a cura di C. DE URIOSTE, cit.

55 Cfr. A. C. PRENZ, *Sulamita nel Cantico dei cantici: la lettura di Rafael Cansinos Assens*, in P. Bello mi, A. Larcati, a cura di, *Assenza/Presenza. La tematizzazione dell'identità ebraico-biblica femminile nella letteratura moderna di lingua spagnola e tedesca*, Firenze, La Giuntina, 2022 (in corso di pubblicazione).

56 R. CANSINOS ASSENS, R. CANSINOS ASSENS, *Los judíos en la literatura española*, prologo di L. E. Soto, Buenos Aires, Ed. Columna, 1937. Ripubblicato: R. CANSINOS ASSENS, *Los judíos en la literatura española*, introd. di J. Israel Garzón, epilogo di L. E. Soto, Valencia, PreTextos, 2001.

bito ispanico, con l'intento di ricuperarla. A differenza di altri scrittori che dimostrarono lo stesso interesse, in lui ci fu una certa continuità che:

queda atestiguada, primero, por una larga serie de obras centradas en difundir la riqueza literaria que encerraban ciertos textos canónicos hebreos, resaltando, además, la huella dejada en tantas obras posteriores, las transferencias mutuas, los préstamos realizados entre una y otra cultura⁵⁷.

Tutta l'opera di Cansinos è orientata a mettere a fuoco le trasversalità e interferenze che intercorrono tra una cultura e l'altra. Le conoscenze linguistiche che possedeva, i criteri interpretativi che sceglieva gli permettono di stabilire uno sguardo "comparativista"⁵⁸ nei confronti dei vari temi da lui trattati. Un esempio in questo senso è il prologo in *Las bellezas del Talmud* in cui:

se reúnen ahí un ejemplar muestrario de las claves que presiden las incursiones cansinianas en las fronteras de otras culturas, encaminadas a rechazar cualquier dogmatismo y a exaltar lo que ellas encierran de liberación, de racionalidad, de argumentación libre, de flexibilidad, ligereza y duda. Sin que deba olvidarse de ese otro recurso que casi siempre ponía también en juego: el comparativismo, como se ha visto, del Talmud con la Biblia pero también con la *Ilíada* y la *Odisea*, de la academia talmúdica con la helenística, mostrando como para él las obras, las lenguas, las culturas, forman parte de un mismo entramado en cuyo interior pueden contrastarse buscando cuáles tienen espacios de menor exclusión y más tolerancia hacia los otros⁵⁹.

Questo approccio messo in evidenza da G. Troyano lo ritroveremo in molti momenti della creazione letteraria e critica cansiniana, per esempio, quando individua in Heinrich Heine⁶⁰ lo scrittore che segna l'inizio del rinascimento di una «vera» letteratura ebraica, e non a caso, uno degli ultimi scritti di Cansinos viene intitolato *El españolismo de Heine*⁶¹. Oppure, quando Cansinos parla di «dualidad de inspiraciones» nella lirica spagnola e, in particolare, nel culteranesimo che gli sembra particolarmente espressivo ed esso è «indicio excepcional del genio semita». Vede, inoltre, una presunta origine ebraica in Góngora nel mistero della sua ascendenza e insinua un'origine orientale nel culteranesimo. Temi, nei tempi a venire, approfonditi dagli studiosi.

La maggior parte delle opere di Cansinos Assens di tema ebraico vennero scritte in un periodo della storia spagnola in cui le circostanze erano inclini al ricupero della tradizione ebraica in Spagna, ossia nei primi decenni del secolo

57 A. GONZÁLEZ TROYANO, *Cansinos Assens y su complicidad con los excluidos*, cit., p. 39.

58 Ivi, p. 41.

59 Ivi, p. 40.

60 R. CANSINOS ASSENS, Studio preliminare, in: HERZL, T., ZANGWILL, I., ASCH, S., PERETZ, I. L., KOBRIN, L., *Cuentos judíos contemporáneos*, 1921, cit., pp. 22-27.

61 CANSINOS ASSENS, R., *El españolismo de Heine*, in: "Davar Revista literaria", Buenos Aires, Sociedad Hebrea Argentina, 1964.

passato. Dopo la Guerra Civile e durante la dittatura di Franco, invece, la situazione fu ben diversa non solo per il paese ma anche per lo scrittore. Se volessimo individuare delle fasi nella vita di Cansinos per facilitare l'approccio allo studio della sua opera, potremmo, convenzionalmente, distinguerne due⁶²: la prima, che si dispiega dall'iniziazione modernista fino alla Guerra Civile, fase che può essere definita «creativa», in cui Cansinos realizza alcune traduzioni e partecipa alle avanguardie letterarie e alla campagna filosefardita, coltivando anche un grande interesse per i temi ebraici e lo studio dei testi biblici; la seconda, si caratterizza fondamentalmente per il suo lavoro di traduzione, che svolse fino alla morte: in questa fase, la sua attività restò avvolta in un manto di silenzio e, se ebbe un'eco pubblica, fu solo grazie all'amicizia coltivata con alcuni intellettuali argentini.

La posizione intellettuale di Cansinos rispetto all'ebraismo fu, negli anni, oggetto di vari studi e interpretazioni, sia in termini di ascendenza familiare che del trattamento letterario che lo scrittore ne fece. Riteniamo interessante ma non risolutivo ai fini del nostro studio, stabilire se l'autore avesse o meno un'ascendenza ebraica vera o presunta; piuttosto, quel che rende significativa la sua opera è il trattamento e la prospettiva con cui si accostò e affrontò l'ebraismo.

Uno dei più celebri ammiratori di Cansinos, Jorge Luis Borges, ha scritto:

(...) más allá de los laberintos dudosos de la genealogía, resolvió ser judío y llegó a serlo, por las largas vigiliias que dedicó a la lengua sagrada, por sus excertas del Talmud, por el bíblico sabor de su estilo y, al cabo de los años por su conversión a la fe de Israel. Hablar con él era como hablar con un hombre que hubiera leído todos los libros, que supiera todas las lenguas y que, a la manera del judío de la leyenda, hubiera estado en todas partes⁶³.

Borges, dunque, segnala che Cansinos decise di essere ebreo e riuscì ad esserlo –«resolvió ser judío y llegó a serlo»– alludendo con tale affermazione all'atto di volontà compiuto dall'autore. Lascia supporre che furono più gli interessi e le affinità culturali, linguistiche e letterarie, e allo stesso tempo, il compromesso storico, che portarono Cansinos ad occuparsi e introdurre il tema ebraico in letteratura.

Borges stesso si sentì attratto dalla tradizione ebraica e questo fu uno dei punti d'incontro fra i due scrittori. Edna Aizenberg mise a fuoco questo vincolo definendoli *fervientes 'judíos'*⁶⁴. Sottolinea come entrambi cercarono nella propria genealogia queste origini.

62 M. Pérsico, *La gloria y la memoria. El ultraísmo iberoamericano suivant le traces de Rafael Cansinos Assens*, Paris, Books on Demand, 2012, ed. Kindle, posizione 80.

63 J. L. BORGES, *Los amigos*, in: *Textos recuperados 1956-1986*, Buenos Aires, Emecé, 2007, p. 163.

64 E. AIZENBERG, *Cansinos-Asséns y Borges: en busca del vínculo judaico*, in: "Revista Iberoamericana", vol. XLVI, n. 112-113, 1980, p. 533. La studiosa individua i vincoli che entrambi gli autori ebbero con l'ebraismo e i reciproci interessi che mutuamente suscitarono l'uno sull'altro.

Cansinos y Borges, ambos gentili, ambos descubridores de (posibles) ascendientes conversos (Cansinos/Acevedo), ambos consciences, orgulluosos portadores de esta (probable) herencia judaica in ambientes no siempre favorables a tal postura⁶⁵.

Abelardo Linares, invece, in *Fortuna y fracaso de Rafael Cansinos-Asséns*⁶⁶, considera l'interesse di Cansinos piuttosto una maschera letteraria, una caratteristica modernista dell'epoca, corrente letteraria a cui lo scrittore era sicuramente debitore. L'ebraismo per Cansinos fu, innanzitutto, un ebraismo letterario, una maschera aggiustata alla sua personalità «que no hacía sino resaltar las majestuosas líneas de su verdadero rostro literario y en la que tal vez él mismo llegó a reconocerse»⁶⁷. Marisa Pérsico, in tempi più recenti, aggiunge:

Su interés por la cultura y la raza judía operó como sinécdoque de su condición: se afirmó y creyó que Cansinos era judío como corolario de su simpatía por este pueblo⁶⁸.

Guillermo de Torre, d'altro canto, considera Cansinos un mero «inductor de entusiasmos», visto che la sua opera aveva poco a che vedere, esteticamente, con il nuovo movimento –si riferisce all'ultraismo– caratterizzandosi, piuttosto, per il suo preziosismo e per l'ebraismo, che la collocano più vicina al modernismo che alle avanguardie⁶⁹. Jacobo Israel che con i suoi prologhi ha accompagnato alcune delle ultime edizioni dei libri dell'autore, pone la questione in altri termini e mette in discussione la riduttiva formula di «simpatía» attribuita a Cansinos rispetto all'ebraismo. Ritene che esso si estenda «bastante más allá de la simpatía sin llegar a ser judaísmo oficial (...) Rafael se sintió judío no solo en un sentido laico sino también religioso»⁷⁰. Lo studioso pubblica alcune poesie inedite dell'autore nella rivista *Raíces. Revista Judía de Cultura*⁷¹, alcune anteriori al 1919 e altre del periodo che si estende dalla Guerra Civile fino alla creazione dello Stato d'Israele. In esse emerge il sentimento d'affetto che l'autore provava verso il popolo ebraico così come nelle lettere che scambiò con varie personalità dell'epoca. Possiamo ricordare che l'autore sivigliano scrisse una poesia in occasione della proclamazione dell'indipendenza dello Stato di Israele, *En el sórdido ghetto...*⁷². Fu anche invitato,

65 Ivi, p. 535.

66 A. LINARES, *Fortuna y fracaso de Rafael Cansinos-Asséns*, Sevilla, Gráficas del Sur, 1978.

67 Ivi, p. 17.

68 M. MARTÍNEZ PÉRSICO, *La gloria y la memoria. El ultraísmo iberoamericano suivant le traces de Rafael Cansinos Assens*, cit., posizione 194.

69 E. ZULETA, *Homenaje a Jorge Luis Borges*, in: *Anejos del boletín de la Academia Argentina de Letras*, Anejo I, Buenos Aires, 1999, p. 241.

70 J. ISRAEL GARZÓN, *Rafael Cansinos Assens, el judaísmo y Las luminarias de Janucá*, cit., p. 11.

71 J. ISRAEL GARZÓN, *Raíces. Revista Judía de Cultura*, n. 15, pp. 53-57.

72 R. CANSINOS ASSENS, *La rueda del destino y otros poemas*, (a cura di) C. E. LÓPEZ, Madrid Árdora exprés, 1999.

nel 1950, a trasferirsi in Israele dallo studioso Abraham S. Yahuda per insegnare all'Università Ebraica⁷³. L'autore tuttavia non fece mai questo passo.

Lázaro Schallman, che come César Tiempo, Emilio Soto e Jorge L. Borges sostenne il lavoro intellettuale di Cansinos Assens in Argentina, scrisse:

El tema judío prevalece, como se ve, en gran parte de su obra. A poco que se desentraña su esencia, dejan de ser secretas las raíces bíblicas del poeta; es que todo él se nos presenta como la encarnación del sefardí resucitado, que al cabo de dolorosas búsquedas espirituales logra descifrar el misterio que latía en lo recóndito de los anales familiares, y se reencuentra no sólo consigo mismo sino con el hechizo de su estirpe milenaria⁷⁴.

Vale la pena di esaminare ancora due questioni che riguardano l'opera e la vita dell'autore e che rimandano allo scritto di Isabelino Scornik menzionato all'inizio. Quest'ultimo si pone la domanda di come uno scrittore da solo sia riuscito a fare tanto per le lettere orientali. Realizzò la traduzione di *El Korán* (1951) e di *Las mil y una noches*, precedentemente menzionata, alle quali si aggiungono lo studio su *Mahoma y el Korán* (1954), dove –afferma J. Israel– c'è molto ebraismo, e l'*Antología de poetas persas*⁷⁵. Anche la componente indiana ebbe spazio nella sua attività intellettuale con la traduzione di *El reconocimiento de Sakuntala* di Kalidasa⁷⁶ (V secolo d. C.).

Litvak, in «Exotismo del Oriente musulmán fin de siglo»⁷⁷, segnala come il mondo orientale, e soprattutto quello islamico, avesse catturato l'attenzione della Spagna della fine del XIX secolo, introducendo un gran numero di temi esotici, in consonanza con i gusti modernisti, pieni di invenzioni favolose e favolatrici. Un esempio citato da Litvak e ampiamente studiato da Cansinos è lo scrittore

73 Scrive Yahuda: «¿No le gustaría trasladarse a un ambiente nuevo, palpitando una vida juvenil y vigorosa, y no acabar sus días en la miseria llorando sobre... solo y triste? Allí sobre la cumbre de Israel vivirá con felicidad y dará su fruto como las viñas del Carmel...». In: R. M. CANSINOS GALÁN, *Bio-bibliografía de Rafael Cansinos Assens*, cit..

74 L. SCHALLMAN, *Homenaje a Rafael Cansinos-Asséns*, cit., p. 29.

75 R. CANSINOS ASSENS, *El Korán*, Madrid, Aguilar, 1951. Alla traduzione del Corano ha fatto seguito lo studio sulla vita di Maometto, R. CANSINOS ASSENS, *Mahoma y el Korán*, Buenos Aires, Ediciones Bell, 1954. Entrambi i testi sono stati nuovamente pubblicati: CANSINOS ASSENS, R., *Mahoma y El Koran (biografía crítica del profeta y estudio y versión de su mensaje)*, trad., prologo, note di R. Cansinos Assens, a cura di R. M. Cansinos Galán, Madrid, Arca Ediciones, 2 vol., 2006, ed. Kindle, 2011. R. CANSINOS ASSENS, *Antología de poetas persas*, selez., introd. trad., di R. Cansinos Assens, prefaz. di J. Porro, Madrid, Lípari Ediciones, 1991. Pubblicazione postuma. Ristampa: R. CANSINOS ASSENS, *Antología de poetas persas*, a cura di R. M. Cansinos Galán, Madrid, Arca Ediciones, 2006; ed. Kindle 2011.

76 R. CANSINOS ASSENS, a cura di, KALIDASA, *El reconocimiento de Sakuntala*, trad., prologo, note di R. Cansinos Assens, Ediciones Ercilla, Santiago de Chile, 1940.

77 L. LITVAK, in: AWRÁQ. *Estudios sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo*, a cura di V. M. Lezcano, Madrid, Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe - Universidad Nacional de Educación a Distancia, Anejo al Volumen XI, 1990, pp. 73-103.

Isaac Muñoz⁷⁸, chiamato dal sivigliano «príncipe oriental, soñador y fastuoso». Cansinos si discosta dall'attrazione modernista alla ricerca di novità pittoresche e trasforma le ricerche in questo ambito –che si concentrano maggiormente nella seconda fase della vita dell'autore– in una forma di conoscenza di sé: «Su forma de ir hacia el otro fue concebida como un medio de mejor conocimiento de sí mismo, o como un intento de compensar vacíos y saldar viejas deudas»⁷⁹.

Scornik si chiede anche perché l'opera dello scrittore sivigliano non abbia avuto il dovuto riconoscimento e perché egli abbia dovuto subire l'indifferenza dei suoi contemporanei. Anche L. Schallman sottolinea l'ostilità ingiusta e sordida che fu riservata all'autore. Segnala come nessuno abbia mai messo in questione i suoi meriti, eppure, la sua opera e la sua personalità rimasero per un lungo tempo dimenticate⁸⁰. Gli attributi di «raro y olvidado» vengono spesso nominati quando si invoca la figura di Cansinos. Troyano specifica che:

La suya entraría más bien en la acotada por Rubén Darío para acoger a aquellos escritores que encarnaban una propuesta deliberada y reflexiva de alejamiento voluntario de la norma literaria y que, junto a ese desdén por lo vulgar y lo canónico, se pronunciaban por una radical entrega al mundo del arte y de la belleza⁸¹.

Le ragioni dell'indifferenza nei confronti dell'autore furono molteplici e forse attribuibili alla sua stessa indole. Una di queste, fu sicuramente la volontà stessa dell'autore di estraniarsi rispetto a modalità e tendenze distanti dal suo modo di concepire la letteratura. D'altro canto, l'interesse nei confronti del mondo ebraico, insieme alla partecipazione alla campagna filosefardita e al costante sostegno di battaglie in favore del sefardismo in Spagna, quali l'annullamento dell'Editto di espulsione, fu un altro dei motivi. Cansinos pubblicò un'infinità di articoli giornalistici a sostegno della causa dei sefarditi. Essi vennero pubblicati in riviste specializzate come "Comentario" dell'Istituto ebreo argentino di cultura e informazione⁸².

A mo' di esempio, anedddotico, ricordiamo le vicissitudini che accompagnarono il conferimento del premio Chirel a Cansinos Assens: un premio istituito da una personalità dalle profonde convinzioni cattoliche, il Barone del Castillo de

78 R. CANSINOS ASSENS analizza l'opera di I. Muñoz (insieme a quella di R. Goy de Silva) nel capitolo intitolato *Orientalistas* in *La nueva literatura. Colección de estudios críticos. 1898-1927*, cit., posizione 4720, Vol II *Las Escuelas (1898-1900-1918)* e in R. CANSINOS ASSENS, *Los judíos en la literatura española*, cit., pp. 73-81. In quest'ultimo tratta il romanzo autobiografico di Muñoz *Voluptuosidad* e il personaggio dell'ebreo protagonista. Cansinos considera l'opera decadentista e dannunziana.

79 A. GONZÁLEZ TROYANO, *Cansinos Assens y su complicidad con los excluidos*, cit., p. 44.

80 L. SCHALLMAN, in: *Homenaje a Rafael Cansinos-Asséns*, cit., p. 26.

81 A. G. TROYANO, *Introducción*, in: Cansinos Assens, R., *La nueva literatura. Colección de estudios críticos. 1898-1927*, cit, posizione 50.

82 C. DE URIOSTE, *El pensamiento judío de Rafael Cansinos Assens*, in: T. HERZL, I. ZANGWILL, S. ASCH, I. L. PERETZ, L. KOBRIN, *Cuentos judíos contemporáneos*, cit., posizione 122.

Chirel, mentre lo scrittore prescelto risultava essere un ebreo. In *La novela de un literato* viene narrato l'episodio in cui Julio Casares chiarisce a Cansinos i motivi del ritardo nel conferimento del Premio.

A don Antonio Maura le habían dicho que era usted judío, de raza y de religión y él consideraba impropio conceder a un autor judío ese premio Chirel, instituido por una persona de sentimientos católicos tan arraigados como el difunto barón de ese título⁸³.

Cansinos chiarisce, replicando a Casares, che non era un ebreo confessionale: «Ahora, como español, seguro que tendré mi tanto por ciento de sangre judía y morisca en mis venas como usted mismo»⁸⁴.

Ricordiamo ancora che Rafael Cansinos Assens, visse, dopo la Guerra Civile, una sorta di esilio interiore dovuto anche all'espedito di depurazione (1939-1940) che gli proibì di esercitare la professione di giornalista. Venne accusato di essere ebreo e di condurre una vita definita «rara»⁸⁵. È da questo momento in poi che si dedica interamente alla traduzione lavorando per la casa editrice Aguilar. Tradusse autori come Giuliano l'apostata, Ivan Sergeevič Turgenev, Lev Tolstoj, Maxim Gor'kij, Max Nordau, Fëdor Michajlovič Dostoevskij, Johann Wolfgang von Goethe, Honoré de Balzac, Leonid Nikolaevič Andreev, Johann Christoph Friedrich von Schiller, oltre ai già citati *Las mil y una noches*, *El Korán*, *Sakuntala* di Kalidasa⁸⁶, sebbene nemmeno in questi casi poté sempre farlo in piena libertà. Nel 1943, la censura ritirò la seconda edizione di Dostoevskij ordinando all'editore di sopprimere il nome del traduttore nella copertina e nei prologhi. Nel 1944, Aguilar pubblicò dell'autore russo *Humillados y ofendidos*, nella collezione Crisol, senza citare il traduttore. Il nome di Cansinos compariva in una piccola sezione bibliografica⁸⁷.

La consacrazione che di fatto ci fu di Rafael Cansinos Assens si dovette alla stima e generosità degli scrittori argentini già più volte menzionati. César Tiempo, che Lázaro Schallman definisce il miglior biografo di Cansinos al momento

83 R. CANSINOS ASSENS, *La novela de un literato* III, (Alboroto en la Academia, pp. 186-189), 187. Julio Casares Sánchez fu filologo, traduttore e critico letterario, membro della Real Academia Española e autore del *Diccionario ideológico de la lengua española*.

84 *Ibidem*.

85 CANSINOS GALÁN, R. M., *Bio-bibliografía de Rafael Cansinos Assens*, cit..

86 Tra gli autori italiani tradusse: N. Macchiavelli, *Obras festivas*, (1916); M. Puccini, M., *iViva la anarquía!* (1922) e *Herrumbre* (1924); G. Verga, *Eva* (1923); L. Pirandello, *El difunto Matías Pascal* (1924); G. Deledda, *El novio desaparecido* (1924); L. Callari, *Villa Lontana* (1924); A. Beltrami, *El alma de la casona* (1924); L. Zuccollini, *Aves de paso* (1925); V. Brocchi, *Su amor* (1925) ed *El destino en un puño* (1927); S. Gotta, *La mujer más hermosa del mundo* (1925); G. Lombroso, *El alma de la mujer* (1926). In: Fundación-Archivo Rafael Cansinos Assens, <https://biografia.cansinos.org/primeras-ediciones-traducción-impresas>

87 CANSINOS GALÁN, R. M., *Bio-bibliografía de Rafael Cansinos Assens*, cit..

della pubblicazione del *Homenaje* nel 1964, afferma (iperbolicamente) che Cansinos fu il primo narratore (*prosista*) di tutti i tempi in Spagna dopo Cervantes⁸⁸. La diffusione letteraria del siviliano, dopo la Guerra Civile, continuò oltreoceano. Tempo in varie occasioni lo invitò a trasferirsi in Argentina, nel 1938, 1939, 1940, 1953, e negli anni organizzò con Luis Emilio Soto e Jorge Luis Borges alcuni omaggi all'autore⁸⁹. Nel 1961, grazie all'interesse di Tempo e Schallman venne riproposta la citata edizione di *Las luminarias de Hanuka*. In quegli anni collaborò spesso con "Davar Revista literaria" di Buenos Aires, nella quale vennero pubblicati gli interventi della commemorazione dell'autore dopo la sua morte di cui all'inizio di questo studio.

In quell'occasione Borges chiuse il suo intervento rimemorando la frase: «In my end is beginning» e aggiunse che

la vida de un escritor no concluye con su muerte corporal, a veces empieza con ella, ya que la humanidad suele ser más justa con los muertos, ya que como dijo Samuel Johnson, a nadie le gusta deber nada a sus contemporáneos, y en cambio le gusta proceder de una tradición⁹⁰.

Alla morte di Cansinos, lo scrittore César González Ruano scrisse un necrologio per il periodico spagnolo "ABC". Unico pubblicato sulla stampa spagnola. Poco dopo, il poeta Gerardo Diego dedicò un breve testo alla figura dell'autore nella rivista "Index". L'omaggio resogli dagli scrittori argentini fu, dunque, l'unico momento di riflessione sullo scrittore e la sua opera.

Abbiamo iniziato questo capitolo prendendo in considerazione il concetto di "extraterritorialità" proposto da George Steiner. Tra i vari autori trattati nella sua raccolta di saggi, Borges diventa oggetto d'attenzione in *Tigres en el espejo* (1970)⁹¹. La "extraterritorialità" di Borges si esprime attraverso una forma di universalismo che Steiner definisce così: «Hay en su penetración en diferentes culturas un secreto de metamorfosis literal». Se è vero che, come Borges ha più volte segnalato, Cansinos ricopriva per lui il ruolo di maestro⁹², non possiamo non prendere

88 L. SCHALLMAN, in: *Homenaje a Rafael Cansinos-Asséns*, cit., p. 26.

89 Nel 1953, per il 71 anniversario di Cansinos e nel 1959 in: "Hebraica", Argentina, grazie all'iniziativa di César Tempo in cui partecipa Jorge Luis Borges.

90 J. L. BORGES, in: *Homenaje a Rafael Cansinos-Asséns*, cit., p. 10

91 in: G. STEINER, *Extraterritorial: Ensayos sobre literatura y la revolución lingüística*, cit., pp. 35-47.

92 L'attenzione –attraverso riflessioni sulla sua opera, omaggi, testimonianze e poesie– che J. L. Borges rivolse a R. Cansinos Assens risale agli anni 1919-1924, al primo incontro tra i due, durante il viaggio che fece il giovane autore verso l'Europa. Sono noti i legami che li univano attraverso la partecipazione ai movimenti d'avanguardia dell'epoca, nonché la devozione che l'autore argentino nutriva nei confronti di colui che definiva suo maestro. Borges dedicò a Cansinos e alla sua opera due poemi e delle riflessioni in prosa. Poemi: *A Rafael Cansinos-Asséns*, in: "Proa" (1924) e *Luna de enfrente* (1925); *Rafael Cansinos-Asséns*, in: *El otro, el mismo* (1964). In prosa:

atto, attraverso questa citazione, dei profondi influssi che ci sono stati nei rapporti tra questi due autori e di quanto questo universalismo di Borges sia in parte debitore della così definita “extraterritorialità” di Cansinos.

Borges scrisse nel 1926, in *El tamaño de mi esperanza*, un breve testo su *Las luminarias de Hanukah*⁹³ in cui riprendeva un’immagine raffigurata da Cansinos nel *Talmud*. Scrive quest’ultimo: «El Talmud (...) es una de esas obras colectivas del genio de una raza que en la literatura universal hace de lejos el ruido de los grandes ríos»⁹⁴. Si tratta di un «río espiritual que en su raudal ha ido arrastrando las imágenes cambiantes del alma israelita y todas las sombras de su pensamiento»⁹⁵. Eppure, prosegue Cansinos, pochi sono coloro che hanno gustato il sapore delle sue acque e che hanno tentato di risalire il suo corso arrivando fino alla sua fonte, al suo «escondido venero»⁹⁶. Il *Talmud* sarebbe, dunque, un tempio scritto, edificato per sostituire il tempio abbattuto, «túmulo erigido con las sagradas piedras de la patria»⁹⁷.

Borges riprende l’immagine e lo stile del maestro per commentare *Las luminarias* descrivendola come un’opera che

suelta desde la altiva meseta los muchos ríos de su anhelo – ríos henchidos y sonoros – hacia la plenitud de Israel, desparramada sobre la faz de la tierra. La gran nostalgia de Judá, la que encendió de salmos a Castilla en los ilustres días de la grandeza hispano-hebrea, late en todas las hojas y la inmortalidad de esa nostalgia se encarna una vez más en formas de hermosura. Israel, que por muchas centurias despiadadas hizo su asiento en las tinieblas, alza con este libro una esperanzada canción que es conmovedora en el teatro antiguo de tantas glorias y vejámenes, en la patria que fue de Torquemada y Yehuda Ha-Levy.

Le metafore sui fiumi, il loro scorrere nel tempo e attraverso gli spazi, la loro fluidità e forma cambiante, ci riportano, così, al concetto di *oceanidad* di Scornik all’idea di «desplazamiento», di fluidità, di permeabilità da cui eravamo partiti.

Chiudiamo la presente introduzione con una riflessione di un altro autore presente all’incontro di Buenos Aires che ci dà la misura di quello che per molti racchiudeva non solo l’opera di Cansinos, ma anche la sua persona. Jacobo Ko-

La traducción de un incidente e Definición de Cansinos-Asséns, in: *Inquisiciones* (1925); *Las luminarias de Hanukah*, in: *El tamaño de mi esperanza* (1926), *Cansinos y Las mil y una noches*, in: “La Nación” (1960); *Homenaje a Rafael Cansinos-Asséns*, in: “Davar Revista literaria” (1964); *An Autobiographical Essay* in: *The Aleph and Other Stories* (1970); *Los amigos* in: “Tiempo de Sosiego” (1972).

93 J. L. BORGES, *Luminarias de Hanukah*, in: *El tamaño de mi esperanza*; *El idioma de los argentinos*, Buenos Aires, Sudamericana, 2016, (Proa¹, 1926).

94 R. CANSINOS ASSENS, *Bellezas del Talmud*, cit, p. 9.

95 Ivi, p. 12.

96 Ivi, p. 9.

97 Ivi, p. 10.

wadloff durante il suo intervento alla commemorazione evidenziò che R. Cansinos Assens faceva convergere su di sé tre figure umane: il saggio, nella profondità e diversità delle sue conoscenze; l'umile, perché lo faceva con l'umiltà del vero saggio; il maestro, perché era saggio ed era umile e in questo modo si prodigò per i suoi numerosi discepoli⁹⁸, di cui uno fu, appunto, Borges.

98 J. KOWADLOFF, in: *Homenaje a Rafael Cansinos-Asséns*, cit., p. 7.

I

Geografie dell'anima

1. Antecedenti e/o contemporanei

I testi analizzati in questo capitolo presentano alcune caratteristiche che possono essere considerate anticipatorie del romanzo *Las luminarias de Janucá* ma che, a loro volta, sono il risultato di ricerche e interessi coltivati dall'autore anche negli anni di gestazione del romanzo e quindi ad esso contemporanei. Un filo conduttore presente in questi testi è dato dall'esternazione, al momento della scrittura, di una profonda sofferenza del narratore, da una indefinibile tristezza –come egli stesso dirà–, da una malinconia dall'indubbia matrice modernista, ma alla cui base soggiace una forma di immedesimazione adottata dall'autore nei confronti della causa sefardita.

Il suggestivo libro di Esther Benbassa, *La sofferenza come identità*¹, concentra le sue analisi, tra gli altri aspetti, sull'impatto che l'espulsione del 1492² ebbe sugli

¹ E. BENBASSA, *La sofferenza come identità*, Verona, Ombre Corte, 2009.

² Tre sono le versioni che si conoscono dell'Editto di espulsione degli ebrei dalla Spagna. La prima, è dell'inquisitore generale, Torquemada, scritta «con voluntad y consetimiento de sus altezas» a Santa Fe il 20 marzo ed è rivolta al vescovo di Gerona; la seconda, valida per la Corona di Castiglia, firmata da Ferdinando ed Isabella di Castiglia a Granada il 31 marzo; la terza, con la stessa data, viene firmata da Ferdinando ed è valida per la Corona d'Aragona. Le versioni presentano alcune varianti, quella di Torquemada e la castigliana si limitano al terreno religioso, quella aragonese allude anche all'usura. Nella versione castigliana, nella prima parte del testo, si pone il problema della presenza degli ebrei *judaizantes* nei territori della Corona e si fa riferimento alle misure prese fino a quel momento; nella seconda parte, invece, si espongono le modalità con cui si procederà all'espulsione. Viene specificato che tutti gli ebrei ed ebreë di

ebrei spagnoli in esilio e sui significati che, di volta in volta, assunse nel corso dei secoli. Benbassa parla di una «memoria della sofferenza» e pone l'accento sul carattere messianico di cui si fa portatore il discorso sefardita dopo la cacciata dalla Spagna, Sicilia, Sardegna, Navarra, Provenza e dal Regno di Napoli, nonché dopo la conversione forzata in Portogallo. Seguendo le tracce di Y. H. Yerushalmi, l'autrice dimostra che la cacciata e la conversione produssero nei sefarditi un immenso trauma, comparabile, dal punto di vista dell'impatto soggettivo, a quello dell'Olocausto³, e si domanda se i sefarditi «non abbiano visto la loro cacciata dalla penisola iberica come un vero e proprio *nuovo esilio*»⁴.

Sefarad⁵, nome con cui gli ebrei chiamarono la Penisola Iberica, diviene, dunque, nei secoli, un luogo remoto, un paese inaccessibile, ingrato, eppure, rimpianto con una malinconia struggente. Benbassa sottolinea che l'esilio per

qualsiasi età, nati nel regno o stranieri, avrebbero dovuto abbandonare il paese entro quattro mesi. Come termine ultimo viene dato il mese di luglio e «que jamás tornen ni vuelvan a ellos ni a alguno de ellos», in caso contrario sarebbe stata applicata la pena di morte e i loro beni sarebbero stati confiscati. Vengono ribadite le misure prese in precedenza riguardo l'esportazione dell'oro, argento e moneta coniata. In: J. PÉREZ, *Los judíos en España*, Madrid, Marcial Pons Historia, 2005, pp. 187-189.

L'Editto di espulsione non è stato mai ufficialmente abrogato. È stato soppresso *de facto* nella Costituzione del 1869.

3 E. BENBASSA, *La sofferenza come identità*, p. 61.

4 Ivi, p. 62.

5 Diverse fonti affermano che la parola *Sefarad* in ebreo significa Spagna. Muhamed Nezirović indica che il nome *S'farad* sta per «il paese occidentale» e segnala che dal VIII secolo con il nome Sefarad ci si riferisce al luogo che in Europa si trova ad occidente, cioè, la Penisola Iberica. È importante segnalare che Sefarad è il nome con cui gli ebrei tradizionalmente conoscono la Spagna e la Penisola Iberica. In: M. NEZIROVIĆ, *Jevrejsko-španjolska književnost*, Sarajevo, Svjetlost, 1992, p. 11.

Sefardí (sostantivo), secondo il dizionario della lingua spagnola, è l'ebreo di origine spagnola o l'ebreo che pratica il rito spagnolo, che segue la Halakhah sefardita, senza necessariamente provenire dalla Spagna. Fuori dal territorio spagnolo, la parola *sefardí* si utilizza per indicare i discendenti degli espulsi nel 1492 e anche per nominare gli ebrei che non sono aschenaziti. «Con esta segunda acepción, en Israel se extiende su uso a todas las *edot hamizrach*, las comunidades orientales, o sea a los judíos procedentes de los países orientales, conocidos también como *mizrahim*». In: D. ALIBERTI, *Sefarad. Una comunidad imaginada (1924-2015)*, cit., p. 25. In nota Aliberti segnala che nel *Diccionario de la Lengua Española* «no hay ninguna entrada relativa a la palabra *mizrahi* (o *mizrají*), mientras que por lo que concierne el término «asquenazí» explica: «Judío oriundo de Europa central y oriental».

Sefardí (aggettivo) si applica alle persone, letteratura e cultura degli ebrei discendenti da coloro che vissero nella Penisola Iberica prima dell'espulsione del 1492, così come a coloro che nei secoli seguenti abitarono in altri territori.

La parola *Sefarad* compare per la prima volta nell'Antico Testamento e indica la regione in cui si rifugiarono gli ebrei dopo la presa di Gerusalemme da parte delle truppe di Nabucodonosor II: *Gli esuli di questo esercito degli Israeliti / occuperanno Canaan fino a Sarēfta / e gli esuli di Gerusalemme, che sono in Sefarād, / occuperanno le città del Negheb*. Abdia 1, 20, CEI, *Bibbia di Gerusalemme*. Oggi si pensa che il verso facesse riferimento a una città dell'Asia Minore, Sardis, capitale dell'antico regno di Lidia. In D. ALIBERTI, cit., p. 26.

gli ebrei spagnoli assunse «i tratti dell'erranza»⁶ e venne vissuto attraverso la conservazione di una memoria grata e gloriosa («felice» dice Benbassa) in terra iberica, con momenti di gloria, malgrado la cacciata e le conflittualità. I sefarditi portarono con sé, nei nuovi territori, «il mito di un aureo passato nella penisola» che, a sua volta, divenne «annunciato di un futuro radioso»⁷. Essi impregnano la scrittura della sofferenza attraverso cronache, narrazioni e meditazioni.

Un esempio in questo senso possono essere i versi di Abraham Aaron Cappon⁸, che amava la Spagna ma le rimproverava l'atteggiamento ostile che nei secoli aveva dimostrato nei confronti degli ebrei:

A ti, España bienquerida / Nosotros «madre» llamamos / Y, mientras toda nuestra vida,
/ Tu dulce lengua no dejamos. / Aunque tu nos desterraste / Como madrastra de tu seno,
/ No estancamos de amarte / Como santísimo terreno, / En que dejaron nuestros padres
/ A sus parientes enterrados / Y las cenizas de millares / De tormentados y quemados⁹.

È nell'esilio, che si radica l'identità spagnola:

a partire da un'esperienza storica collettiva e da un fardello di pene condivise derivante dallo sradicamento da una terra che gli esiliati consideravano come propria, in conformità a un mito che faceva risalire la loro presenza in Spagna alla distruzione del Primo Tempio (586 a. C). Mantenendo i loro usi e tradizioni nella nuova terra di insediamento, tenteranno così di ricreare il "paradiso perduto" e di conferire un senso alle loro tribolazioni ¹⁰.

Ai sacrifici fatti per conservare il loro ebraismo, si sommò il dovere di trasmettere l'ispanicità, rendendoli inseparabili l'uno dall'altro¹¹.

La Spagna rappresentò dunque un luogo della memoria, delle radici, una patria perduta ma sempre sognata e conservata nell'esilio.

Come Eretz Israel. Una patria che produce altre patrie, altri luoghi, altre geografie dell'anima, lungo le rotte, le strade, i sentieri interrotti di un'Europa inospitale. Errante radice che cerca riposo sapendo di non poterlo trovare mai¹².

6 E. BENBASSA, *La sofferenza come identità*, cit., p. 64

7 *Ibidem*.

8 ABRAHAM AARON CAPPON (Ruse 1853 - Sarajevo 1930) una delle figure della letteratura sefardita bosniaca più significativa, trascorse gran parte della sua vita a Sarajevo. Conosciuto come promotore di intense attività culturali, tra cui la pubblicazione della rivista «La Alborada». Scrisse due raccolte di poesie in *judeoespañol* dal titolo *Poesias* (1922) di cui la prima porta il sottotitolo *Versificación de los proverbios de Salomó*. Il secondo volume include solo poesie di Cappon.

9 A. A. CAPPON, in: S. ELAZAR, *Romancero judeo-español*, Sarajevo, Svjetlost, 1987, 2 vol., p. 13.

10 E. BENBASSA, *La sofferenza come identità*, cit., p. 66.

11 Ivi, pp. 66-67.

12 O. DI GRAZIA, in: A. C. PRENZ, A. C., a cura di, *Da Sefarad a Sarajevo. Percorsi interculturali: le multi-formi identità e lo spazio dell'Altro*, Napoli, Gruppo Editoriale Esselibri - Simone, 2006, p. 22.

Una terra probabilmente anche «immaginata», come suggerisce Aliberti, uno spazio al quale i discendenti della diaspora, dal 1492 fino ad oggi, sovrapposero l'immagine di una patria ideale¹³. Cansinos, conoscitore di questo pensiero di fondo dominante negli anni della campagna filosefardita, lo fece proprio e lo riversò nella sua opera.

La visione sofferente e la Spagna agognata si dispiegano in modo evidente nei dialoghi e nelle riflessioni dei personaggi del romanzo *Las luminarias de Janucá*, sebbene si possano già intravedere nei libri che abbiamo definito anticipatori e/o contemporanei che qui consideriamo: *El candelabro de los siete brazos*, *Las bellezas del Talmud*, *España y los judíos españoles: El retorno del éxodo*.

Bisogna dire che quel «dislocamento» o esilio interiore che Cansinos rispecchiò nella sua opera letteraria –sia in termini di estraniamento che di affinità come esplicitato da Troyano, sia di confronto con lo sguardo dell'altro– coincide in qualche misura con il vissuto interiore dell'esiliato sefardita appena espresso. Cansinos giunge a una completa interiorizzazione di questo vissuto, se non proprio immedesimazione con lo stesso.

Sefarad rappresenta, dunque, «un luogo della memoria», una patria che produce «altre geografie dell'anima». Cansinos costruisce la sua, collocata in quella «permeabile frontiera» che gli permette di spostarsi da un mondo all'altro, in questo caso l'ebraico, facendolo proprio.

1.1 EL CANDELABRO DE LOS SIETE BRAZOS

Come a voler incorniciare la propria vita all'interno di un quadro, Cansinos pubblica la sua prima opera di sapore tardivamente modernista, *El candelabro de los siete brazos*¹⁴, con chiaro riferimento alla *Menorah*, adottando la forma poetica del salmo, componimento che non abbandonò mai e attraverso il quale esprime il suo ultimo desiderio: *El último deseo*. Si tratta del suo ultimo scritto, che giunse nelle mani degli amici argentini pochi giorni prima della sua morte e fu pubblicato assieme agli scritti che lo commemoravano¹⁵. In quest'ultimo salmo l'autore esprimeva la volontà di essere sepolto nella terra sacra di Sion e, contestualmente, si definiva poeta e restauratore dell'antico salmo, ma «con un'anima nuova».

13 D. ALIBERTI, cit., p. 26. Aliberti, tratta il filosefardismo come un processo di costruzione da parte della Spagna di una «comunidad sefardí imaginada», ben lontana dalle comunità sefardite reali «hasta el punto de imaginar una Sefarad en la que no hacen falta los sefardíes, que se constituye en una geografía también imaginada cuya capital es Toledo [...], para el sefardismo español Sefarad no son los sefardíes, "España es Sefarad"», p. 17.

14 R. CANSINOS ASSENS, *El candelabro de los siete brazos*, Madrid, Imprenta de Juan Pérez Torres, 1914. Reimpresso: R. CANSINOS ASSENS, *El candelabro de los siete brazos*, prologo di J. L. Borges, Madrid, Alianza Editorial, 1986, da cui cito.

15 R. CANSINOS ASSENS, *El último deseo*, in: *Homenaje a Rafael Cansinos-Asséns*, cit., p. 5.

Forse la parola restauratore diviene indizio per comprendere l'approccio dell'autore nei confronti del testo, della scrittura, in rapporto al passato e alla materia letteraria. Cansinos esumava antiche memorie, vecchi testi dimenticati nel tempo e vedeva se stesso nel ruolo di colui che riportava a nuova vita, che ripristinava, forme e scritture, riattivandone i significati.

Isabelino Scornik vide in Cansinos lo scrittore contemporaneo che meglio si adoperava per il ritorno alle fonti. Già nell'introduzione a *Los valores eróticos en las religiones. El amor en el Cantar de los cantares*, Cansinos Assens aveva esplicitato che si avvicinava al testo cercando di indagare sul senso puramente umano del poema biblico e che si poneva di fronte ad esso come un esegeta di tempi antichi ma con una sensibilità moderna¹⁶.

In *El candelabro de los siete brazos*, la fusione tra forme antiche e sperimentazioni d'inizio secolo emerge chiara. Un giovane Cansinos poetizza la vita bohémien dei letterati della Madrid dei primi anni del XX secolo attraverso la malinconia vissuta nel peregrinare notturno dagli uomini maturi. *Los hombres maduros* – intitola così la prima parte della raccolta – «desposeídos y abandonados», «pesados y grotescos»¹⁷ e che nelle notti rivelano la loro triste solitudine. Malinconia e solitudine sicuramente di filiazione romantico-modernista che esprime il disagio spirituale del poeta ma anche i labirinti della sua ricerca intima:

(...) La amargura de los hombres maduros, a quienes un resto de esperanza hace caminar a través de las calles como cortesanas, y cuyos ojos opacos no logran conmovérni a la luna.

La amargura de los hombres maduros, que, en medio de la noche, no tienen otra compañía que su sombra, y ante los cuales se abre un abismo ancho y profundo como un osario (...)»¹⁸.

La notte, diviene luogo di perdizione ma anche di angosciose rivelazioni. Essa è sempre in agguato, pronta a turbare l'artista mettendolo di fronte ai suoi inappagamenti e alla sua frustrazione¹⁹. Si tratta di evocazioni poetiche in cui affiorano, come segnala J. L. Borges, l'intonazione, le cadenze, le metafore, «el culto romántico del fracaso y hasta la biografía venidera de quien sería mi maestro»²⁰.

Sebbene in quest'opera alcuni studiosi abbiano individuato solo affinità tematiche con il modernismo, in essa compare più di un riferimento al mondo ebraico. J. Israel considera che il primo libro di tematica ebraica dell'autore sia

16 R. CANSINOS ASSENS, *Los valores eróticos en las religiones: el amor en el Cantar de los Cantares*, cit., p. 7.

17 R. CANSINOS ASSENS, *El candelabro de los siete brazos*, cit., pp. 76 e 81.

18 Ivi., p. 132.

19 Le parti del libro sono: *Los Psalmos de la noche*, dedicati a Juan Ramón Jiménez, *La casa del placer*, *El diván de los poetas (Las parábolas)*, *Las hogueras de mirto* e *Cantos a mi corazón*.

20 Ivi, p. 12

España y los judíos españoles: El retorno del éxodo, escludendo in questo senso *El candelabro de los siete brazos*, nonostante il titolo, nonostante i riferimenti al mondo ebraico di alcuni capitoli e l'utilizzo delle lettere dell'alfabeto ebraico²¹. L. Schallman, invece, trova che *El candelabro de los siete brazos* sia l'opera di un vero salmista, degna della migliore tradizione davidica²².

Lo stile biblico («el bíblico sabor de su estilo»²³) prende corpo in questo libro insieme all'influsso formale e denotativo del *Salterio*²⁴.

Nel *Candelabro* (...) tocchiamo con mano l'espressione di un'ancestrale malinconia ereditata dal triste destino dei padri, ma è anche la consapevolezza di appartenere a una tradizione mai interrotta, neppure con la vicenda marrana. A cominciare dell'uso delle lettere dell'alfabeto ebraico per intestare le singole parti del libro; nei sottotitoli nella stessa lingua, cosa che possiamo definire uno "stile biblico", immagini di risonanze scritturali che scandiscono il ritmo come di una preghiera²⁵.

Lo stile del libro, dunque, è quello dei salmi, *acentuado y modificado*²⁶, come scrive J. L. Borges, che dà rilievo all'ambiente orientale che predomina nei salmi, sebbene le scene si svolgano a Madrid: «Los lupanares son harenes; las mujeres que bailan son bayaderas; el Café Colonial es el café de los divanes rojos; las tertulias del Colonial son congregaciones sabáticas»²⁷.

Eppure, in due salmi, *Guimel* e *Chirim leabot*²⁸, sono già delineati i tratti di un modo di concepire la realtà che poi prenderà forma in altri scritti dell'autore e nel romanzo *Las luminarias de Janucá*. Il primo evoca la malinconia del poeta/narratore/autore/personaggio; il secondo, un dolore ancestrale trasmesso-gli dal ramo paterno della famiglia.

In *Guimel* leggiamo:

La Tristeza y mi alma han sido como un gemelo y un gemelo; desde que mis pies supieron andar, ella me ha acompañado a todas partes; ella me ha nutrido desde

21 J. ISRAEL GARZÓN, *Introducción*, in: *Los judíos en Sefarad. Narraciones de la comunidad judía madrileña*, cit., p. 20-21.

22 L. SCHALLMAN, *Homenaje a Rafael Cansinos-Asséns*, cit., p. 25.

23 J. L. BORGES, *Los amigos*, in: *Textos recobrados 1956-1986*, cit., p. 163.

24 C. DE URIOSTE, *El pensamiento judío de Rafael Cansinos Assens*, cit., posizione 82.

25 O. DI GRAZIA, *Ebraismo e modernità* in *Las luminarias di Hanukah* di R. Cansinos-Assens, in: *Università degli Studi di Trieste, Studi interculturali. Rivista semestrale a cura di Mediterránea - Centro Studi Interculturali*, n. 18, 2019, p. 107.

26 J. L. BORGES, *Prologo*, in: R. CANSINOS ASSENS, *El candelabro de los siete brazos*, cit., p. 12.

27 *Ibidem*.

28 In nota R. CANSINOS ASSENS traduce il titolo del secondo salmo: *Cánticos de los padres*. In: *El candelabro de los siete brazos*, cit., p. 325. Un altro salmo che allude al mondo ebraico è *Mi Kamoka, Quién como Tú*. In: J. Israel Garzón, *Introd. Los judíos en Sefarad. Narraciones de la comunidad judía madrileña*, cit., p. 21.

que mis encías se hicieron fuertes; y aun antes que la primera leche, ya ella se había infiltrado en mi corazón.

Cuando yo era muy niño, mi tristeza era el asombro de las gentes; y contaba mis años y decían: «¿Cómo es posible, si aún no conoció el amor?» ¡Ay! Antes que el amor había conocido la tristeza.

(...)

Y vino la vejez; –¿qué más dan los años cuando no existe juventud?–. Y perdí muchas cosas, perdí el aire gallardo y la mirada penetrante, perdí un poco de fe, y de voracidad; pero no pude desprenderme de mi melancolía²⁹.

La tristezza e la malinconia, così come vengono cantati in Guimel, permeano il carattere di Rafael Benaser, protagonista di *Las luminarias di Janucá*. In questo frammento sembra di udire la voce del giovane Benaser, introverso, dall'anima sensibile e afflitta, che «con romantico fervore» avvia il percorso di ricerca delle sue origini ebraiche, tema cardinale del romanzo.

In *Chirim leabot* la storia emerge attraverso la memoria del padre del poeta che –scrive– portava in sé il dolore e l'esperienza di una razza³⁰ e conservava nel suo cuore il ricordo dei roghi e delle spade³¹. In questo salmo, il poeta crea una contrapposizione di sensibilità –se così possiamo chiamarle– ereditate dai due rami familiari. La madre era stata colei che aveva saputo generare l'allegria, il riso, il dono della scrittura, la chiara bellezza della poesia. In uno dei passi scelti da Cansinos per la antologia talmudica intitolato *El sol y la luna*, egli chiariva che in ebraico le parole «sole» e «luna» erano femminili. E ricorda il rabbino Roberto Della Rocca che: l'uomo deve tendere a rinnovarsi ogni mese come accade nel ciclo lunare ma anche come è suggerito dal ciclo biologico della donna, posta, non a caso, nel livello più alto dell'evoluzione³². Cansinos, dunque, celebra il femminile, celebra la madre che gli ha dato la voce per poetare. Il padre, invece, viveva dominato dalla cautela e dal riserbo che contrassegnava il silenzio imposto da un passato tragico. La stessa biforcazione dei caratteri familiari che emerge nel salmo *Chirim Leabot* si manifesta in *Las luminarias de Janucá* nella drammaticità che risveglia l'immagine del ricordo dei roghi nel momento in cui viene narrata la storia dell'antenato di Rafael Benaser, con-

29 Guimel, ivi, pp. 24-25.

30 La voce «razza» compare spesso negli scritti di Cansinos Assens. Il significato primordiale e ristretto che ne dà è di: «stirpe», «famiglia», «discendenza», tralasciando altre connotazioni. Rispetto ai sefarditi e agli ebrei in generale spesso utilizza la forma *hermanos de raza*, «fratelli di razza», contrapposto a *hermanos de fe*, «fratelli di fede». Altro termine spesso usato dall'autore per marcare la sua ascendenza ebraica è quello «consanguineità».

Per maggiori riferimenti rispetto a temi inerenti la questione della razza e l'antisemitismo in Spagna, cfr. G. ÁLVAREZ CHILLIDA, *El antisemitismo en España: la imagen del judío, 1812-2002*, Marcial Pons Historia, 2002, pp. 171-300 (terza parte).

31 *El candelabro de los siete brazos*, cit., p. 327.

32 R. DELLA ROCCA, *Con lo sguardo alla luna. Percorsi di pensiero ebraico*, Firenze, Giuntina, 2015, ed. Kindle. Tratto dal capitolo: *Percorsi del tempo. Il sole e la luna, l'identico e il nuovo: Il novilunio*, posizione 486-491.

dannato in un auto da fé («haciéndose todo él una lámpara viva ante el santuario del universo»³³), sacrificio questo che diviene *leitmotiv* del romanzo e richiamo costante alla memoria delle vessazioni subite.

Al cabo de unos siglos, el terrible recuerdo quedó, al fin, olvidado en los archivos, sepultado bajo ese polvo docto; más la tristeza nacida de aquel hecho perduró, sin causa cierta ya, en la memoria y en el corazón del linaje, y también en la hostilidad de las gentes, que sin saber por qué, nunca nos consideraron enteramente como iguales. Y he ahí por qué, hermana mía, estamos tristes nosotros y desencantados, y llenos, sin embargo, de exigencias; altivos como quienes fueron torturados y despojados sin causa y desde el polvo de su miseria pueden alzarse a pedir cuentas³⁴.

L'uomo bruciato sul rogo acquisterà una dimensione collettiva, totale, divenendo l'emblema del dolore ebraico.

El candelabro de los siete brazos pone, dunque, alcune premesse del romanzo, insieme ad altri due libri pubblicati nel 1919: *España y los judíos españoles: El retorno del éxodo*, che riprende eventi e riflessioni che attingono alla campagna filosefardita e che verranno largamente ampliati ed elaborati in *Las luminarias de Janucá* dando ad essi una forma organica, narrativa e finzionale; *Las bellezas del Talmud*, dove l'esperienza traduttiva del libro sacro ebraico realizzata dall'autore arricchisce e plasma il suo stile e la sua modalità di scrittura.

1.2 LAS BELLEZAS DEL TALMUD

Antiche memorie di fuochi e roghi popolano il prologo di quest'opera, dove l'autore riflette sulle sorti del libro sacro e compie un atto di personificazione dello stesso³⁵. Persone e libri, scrive Cansinos, dai giorni delle persecuzioni medievali e per tutti i periodi successivi, condivisero un destino disastroso e bruciarono tra le fiamme degli stessi roghi. Anche in questo caso, l'autore esprime la dimensione collettiva del passato e del dolore ebraici, attraverso la stretta unione suggellata dall'identificazione del *Talmud* con il popolo israelita³⁶.

33 R. CANSINOS ASSENS, *Las luminarias de Janucá*, cit., p. 38.

34 Ivi, p. 40.

35 «(...) vive el libro sagrado en la reclusión humillante de los guetos, y se cubre también con la rueda amarilla que los israelitas llevan en sus túnicas, y tiembla como ellos del pavor de todas las horas, en el secreto de su refugio» in: R. CANSINOS ASSENS, *Bellezas del Talmud*, cit., p. 10.

36 *Ibidem*.

Il *Talmud*³⁷, come viene spesso indicato, è un'opera di carattere enciclopedico e universale dai contenuti estremamente diversi. È il libro in cui il popolo ebraico riversa la sua anima, storia, giurisprudenza; è l'espressione della sua evoluzione religiosa e dell'esperienza raggiunta nel rapporto con gli altri popoli. Per l'autore, il *Talmud* è il libro ebraico per eccellenza, l'espressione del genio di un popolo, la sua più intima viscera letteraria³⁸, un libro universale che «no obstante su absoluta médula hebreaica, ha llegado a ser un libro universal, por la amplia difusión de sus esencias cristianas»³⁹.

Con la selezione e traduzione dei passi del *Talmud*, Cansinos volle aiutare la diffusione del libro e compiere un gesto di riparazione –«Ayudar a la difusión del Talmud es realizar una obra de reparación, es dar a conocer el verdadero carácter del pueblo calumniado»⁴⁰–. Egli definisce la sua traduzione «rapsódica»⁴¹ e tale è, come del resto, il *Talmud* stesso. Sceglie temi distanti gli uni dagli altri: religiosi e terreni, rivelazioni naturali, leggende e tradizioni ebraiche, ritratti della vita degli ebrei, riflessioni sulla donna e il matrimonio, ecc..

La compilazione permette di scoprire il fascino che Cansinos provò nei confronti delle scritture talmudiche che, poi, quasi in modo fluente, come le acque dagli indefiniti contorni citate nel capitolo precedente, si riversarono nella sua scrittura, non solo in termini di contenuti ma anche in termini formali: riteniamo, infatti, che il procedere narrativo talmudico abbia inciso sulla modalità di scrittura di Cansinos, soprattutto in *Las luminarias de Janucá*.

37 Il *Talmud* include testi di varia natura: leggi, costumi, commenti biblici, storia, filosofia, parabole ecc.. L'autorità di questo libro, per gli ebrei, è superata solo dalla *Bibbia* (*Torah*). Il termine *talmud* deriva dal verbo *lamad*, che significa studiare. L'opera si compone dalla *Mishnah* (legge orale) e dalla *Ghemara*, dalla radice *gmr*, che significa completare (consiste in un insieme di commenti, interpretazioni, discussioni compiute dai dottori detti '*amorim*' - lett. 'parlanti', 'interpreti', dalla radice '*mr*', che significa parlare - sulla *Mishnah*). Del *Talmud* esistono due versioni: una palestinese e una babilonese. La prima, chiamata *Talmud Yerushalmi* («*Talmud di Gerusalemme*» o, più propriamente, palestinese essendo stato elaborato in Galilea), è frutto dell'attività delle accademie di Cesarea, Seffori e Lidda e risale alla metà del IV secolo d.C. - inizio del V. Nella successiva tradizione giudaica il suo valore e la sua diffusione sono stati molto inferiori rispetto a quelli del *Talmud babilonese* (otto volte più esteso). Il *Talmud Bavli* (babilonese) è frutto dell'attività dei dottori amarei succedutisi nelle accademie di Sura, Pumbeditha, Nehardea. La *Ghemara* (scritta in aramaico orientale) si estende per 36 trattati e mezzo della *Mishnah*; essa fu sostanzialmente completata verso la fine del V secolo d.C.; la sua definitiva sistemazione testuale si fa però risalire ai dottori detti *saboraim* (dalla radice *sbr*, emettere opinioni) che operarono nei secoli VI-VII d.C. Cfr.: A. COHEN, *Il Talmud*, Bari-Roma, Laterza, 1998; A. STEINSALTZ, *Che cos'è il Talmud*, Firenze, Giuntina, 2004; P. STEFANI, *Introduzione all'ebraismo*, Brescia, Queriniana, 1995. In italiano è in corso una traduzione completa con testo originale a fronte dei trattati talmudici a cura di R. DI SEGNI, Firenze, Giuntina. Fino ad ora sono stati pubblicati: *Talmud babilonese. Trattato Rosh haShanà*, 2016; *Trattato Berakhot* in due volumi, 2017; *Trattato Ta'anit*, 2018; *Trattato Betzà*, 2021.

38 R. CANSINOS ASSENS, *Bellezas del Talmud*, cit., pp. 9-10.

39 Ivi, p. 10.

40 Ivi, p. 16.

41 Ivi, p. 15.

Al riguardo, due concetti spiccano nel prologo a *Las bellezas del Talmud*: il primo, fa riferimento allo spazio che occupa l'accademia talmudica nella tradizione ebraica; il secondo, alla realizzazione, attraverso l'atto traduttivo del *Talmud*, di un'opera di "bellezza" intesa come il compimento di un profondo percorso di conoscenza. L'autore tratta il libro sacro ebraico in termini di umanismo laico, e individua nell'accademia talmudica lo spazio in cui si forma la dialettica ebraica, in cui lo spirito acquista flessibilità e leggerezza e una naturale disposizione al dubbio, principio –scrive– della vera scienza⁴². L'accademia ebraica, senza discostarsi dall'aspetto teologico, dà preferenza alla filosofia razionale e all'etica ed è questo ciò che interessa Cansinos e che diventerà il basso continuo delle pagine del romanzo *Las luminarias de Janucá*.

Un frammento, per quanto lungo, chiarisce l'interesse dell'autore nei confronti di questo aspetto essenziale del *Talmud*:

En realidad, aparte acaso aquellos de sus libros que son de carácter jurídico o litúrgico, el Talmud representa la liberación del espíritu israelita, el más vivo paso de su dinamismo, la victoria de la razón sobre la fe y de la academia sobre la sinagoga. En las escuelas de interpretación talmúdica en que se forja la dialéctica hebraica y se argumenta libremente bajo la dirección del maestro, como en las antiguas academias helénicas, el espíritu adquiere flexibilidad y ligereza, a la par que hábito de la duda, principio de la verdadera ciencia. La academia hebraica prevalece sobre la sinagoga, y, aunque sin perder el sentido de su estirpe teológica, da su preferencia a la filosofía racional y a la ética. La ética es la gran preocupación de maestros y alumnos en estas academias; no la antigua y estricta moral religiosa, sino la ética universal cuyos principios investigaba la divina curiosidad socrática; ya no es tanto Dios como el prójimo el contraste de la moralidad humana, y la inquietud de una moral absoluta es allí tan viva, que se presiente cómo un día el grave y tierno Spinoza, excomulgado por ella, se habrá formado, sin embargo, en su seno y conservará toda la vida los rasgos de la madre⁴³.

Il principio dialogico che caratterizza l'accademia talmudica verrà plasmato in *Las luminarias de Janucá* dove dibattito, confronto dialettico e, –come definito da Amos Oz e Fania Oz-Salzberger in tempi più recenti – «discussione con entusiasmo»⁴⁴, divengono procedimento narrativo attraverso le conversazioni, i dialoghi, gli scambi di opinioni tra i personaggi, ma soprattutto, tra allievo e maestro. Cansinos creerà infatti nel romanzo un binomio portante attraverso il

42 R. CANSINOS ASSENS, *Bellezas del Talmud*, cit., p. 14.

La vera scienza profana, una vasta teoria di verità filosofiche, sottolinea l'autore, trovano spazio tra i due grandi pilastri su cui poggia il *Talmud*, e che sono la *Halakah* e la *Haggadah*.

Per *halakah* s'intende l'insegnamento da seguire, la regola e lo statuto da cui si è guidati, la norma che determina l'esecuzione dei precetti. L'*haggadah* rappresenta il diuturno confrontarsi con un testo in cui si trova la narrazione delle proprie origini e che, perciò, deve continuare ad accompagnare la vita del popolo nel succedersi delle generazioni. In: P. STEFANI, *Lettere ebraiche della scrittura*

https://www.ftismilano.it/wpcontent/uploads/sites/2/2019/04/Lettere__ebraiche.pdf

43 *Ibidem*.

44 A. OZ Y F. OZ-SALZBERGER, *Los judíos y las palabras*, Madrid, Ediciones Siruela, 2014, p. 46.

quale esporre le proprie idee e confrontarsi con l'altro: Isaac Farsi (*alter ego* di José Farache che noi chiameremo maestro) e Rafael Benaser (*alter ego* di Cansinos, ovvero, il discepolo).

A questo proposito, padre e figlia Oz, in *Los judíos y las palabras*, insistono nel segnalare che *rabí* e *talmíd* costituiscono il supporto della letteratura postbiblica ebraica fino ai tempi moderni⁴⁵, individuando nei testi antichi ebraici due modelli fondanti del dialogo intergenerazionale: tra padre e figlio, il primo; tra maestro e discepolo, il secondo. Sarà, dunque, proprio quest'ultimo che prende forma/si raffigura nel romanzo facendo anche propria la natura "aperta" del procedere scritturale talmudico.

Le estese dimensioni del *Talmud babilonese* (le edizioni raggiungono a volte oltre le 6000 pagine) non lo rendono una definitiva codificazione universale; al contrario, la sua ampiezza deriva proprio dalla sua natura 'aperta'. Non a caso, il procedere talmudico è posto sotto l'insegna di un continuo discutere che volentieri passa, in poche battute, da un argomento a un altro apparentemente lontanissimo dal primo⁴⁶.

Crediamo che così sia il procedimento della scrittura di Cansinos Assens: "aperto", caratterizzato dal continuo interrogarsi, interrogare gli altri, il passato e la storia, lasciando sempre spazio alla discussione. Il dibattito, la prospettiva dialogica introdotta dall'autore, determinano il concatenarsi degli eventi, diventando forma e stile.

La narrazione in *Las luminarias* spesso procede attraverso l'uso di punti interrogativi diretti e indiretti a cui gli interlocutori il più delle volte rispondono con altri interrogativi. Probabilmente non è un caso che il romanzo si apra con un susseguirsi di domande («¿Qué impulso extraño llevaba a aquel joven a investigar antiguas crónicas...? ¿Acaso era el hechizo de un nombre... Acaso era el ansia de explicarse por una clave histórica...? ¿De dónde si no aquel gesto de altivez en la pobreza...?»⁴⁷) che si perpetuano nelle pagine del primo capitolo, ma anche oltre, e che dischiudono il conflitto interiore che il personaggio avrà nel lungo processo di ricerca della sua ascendenza, fino a giungere all'ultima domanda posta da Rafael Benaser, quasi a chiusura del romanzo, a uno dei personaggi principali: «Dígame usted, rabí, si Cristo viniese hoy al mundo de nuevo, ¿volvería la Sinagoga a condenarle? Usted, hijo auténtico de Israel, ¿elevaría su voz contra el Nazareno?»⁴⁸.

Abbiamo parlato di "bellezza". Portare il libro sacro ebraico a conoscenza del lettore spagnolo significò per Cansinos realizzare un'opera di bellezza:

Porque no obstante su severo carácter, el Talmud tiene el hechizo de los seductores libros orientales, ese aire de leyenda, ese estilo parabólico en el que las palabras se

45 Ivi, p. 24.

46 P. STEFANI, *Introduzione all'ebraismo*, cit., p. 115

47 R. CANSINOS ASSENS, *Las luminarias de Janucá*, cit., p. 29.

48 Ivi, p. 316.

elevan como surtidores de incienso. Tiene el hechizo de lo maravilloso, de esa bruma de sol que es la niebla de los países de Oriente⁴⁹.

Questa citazione potrebbe indurre nella tentazione di interpretare in essa la ricerca di spazi e tempi verso cui evadere così cara ai decadentisti. Allusivi sono il fascino di ciò che è meraviglioso, l'aria di leggenda, il rifugio verso terre d'Oriente, eppure, in Cansinos i significati si amplificano. La sua è un'attenta lettura della sapienza rabbinica la cui «bellezza» risiede proprio nell'immensa opera intellettuale e spirituale che ha accompagnato i figli di Israele nei lunghi esili, per consentire loro di trasmettere una tradizione di generazione in generazione e per vivere e «fare» la *Torah*. Vivere e fare la *Torah* in diaspora, nel segreto del mistero marrano, significa mantenere viva una straordinaria esperienza mai cancellata e mai conclusa⁵⁰.

Non crediamo sia accidentale l'asserzione di J. L. Borges quando scrive che «Cada literatura es una forma de concebir la realidad». Quella di *Las luminarias*, «pese a la fecha contemporánea que muestra y a los vagos paisajes madrileños que le sirven de teatro, es realidad de lejanía, de conseja talmúdica». E aggiunge, che la realtà dello spazio e del tempo nel romanzo «no es occidental, es inmóvil: tiempo de eternidad que incluye en sí el presente, el pasado y lo porvenir de la fábula, tiempo haragán y rico»⁵¹.

LE SORTI DEL TALMUD IN SPAGNA: La pubblicazione della selezione e traduzione realizzata da Rafael Cansinos Assens a distanza di quattro secoli, dopo l'ultima stampa del *Talmud* in Spagna, acquista un significato simbolico. Uriel Macías spiega nel proemio⁵² alla raccolta che non esistono dati che confermino, in epoca medievale, la presenza di traduzioni del libro sacro ebraico nelle lingue romanze della Penisola e nemmeno in latino. Gli ebrei spagnoli leggevano e studiavano il *Talmud* nelle lingue originali, ebreo e aramaico, delle copie manoscritte. Con l'invenzione della stampa, fu Salomone ibn Alcabés, che tra gli anni 1476 e 1482, pubblicò una quindicina d'incunaboli di cui la metà furono trattati talmudici. L'espulsione degli ebrei dalla Spagna, la conseguente confisca dei beni e la distruzione dei libri ebrei riguardò anche il *Talmud*, di cui si sono conservati appena pochi frammenti di manoscritti e qualche incunabolo per lo più incompleto. La pubblicazione della versione realizzata da Cansinos è per certo la prima realizzata in lingua spagnola⁵³ dopo lunghi secoli di silenzio. La sua selezione fu fatta da *Le Talmud de Jerusalem*⁵⁴ e da altri materiali in possesso dell'autore, che probabilmente aveva ottenu-

49 Ivi, p. 16.

50 O. DI GRAZIA, *Ebraismo e modernità in Las luminarias di Hanukah di R. Cansinos-Assens*, in: Università degli Studi di Trieste, "Studi interculturali". Rivista semestrale a cura di Mediterránea - Centro Studi Interculturali, n. 18, 2019, p. 108.

51 J. L. BORGES, *El tamaño de mi esperanza; El idioma de los argentinos*, cit., p. 85.

52 U. MACÍAS, *Proemio*, in: R. CANSINOS ASSENS, *Bellezas del Talmud*, cit., pp. 4-8.

53 Segnaliamo la versione bilingue ebraico-spagnola ancora in fase di completamento: *El Talmud de Babilonia*, ed. A. J. Weiss, versione spagnola diretta da Mario Calés, Buenos Aires, ed. Acervo, 1964.

54 *Le Talmud de Jerusalem*, Paris, Maisonneuve, 1871-1889. Versione francese a cura di Moïse

to da Max Nordau e Abraham Shalom Yahuda, entrambi presenti in Spagna durante la Prima guerra mondiale, e con i quali l'autore aveva coltivato una stretta amicizia.

Macías considera *Las bellezas del Talmud* un'elaborazione letteraria di Cansinos medesimo che mise il meglio della sua penna per diffondere il *Talmud* nel mondo culturale ispanico. «Más allá de su carácter pionero en lengua española, se encuentra en el valor literario –que no literal– de la traducción y, por encima de todo, en el prólogo»⁵⁵.

I. Scornik, dal canto suo, scrive che l'opera di Cansinos di tema ebraico si definisce dall'aspetto eminentemente civilizzatore che possiede. Cansinos, aggiunge, scrive per unire⁵⁶.

1.3 ESPAÑA Y LOS JUDÍOS ESPAÑOLES: EL RETORNO DEL ÉXODO

Considerato un saggio creativo da Abelardo Linares⁵⁷, definizione ripresa più tardi dai curatori dell'opera dell'autore⁵⁸, in realtà, si presenta come un libro miscelaneo che raccoglie articoli di Cansinos pubblicati in “La Correspondencia de España”, tra gli anni 1912 e 1919⁵⁹, nonché testi di diversa natura, tra i quali: eventi e riflessioni legati a persone coinvolte nella campagna filosefardita, articoli sugli ebrei spagnoli e su questioni di carattere politico-internazionale referenti agli ebrei, considerazioni e composizioni letterarie quali poesie, elegie, salmi ed epiloghi, rassegne, note bibliografiche e lettere. Da una parte, destano interesse, rispetto a quanto poc'anzi abbiamo trattato, il testo dal titolo *Lo que es el Talmud*⁶⁰ che corrisponde all'introduzione che accompagna *Las bellezas del Talmud* e che dà testimonianza delle ricerche che in quegli anni l'autore stava realizzando sul libro sacro ebraico; dall'altra, i riferimenti a personalità presenti in Spagna in quell'epoca e che ricoprirono un ruolo importante sia nella vita che nell'opera dell'autore. Ci stiamo riferendo agli articoli dedicati a Abraham Shalom Yahuda: *Un catedrático israelita en España: el Dr. Yahuda*; *La obra del doctor Yahuda: El “Hidaia” de Ibn-Pakuda* e la conferenza da questi realizzata su *Heine y Yehuda Ha-Levy*⁶¹.

Schwab in sei volumi. Nella nota dell'editore in: R. CANSINOS ASSENS, *Bellezas del Talmud*, cit., si legge che nell'edizione del 1919, nelle note bibliografiche l'autore indica le fonti da lui utilizzate, tra cui l'opera di Raphael Rabinovicz (studioso talmudico e antiquario (1835-1888) che lavorò sul *Codex Hebraicus*, manoscritto del *Talmud babilonese* scritto nel 1342 e che ebbe la fortuna di sfuggire alle mani dei censori). Nell'edizione da noi utilizzata, insieme alle fonti fornite da Cansinos, viene indicata l'equivalente notazione utilizzata oggi.

55 U. MACÍAS, *Proemio*, cit., p. 8.

56 I. SCORNIK, *Homenaje a Rafael Cansinos-Asséns*, cit., p. 21.

57 A. LINARES, *Fortuna y fracaso de Rafael Cansinos-Asséns*, cit., p. 25.

58 Fundación-Archivo Rafael Cansinos Assens, <https://cansinos.org>

59 J. ISRAEL GARZÓN, *Introducción*, in: *Los judíos en Sefarad. Narraciones de la comunidad judía madrileña*, cit., p. 21.

60 R. CANSINOS ASSENS, *España y los judíos españoles: El retorno del éxodo*, cit., pp. 179-197.

61 Ivi, rispettivamente: pp. 15-24; pp. 25-28; pp. 29-31. In: “La Correspondencia de España” erano stati

Yahuda⁶² fu uno studioso del mondo semitico, di grande erudizione, scrittore, linguista e professore sia a Berlino che a Madrid, la cui presenza in Spagna nel secondo decennio del XX secolo diede una svolta decisiva alle relazioni ispano-ebree. Il titolo dell'articolo che rimanda a «un cattedratico israelita in Spagna» fa riferimento al ciclo di conferenze che lo studioso tenne all'Accademia di Giurisprudenza della capitale e alla conseguente creazione della cattedra di Lingua e Letteratura Rabbinica all'Università Centrale della città. Yahuda vi ricoprì l'incarico di professore dal 1915 al 1921. Cansinos Assens offre un dettagliato resoconto delle azioni intraprese dal governo spagnolo –su richiesta delle Associazioni Ispano-Ebree del Marocco– per la creazione della suddetta cattedra:

La creación de esta cátedra tendrá una importancia enorme para la atracción de la juventud israelita, sobre todo, de la juventud israelita de Marruecos que hoy se educa en París o en Londres, y recibe la cultura en un idioma extranjero⁶³.

Altrettanto dettagliata è la narrazione sulle conferenze tenute dallo studioso e l'eco che esse suscitarono sulla stampa straniera. Entrambi questi eventi verranno ampiamente ripresi in *Las luminarias de Janucá* seguendo le tracce e le impressioni di quanto scritto negli articoli. Cansinos rielaborerà letterariamente la figura di Abraham Shalom Yahuda trasformandola in personaggio con l'allusivo e regale nome di dottor Salomone e descrivendolo come un *rabí* tamudico.

Altre tematiche, ugualmente significative, che ritroviamo in *España y los judíos españoles: El retorno del éxodo*, compiono quasi la funzione di canovaccio di quello che sarà il romanzo. Mi riferisco al testo che concerne Max Nordau⁶⁴, *Con ocasión de su 70 cumpleaños: El doctor Max Nordau*⁶⁵ –altra figura di spicco, rifugiato a Madrid negli anni della Prima guerra mondiale– testo in cui Cansinos ricorda la presenza dello scrittore all'inaugurazione della prima sinagoga costruita dai tempi dell'esodo, nonché la danza ungherese che Nordau ballò «ante

pubblicati: *Un acto trascendental, conferencias del Dr. Yahuda*, 22 marzo 1914; *Las conferencias de Yahuda. Heine y Yehuda Ha-Levy*, 2 maggio 1914, in: M. D. Sainz, *Rafael Cansinos Assens entre la gloria y el olvido (1912-1916)*, Universitat Pompeu Fabra, Obra Periodística, Hemeroteca Digital de Autores, 1, 2010. <https://www.upf.edu/obraperiodistica/es/anuari-2010-2/cansinosassens.html>

62 ABRAHAM SHALOM YAHUDA (1877 - 1951), nato a Gerusalemme da famiglia ebrea originaria di Baghdad, intraprese un'intensa amicizia con Cansinos che lo sostenne in modo indiscusso nelle sue attività culturali e attraverso i suoi scritti. Abraham Yahuda fu critico riguardo alle posizioni di Pulido, di ciò viene data testimonianza nella lettera che invia a Cansinos Assens nel 1924 a proposito del libro *Las luminarias de Janucá*, in: D. ALIBERTI, *Sefarad. Una comunidad imaginada (1924-2015)*, cit., p. 91, nota 190.

63 R. CANSINOS ASSENS, *España y los judíos españoles: El retorno del éxodo*, cit., p. 20.

64 Max Simón Nordau (Pest 1849 - París 1923) scrittore, medico, pubblicista e leader sionista ungherese fondò insieme a Theodor Herzl, l'Organizzazione Sionista Mondiale. Scrisse numerosi testi teatrali la cui menzione, tra l'altro, risulta nel romanzo *Las luminarias de Janucá*. Visse a Madrid fino al 1919.

65 R. CANSINOS ASSENS, *España y los judíos españoles: El retorno del éxodo*, cit., pp. 173-177.

el nuevo tabernáculo, como David un día ante el arca de cedro...»⁶⁶, altro evento che verrà ripreso anche esso in *Las luminarias de Janucá*.

Il leader sionista mantenne uno stretto rapporto di collaborazione con Cansinos Assens durante il periodo che trascorse in Spagna. Quest'ultimo tradusse alcune sue opere, anche teatrali⁶⁷, e fu suo segretario e agente letterario. È curiosa e ironica la trasformazione che Cansinos attua da Max Nordau persona al personaggio del romanzo: attraverso un gioco traduttivo Max da Nordau diviene Nordsee. Il personaggio viene presentato in tutta la sua freschezza e simpatia. I suoi libri sono energici e valorosi, dominati da un'ironia gioviale e sana che a volte confina con il sarcasmo. Il narratore scrive che nel suo modo di parlare egli scambia «donaires y burlas». Si presenta come un rabbino dei tempi talmudici nonostante i suoi «humos de libre pensador»⁶⁸. Il confronto tra il dottor Salomone e Nordsee, soprattutto nella terza parte di *Las luminarias de Janucá*, *La casa de Jehová*, diviene l'espressione del confronto dialogico menzionato in precedenza, in cui si palesano due modi distinti (e a momenti anche distanti) di quello che possiamo definire essere ebrei, oppure, due modi distinti di porsi di fronte alla questione ebraica in Spagna e in Europa nella modernità.

Infine, significativi sono gli articoli dedicati a Sam Levy⁶⁹, giornalista e scrittore di Salonico e promotore dello sviluppo della lingua *judeoespañola* in Oriente: *Sam Levy, Una apelación de Sam Levy*⁷⁰. La lingua fu, senza dubbio, il terreno su cui si confrontò il complesso rapporto tra gli spagnoli e i sefarditi oramai cittadini in altri territori. Nel dibattito intorno al *judeoespañol*⁷¹, a cui Cansinos prese parte,

66 Ivi, p. 177.

67 *Matrimonios morganáticos, El derecho de amar e ¡Papá, ábreme!, La guerra de los millones, El día de la ira I-II, Los grandes maestros del arte español*, la conferenza *El principio de nacionalidad*, che per Nordau consisteva nella comunità di idee, non di lingua né di razza. In: Cansinos Galán, R. M. (1998-2020). *Bio-bibliografía de Rafael Cansinos Assens*, <https://biografia.cansinos.org/primeras-ediciones-traducción-impresas>

68 R. CANSINOS ASSENS, *Las luminarias de Janucá*, cit., p. 258.

69 Levy, Samuel Saadi (Salonico-Parigi, 1870-1959) studiò alle scuole dell'*Alliance Israélite Universelle*, e anni dopo alla Sorbona. Fu redattore capo del giornale "La Époque" e anche autore di tre opere in *judeoespañol*, tra cui *Flama acendida* (1922), [eshueño que soñó Samuel Sa'adi Haleví] e il romanzo sociale *Martirio. Eschenas de la vida*. Fu corrispondente di Ángel Pulido, al quale scrisse sulla situazione della lingua nella sua città e sulle polemiche sorte intorno ad essa. <http://sefardiweb.com/>

Cfr., E. Romero, Elena, *La creación literaria en lengua sefardí*, Madrid, Mapfre, 1992, pp. 241, 258, 300; Á. Pulido, *Espanoles sin patria y la raza sefardí*, Madrid, E. Teodoro, 1905, pp. 115-8 e p. 293.

70 R. CANSINOS ASSENS, *España y los judíos españoles: El retorno del éxodo*, cit., rispettivamente pp. 45-53 e pp. 55-58.

71 Il termine *judeoespañol* è stato introdotto dai filologi austriaci Josef Subak, Max L. Wagner e altri per denominare la varietà parlata della lingua dei sefarditi e per distinguerla dal termine *ladino* (*latinum*) utilizzato per quella scritta. Oggi il termine *judeoespañol* viene usato per riferirsi a tutte le varietà linguistiche parlate e scritte dai sefarditi. Il termine *ladino* ha acquisito in epoca recente una particolare diffusione perché è stato adottato in Israele per riferirsi alla lingua dei sefarditi, soprattutto a quella dei sefarditi del Mediterraneo Orientale. In: I. VUČINA, «È

emersero chiare le trasformazioni avvenute a distanza di quattro secoli e le reali difficoltà di ravvicinamento e sanazione dell'antica frattura. Eppure, nella vastità e diversificazione che acquisì la lingua che gli spagnoli portarono con sé in esilio e che nel tempo divenne il *judeoespañol*, nel suo polimorfismo e variazioni diatopiche⁷² –come ci insegnano i sociolinguisti–, Cansinos individuò, sulla scia di quanto promosso da Sam Levy, un potenziale per la scrittura letteraria. Nell'articolo *El judeo-español*⁷³, Cansinos mette in evidenza quanto proponeva Levy, ovvero, la creazione di una lingua letteraria: Levy avrebbe tradotto verso il *judeoespañol* le opere dei più grandi pensatori del mondo senza cercare di riavvicinarla alla "lingua madre", lo spagnolo, bensì favorendone uno sviluppo autonomo⁷⁴.

Cansinos Assens si era inserito nel dibattito sulla lingua inaugurato da Ángel Pulido –e nel quale Levy ebbe un ruolo centrale– con una lettera pubblicata nel "Journal de Salonique" il 27 giugno del 1904⁷⁵. In essa sosteneva la posizione di Levy, tanto visionaria quanto, perché no?, attuabile, facendola propria⁷⁶. Cansinos Assens, nel contesto di opinioni spesso contrastanti, proponeva la visione del letterato, che si azzardava (*animarse=atreverse*, come scrive Scornik) a riflettere sulle potenzialità della lingua *judeoespañola* come lingua letteraria, adducendo anche, nel caso fosse necessario, l'invenzione di nuovi vocaboli.

Un ultimo breve cenno ad altri testi che possono essere considerati, anch'essi, anticipatori del romanzo, ossia il ricordo della *Visita a la primera sinagoga fundada en Madrid*⁷⁷, i versi di *La fiesta de las lámparas*⁷⁸, del *Canto de los desterrados que tornan. Con motivo de la inauguración de la sinagoga de Madrid*⁷⁹ e del poema *El converso*⁸⁰.

il giudeospagnolo la lingua di Cervantes?», in: A. C. PRENZ, a cura di, *Da Sefarad a Sarajevo. Percorsi interculturali: le multiformi identità e lo spazio dell'Altro*, cit., pp. 63-70, p. 65, e: <http://www.proyectos.cchs.csic.es/sefardiweb/node/10>

72 A. QUINTANA, «Variación diatópica en judeoespañol», Madrid, *Revista Internacional de Lingüística Iberoamericana* 8, 2006, pp. 77-97.

73 R. CANSINOS ASSENS, *España y los judíos españoles: El retorno del éxodo*, cit., pp. 41-43.

74 R. CANSINOS ASSENS, *España y los judíos españoles: El retorno del éxodo*, cit., p. 41.

75 In: Á. PULIDO, *Intereses nacionales. Españoles sin patria y la raza sefardí*, Madrid, Establecimiento tipográfico de E. Teodoro, 1905, p.118-119.

76 Nell'articolo *Sam Levy* Cansinos ricorda la lettera e la reazione di Pulido: «Recuerdo una carta mía de adhesión al campeón del «ladino», que me valió un cariñoso reproche del paternal D. Ángel Pulido en su libro *Españoles sin Patria* ¿Sigue todavía pensando lo mismo el antiguo amigo? En una conferencia que acaba de dar en Lausanne ha dicho–no hay necesidad de parodiar a los españoles de hoy ni de identificarse con ellos», in: R. CANSINOS ASSENS, *España y los judíos españoles: El retorno del éxodo*, cit., pp. 47-48.

77 R. CANSINOS ASSENS, *España y los judíos españoles: El retorno del éxodo*, cit., pp. 257-263.

78 Ivi, p. 219.

79 Ivi, pp. 283-285.

80 Ivi, pp. 285-287.

Il primo ripercorre il processo che porta alla fondazione del tempio ebraico nel 1917 partendo dall'esperienza vissuta dall'autore durante una visita e dal profondo coinvolgimento emotivo che quest'ultima provoca in lui. In queste pagine sembra di udire la voce che sarà di Rafael Benaser (protagonista di *Las luminarias*) insieme alla malinconia del poeta del *Candelabro*:

yo tomaba posesión en nombre de los que vendrían, de aquella santa reliquia de una raza con cuya sangre acaso la mía corre mezclada. Y palpaba con mis manos trémulas, las columnas floridas de rosas, como si les preguntase por la profundidad de su perenne savia y sobre las antiguas letras hebraicas me inclinaba, como si ellas tuvieran un mensaje para mí solo, un mensaje secreto e íntimo que solo yo pudiera descifrar y que solo yo pudiese oír⁸¹.

Cansinos dice qui di provare un sentimento ineffabile come se penetrasse l'intimità di un popolo e poche frasi dopo, sottolinea un concetto che riprenderà poi nel romanzo: la sinagoga evoca l'antico ghetto, recinto di dolore e di fede, «Porque la sinagoga es la creación del ghetto, tiene su misma alma recatada y doméstica»⁸². Nel romanzo, il ricordo del ghetto, -evocato anche in questo caso dopo la visita a una sinagoga-, risveglierà in Benaser millenarie emozioni e sensazioni di mistero.

I versi di *La fiesta de las lámparas* celebrano, appunto, la festa di Chanukkah⁸³ e tutte le vittorie di Israele, festa che darà in seguito il titolo al romanzo.

Nel *Canto de los desterrados que tornan* si percepisce la volontà del poeta di collocarsi nella condizione dell'esiliato che ritorna. Il canto fluisce in prima persona: «Nuevamente tornamos a ti, oh, tierra /oh Sefarad que nunca olvidamos...». Un

81 Ivi, p. 258.

82 Ivi, pp. 258-259.

83 In ebraico la parola *chanukkah* significa “inaugurazione” o “dedica”. L'avvenimento che si ricorda è la riconsacrazione del Tempio di Gerusalemme, avvenuta ad opera di Giuda Maccabeo (164 a.e.v.), dopo la profanazione compiuta da Antioco IV Epifane che vi aveva fatto costruire un altare dedicandolo a Zeus Olimpo. La durata di otto giorni della festività ebraica è spiegata dal *Talmud* attraverso una leggenda. Essa afferma che quando gli ebrei si ribellarono all'oppressione siro-ellenica e riconquistarono Gerusalemme sotto la guida dei fratelli Maccabei, cercarono subito l'olio puro per alimentare la *menorah*, trovandone però solo un'unica ampolla, sufficiente appena per un giorno; tuttavia avvenne un miracolo e quella piccola scorta d'olio bastò per otto giorni. In una lettura simbolica, i Maccabei rappresentano il piccolo nucleo rimasto attaccato alle tradizioni ebraiche in mezzo ad una società ormai corrotta che riuscì a far risplendere la luce dell'ebraismo. A questa leggenda è legato l'oggetto simbolo di questa festa: la speciale lampada a otto braccia chiamata *chanukkiah*, le cui luci vengono accese progressivamente una per sera tramite lo *sammak*, cosicché solo all'ottavo giorno ardono nella loro totalità. La festività dura otto giorni e la prima sera, chiamata Erev Chanukkah, inizia al tramonto del 24 del mese di kisleb (dicembre). Secondo il procedere del calendario ebraico, quindi, il primo giorno della festa cade il 25 di kisleb. È, assieme a Purim, la seconda delle feste stabilite per decreto rabbinico, ovvero delle feste “stabilite” dopo il dono della *Torah*. Infatti, la storia di Chanukkah non è inclusa esplicitamente nel *Tanakh*, come in ebraico viene chiamata la Bibbia, ma è narrata nel *Talmud*. In: <https://www.museoebraicobo.it/museo/festivita-ebraiche/chanukka>

lungo poema i cui versi finali insistono sull'intreccio tra gli spazi e tra chi li abita, sulla loro compenetrazione. Rispetto alla Spagna scrive «eres de nuevo nuestra», ma aggiunge:

en señal de alianza confundimos /contigo todas las tierras del Éxodo, /que traemos adheridas del camino, /en los cabellos y en las vestiduras / y formamos una sola cosa / como un ázimo puro /con ellas y contigo!⁸⁴.

La Spagna e le terre dell'esilio conformano un'unità. Sebbene l'espulsione abbia significato un taglio netto, una spaccatura chiara, un gesto determinante e difficilmente riparabile, essa non è riuscita, però, a cancellare il ricordo, il senso di appartenenza, i segni di quella lacerazione. Cansinos ricrea nella scrittura, il senso profondo della spaccatura, palpita con lo stesso ritmo di chi ha lasciato una terra ma non la sua lingua, di chi ha lasciato una parte di sé dall'altra parte del confine. Nel *Canto* scrive:

Nuevamente tornamos a ti, oh, tierra, / los que por la fuerza te abandonamos; /a ti llegamos, guiándonos por nuestros muertos, /por las antorchas que abrasaron su carne, /lámparas prodigiosas y vivas, / que nuestras noches alumbraron⁸⁵.

I versi del poema *El converso* riflettono sull'anima triste e malinconica degli ebrei convertiti al cristianesimo, tristezza che sarà quella di Benaser e di alcuni personaggi del romanzo.

La vida de los antepasados y los contemporáneos de Cansinos se combinan en el tiempo narrativo del autor que usará un pretérito bíblico y un presente perfecto en una superposición en la que se confunden el “entonces” y el “ahora” en un presente eterno⁸⁶.

Per ultimo ricordiamo *Cervantes y los israelitas españoles*, un riferimento alle celebrazioni che si tennero a Madrid nel 1916 in occasione del centenario dello scrittore spagnolo. Cansinos si adoperò perché venissero invitati i sefarditi delle varie comunità nel mondo, riuscendo in tale intento, nonostante gli ostacoli della guerra⁸⁷.

84 «(...) Los que nos alejamos de ti, /por las sendas calcinadas de Elul, /hoy tornamos por las sendas floridas, /del mes más compasivo (...) Nuevamente encendemos las luces, /en las lámparas huecas como manos; ¡porque Israel no vive en las tinieblas, /sino en la luz, en la danza y el canto!» R. CANSINOS ASSENS, *España y los judíos españoles: El retorno del éxodo*, cit., pp. 283-284.

85 R. CANSINOS ASSENS, *España y los judíos españoles: El retorno del éxodo*, cit., p. 283.

86 VICENTE, A., *Cansinos Asséns: Pasión y agotamiento en el movimiento filosemita de 1905*. in: Villegas J. (coord.), *Actas Irvine-92. Actas de XI Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, vol. 4 (*Encuentros y desencuentros de culturas: siglos XIX y XX*), Irvine, University of California, 1994, p. 149.

87 In: R. CANSINOS ASSENS, *España y los judíos españoles: El retorno del éxodo*, cit., pp. 125-144. Gli articoli su Cervantes e i sefarditi pubblicati in “La Correspondencia de España” sono: *Cervantes y los sefarditas*, 27 dicembre 1913 e 8 settembre 1915; *Cervantes y los sefarditas, el elemento israelita*, 8 gennaio 1914, *El centenario de Cervantes, invitación a los sefarditas*, 22 ottobre 1916, in: SAINZ, M. D.,

L'ampio spettro di temi trattati in questo libro, divengono testimonianza del coinvolgimento dell'autore nelle varie iniziative che accompagnarono la campagna filosefardita, ma anche l'anticipazione di un linguaggio e una poetica che ritroveremo nel romanzo.

1.4 LAS LUMINARIAS DE JANUCÁ

È l'opera che meglio illustra la passione con cui Cansinos si avvicinò alla cultura ebraica e alla sua storia millenaria facendo propria la causa dei sefarditi in Spagna. Attraverso il personaggio di Rafael Benaser –che, come già espresso, per i molti aspetti autobiografici può essere considerato *l'alter ego* di Cansinos Assens– lo scrittore narra una serie di circostanze di carattere storico, riguardanti sia il passato sia l'epoca contemporanea, per mostrare l'intreccio inestricabile che intercorre tra il destino individuale del protagonista e quello collettivo della Spagna. Attraverso la narrazione di alcune azioni (gesti o atti formali) portati a termine dai partecipanti nella campagna filosefardita, attraverso le loro cavillazioni, successi e sconfitte, il romanzo descrive i tentativi realizzati per favorire lo sviluppo delle relazioni con gli ebrei spagnoli in esilio, e racconta le circostanze che portano alla costituzione della prima comunità ebraica di Madrid.

Una cronaca fedele dei fatti, un quadro vivo degli avvenimenti e delle personalità che vi parteciparono, insieme ai riferimenti alle pubblicazioni dell'epoca e alla memoria storica dei contributi dei sefarditi alla costruzione della Spagna, saranno il nucleo centrale della narrazione. Elementi questi che verranno esaltati con trasporto romantico da parte del narratore.

Il romanzo, dunque, riveste un carattere documentale. Troviamo dettagli riferiti ai personaggi, ai loro incontri, discussioni, dibattiti, alle manifestazioni pubbliche, alle conferenze e celebrazioni. I piani (spazio-temporali o di contenuto) che caratterizzano la narrazione sono in principio tre: la campagna di riparazione, il passato redivivo e la storia personale del protagonista. Il primo si sviluppa nel presente attraverso le discussioni *in situ* e *in tempo* dei personaggi e trova la sua dimensione spazio-temporale nei luoghi di riunione, nelle case, nelle istituzioni culturali e in un luogo emblematico della vita mondano-intellettuale: il salotto letterario di Dalila. Il secondo si manifesta attraverso le narrazioni del passato sefardita in bocca ai personaggi, in cui incidono in modo simbolico alcune leggende che operano come extra-testi, come la leggenda della *Fermosa fembra* e quella del *Santo niño de la Guardia*, le quali a loro volta, sollecitano discussioni sul presente. La terza si riferisce alle vicissitudini del protagonista che, dopo aver indagato negli archivi inquisitoriali, scopre la sua ascendenza ebraica.

Rafael Cansinos Assens *entre la gloria y el olvido* (1912-1916), cit..

<https://www.upf.edu/obrapperiodistica/es/anuari-2010-2/cansinosassens.html>

Las luminarias de Janucá si costruisce, pertanto, sulla base di fatti reali, ma il suo fine eccede l'aspetto meramente documentale. L'elemento biografico/autobiografico, si pone come la narrazione di un percorso di vita da parte del protagonista. L'interscambiabilità tra vita e opera che caratterizza l'operare di Cansinos, il vissuto dell'autore, personale o pubblico, assume, dunque, importanza come materia letteraria.

Marisa Pérsico⁸⁸ segnala come Rafael Cansinos Assens faccia appello a operazioni *autofictivas* in molti dei suoi romanzi, dove stabilisce delle corrispondenze tra la figura dell'autore, del narratore e del personaggio principale. In questo senso, indica come la narrativa di avanguardia (di cui Cansinos fu fecondo partecipe) faccia un'appropriazione particolare della teoria della *mise en abyme* formulata da Lucien Dällenbach. Ad esempio, in riferimento al procedimento di costruzione meta-letteraria del romanzo *El movimiento V.P.* che rimanda a una realtà extratestuale, ossia agli anni della partecipazione ultraista di Cansinos, Pérsico considera che:

Específicamente, haciendo uso del recurso de la abismación metatextual, *El movimiento V.P.*, se trata de una novela autofictiva o autoficcional pues en este caso existe una correspondencia entre la figura del autor, el narrador (en este caso, con focalización interna) y el personaje principal según la definición acuñada por Doubrovsky (1977)⁸⁹.

Analogamente, Cansinos sfrutta le stesse risorse nel procedimento di *Las luminarias de Janucá*, dove lo sfondo su cui si costruisce il romanzo è, invece, la campagna filosefardita degli inizi del XX secolo. In questo caso specifico, l'autore sceglie di narrare dall'intimità del suo personaggio –il racconto di una passione vissuta con profonda lacerazione– la ricerca di un'appartenenza (la sua appartenenza al popolo ebraico) la quale, specularmente riflette la ricerca da parte della Spagna della sua componente ebraica.

Una pagina di *Las luminarias de Janucá* sintetizza in modo chiaro il pensiero di fondo su cui l'autore costruisce, in questi anni così fecondi, la propria opera. I due personaggi centrali del romanzo, Isaac Farsi e Rafael Benaser, esprimono come in una salmodia antifonale il proprio dolore. Un dolore condiviso: quello di chi ha dovuto lasciare la Spagna ma anche di chi ci è rimasto. Farsi dirà che i discendenti degli espulsi nacquero in culle tristi come sepolcri, segnati con gli stigmi della malinconia. Benaser, invece, salmodierà il dolore dei conversi, obbligati a nascondere il proprio credo senza poter accendere i lumi di Chanukkah che, al contrario, gli esiliati potevano far brillare. A voler sottolineare quanto già espresso nel *Canto de los desterrados que tornan* e nel poema *El converso*.

88 M. MARTÍNEZ PÉRSICO, *Imago verba. Retórica ultraista y autoficción en Cansinos Assens*, cit., pp. 168-169.

89 *Ibidem*.

2. Supporto storico alla narrazione

La partecipazione di Rafael Cansinos Assens nella campagna di riparazione filosefardita d'inizi secolo è un dato consolidato. Egli fu uno dei membri che affiancò, sia attraverso i suoi scritti sia mediante un'intensa collaborazione, l'attività del medico e senatore liberale Ángel Pulido Fernández (1852-1932), principale promotore della campagna. Attraverso i personaggi, la memoria, la storia della Spagna e l'autobiografia, Cansinos nel suo romanzo ripercorre

le tappe di una vita, gli snodi, gli incontri, le tracce, i sentieri attraversati alla ricerca delle proprie radici per ripensare la propria identità ebraica, contribuendo a ridisegnarne la modernità intellettuale, nel XX secolo.

[...] Una testimonianza, fatta di memoria e profonda conoscenza dei temi cruciali che sono alla base, fra l'altro, di quel difficile rapporto tra ebraismo e modernità, tra ebraismo e cultura europea che ne segna la complessa trama¹.

Sebbene l'autore si soffermi sugli eventi che caratterizzarono la suddetta campagna, molte altre vicende storiche inerenti alla questione ebraica che segnarono il XIX secolo, pulsano nelle pagine del romanzo fungendo da supporto alla narrazione.

¹ O. DI GRAZIA, *Ebraismo e modernità in Las luminarias di Hanukah di R. Cansinos-Assens*, in: Università degli Studi di Trieste, "Studi interculturali". Rivista semestrale a cura di Mediterranea - Centro Studi Interculturali, n. 18, 2019, p. 90.

Facciamo una premessa con le parole dello stesso Cansinos attraverso due citazioni che sono segno –ancora una volta– di quell’interscambiabilità tra vita e finzione letteraria che così tanto caratterizza l’opera dell’autore: la prima, compare nella raccolta di saggi *Los judíos en la literatura española*: «Con el Edicto de Expulsión de 1490, desaparecen los judíos de España»²; la seconda, invece, la troviamo in bocca a uno dei personaggi del romanzo: «Después del edicto de Expulsión, olvidose España de los judíos como si hubiese aniquilado en las hogueras hasta el último germen de la stirpe...»³. Un dato storico di somma importanza a partire dal quale si costruisce la storia recente del sefardismo in Spagna. Il paese non solo non aveva ebrei nel suo seno ma si era, addirittura, dimenticato di quelli che aveva espulso nel 1492, sottolinea J. Pérez⁴. Dopo l’espulsione e fino al 1860 non giunsero in Spagna notizie sulle comunità sefardite che vivevano in altri territori. Se sussistette qualche debole traccia dell’ebraismo spagnolo –continua lo storico–, esso si esprime sempre in modo sotterraneo e fu sempre minacciato dall’apparato inquisitoriale e dal sospetto di un’opinione pubblica che vide negli ebrei, nei giudaizzanti e anche nei sinceri convertiti dei nemici naturali del cattolicesimo e dell’idiosincrasia spagnola, così come veniva intesa da alcuni responsabili ecclesiastici e intellettuali, in un atteggiamento che rasentava il razzismo.

Lo sbarco in Marocco nel 1859 e l’ingresso a Tétouan l’anno dopo⁵, sono i due eventi connessi che risvegliarono gli spagnoli dal loro torpore. Essi entrarono in contatto con la nuova realtà dei sefarditi del nord Africa scoprendo, di fatto, l’esistenza di persone che si sentivano legate alla Spagna dal loro passato e che parlavano la stessa lingua in una versione di poco più arcaica. D’altro canto, l’attività diplomatica di alcuni ambasciatori nell’Oriente del Mediterraneo rendeva conto della presenza dei sefarditi nei territori dell’Impero Ottomano. Adolfo de Mentaberry, diplomatico ad Istanbul, fu il primo che fece riferimento all’amore incondizionato e alla nostalgia che gli ebrei sefarditi sentivano nei confronti del paese iberico e della sua lingua⁶. Fu il conte Rascón, ambasciatore spagnolo sempre a Istanbul, che qualche anno dopo propose un’autentica politica di avvicinamento culturale tra i sefarditi e gli spagnoli⁷, seppur non del tutto disinteressata. Accompagnava, infatti, la sua

2 R. CANSINOS ASSENS, *Los judíos en la literatura española*, cit., p. 31.

3 R. CANSINOS ASSENS, *Las luminarias de Janucá*, cit. p. 113.

4 J. PÉREZ, *Los judíos en España*, Madrid, Marcial Pons Historia, 2005, p. 295 e p. 117.

5 Due opere narrano tale evento: P. A. de Alarcón, *Diario de un testigo de la guerra de África* (1859). B. Pérez Galdós, *Episodios Nacionales*. Aita Tettauén (1905).

6 D. ALIBERTI, *Sefarad. Una comunidad imaginada* (1924-2015), cit., p. 38.

7 J. PÉREZ, *Los judíos en España*, cit., p. 299.

proposta con considerazioni di carattere commerciale che avrebbero favorito gli interessi della Spagna⁸.

Gli atti compiuti da Rascón ebbero grande trascendenza: «sirvieron para que España se enterara de que, en el Imperio Otomano, vivían centenares de miles de sefardíes que habían conservado la lengua y las tradiciones orales de sus antepasados»⁹.

D'altro canto, in Spagna, grande eco aveva avuto il confronto tra Emilio Castelar¹⁰ e il deputato carlista Vicente Manterola¹¹, in un momento in cui, con la rivoluzione del 1868 e con le Cortes del 1869, la questione ebraica stava acquisendo importanza all'interno del revisionismo storico spagnolo¹². La corrente legata a Castelar metteva in discussione temi di grande portata quali la libertà di culto¹³, la separazione dei poteri tra Chiesa e Stato, la condanna dell'Inquisizione, nonché la critica all'espulsione degli ebrei dalla Spagna¹⁴. Viceversa, Manterola e gli integralisti cattolici giustificavano l'Inquisizione, l'espulsione degli ebrei e mantenevano la posizione contraria all'ingresso degli stessi nel paese¹⁵.

Il dibattito fu tra due correnti di pensiero distinte che portarono anche alla consolidazione di due tendenze che segnarono la politica spagnola della fine del XIX secolo.

8 D. ALIBERTI, *Sefarad. Una comunidad imaginada (1924-2015)*, cit., p. 42.

9 J. PÉREZ, *Los judíos en España*, cit., p. 300.

10 Lo scrittore e politico Emilio Castelar fu rappresentante del repubblicanesimo liberale spagnolo, figura di spicco nel sessennio democratico e presidente della Prima Repubblica negli anni 1873-1874. Autore del libro *Recuerdos de Italia* (1877), più volte citato da Cansinos Assens nel romanzo e nelle raccolte di saggi, si presentava come difensore della causa ebraica e affermava il carattere spagnolo dei sefarditi.

11 Vicente Manterola fu sacerdote, scrittore e rappresentante dell'integralismo cattolico.

12 I. GONZÁLEZ GARCÍA, *España y el problema judío en la Europa del siglo XIX*, in: "Cuadernos de Historia Moderna y Contemporánea", VII, Madrid, Ed. Univ. Complutense, 1986, p. 127.

13 La questione riguardante la tolleranza religiosa era stata posta, per la prima volta, da parte dei liberali, nei dibattiti che portarono alla Costituzione del 1812. Più tardi, nel 1854, il rabbino Ludwig Philippson di Magdeburgo aveva fatto una richiesta esplicita ai deputati spagnoli di abrogazione dell'Editto di espulsione. La richiesta, formulata a nome della comunità germanica e delle varie comunità ebraiche del mondo, venne accolta dai liberali spagnoli ed ebbe seguito dopo la rivoluzione, La Gloriosa, del settembre 1868, quando venne destituita dal trono Isabella II, aprendo così un periodo democratico. D. ALIBERTI, *Sefarad. Una comunidad imaginada (1924-2015)*, cit., pp. 36-38.

14 La rivoluzione liberale d'inizi secolo aveva messo già in discussione istituzioni quali l'Inquisizione e lo statuto di *limpieza de sangre* riuscendo ad abolire la prima, nel 1813, nel 1820 –dopo che Fernando VII l'aveva ristabilita (1814)– e definitivamente nel 1834, la seconda, con la legge del 16 maggio del 1865: «(...) se dieron los primeros pasos para poner fin al estatuto de limpieza de sangre por parte de los pioneros de la tolerancia religiosa en España, José Marchena y José Blanco White, cuyos primeros resultados se vieron con la Constitución de 1837, cuyo artículo 5 declaraba 'todos los españoles son admisibles a empleos y cargos públicos, según su mérito y capacidad', ivi, pp. 36-37.

15 I. GONZÁLEZ GARCÍA, *España y el problema judío en la Europa del siglo XIX*, cit., p. 128.

La evolución de la política española, sometida a continuos vaivenes, no afecta a la cuestión judía en tanto que tal, puesto que no existía una comunidad judía con entidad suficiente, sino a la ideología que servía de soporte para la interpretación de la cuestión judía¹⁶.

Castelar pronunciò il suo *Discurso sobre la libertad religiosa y la separación entre la Iglesia y el Estado* il 12 aprile del 1869 in occasione del dibattito sull'articolo 21 della Costituzione del 1869, che doveva introdurre la libertà di coscienza. Concludeva il suo discorso con le seguenti parole:

Grande es la religión del poder, pero es más grande la religión del amor; grande es la religión de la justicia implacable, pero es más grande la religión del perdón misericordioso; y yo, en nombre del Evangelio, vengo aquí, a pedirlos que escribáis en vuestro Código fundamental la libertad religiosa, es decir, libertad, fraternidad, igualdad entre todos los hombres¹⁷.

Cansinos Assens ricorda nei suoi scritti Emilio Castelar sia per la ricchezza del suo stile sia per le idee democratiche e l'impegno in azioni che favorivano il ritorno dei sefarditi dall'Esodo. In *Cuentos judíos contemporáneos*, scrisse che Castelar rappresentava nel XIX secolo ciò che Góngora era stato per il XVII: un rappresentante dello stile asiatico «florido y grandioso»¹⁸. Questo aspetto si percepisce, appunto, nel celebre discorso-risposta a Manterola, così come nelle impressioni narrate da Castelar durante la visita alla Sinagoga di Livorno.

La polemica tra le due Spagne, quindi, si delinea nella seconda metà del XIX secolo.

Para los tradicionalistas si España quería mantenerse fiel a su misión histórica debía identificarse con el catolicismo; para los otros, al contrario, el país debía adoptar valores del mundo moderno. El debate en torno a los judíos se introdujo a partir de estas representaciones de la nación. La primera, católica, era favorable al repliegue y al rechazo de elementos alogenos. La segunda, republicana y anticlerical, preconizaba la laicización del Estado y la apertura de las fronteras¹⁹.

Isidro González García distingue tre correnti nell'opinione pubblica spagnola di quegli anni: la prima, quella che inizia un processo di revisione del passato ebreo e critica l'antisemitismo europeo, ed Emilio Castelar ne è il maggiore rappresentante; la seconda, quella costituita dagli intellettuali che difendono

¹⁶ Ivi, p. 127.

¹⁷ Cervantes virtual, http://www.cervantesvirtual.com/portales/historia/obra-visor/discurso-sobre-la-libertad-religiosa-o/html/feedc9co-82b1-11df-acc7-002185ce6064__1.html#I__1__

¹⁸ R. CANSINOS ASSENS, Studio preliminare, in: HERZL, T., ZANGWILL, I., ASCH, S., PERETZ, I. L., KOBRIN, L., *Cuentos judíos contemporáneos*, cit., p. 18.

¹⁹ D. ROZENBERG, *La España contemporánea y la cuestión judía. Retejiendo los hilos de la memoria y de la historia*, Casa Sefarad-Israel Marcial Pons Historia, 2010, pp. 71-72.

aspetti parziali della questione ebraica, condannano l'antisemitismo europeo, sono coscienti del contributo degli ebrei alla cultura spagnola, sebbene giustifichino l'espulsione degli stessi e l'Inquisizione come circostanza storica del momento, tra di loro, J. Valera, M. M. Pelayo, Cánovas y E. Pardo Bazán; l'ultima, quella costituita dai gruppi radicali legati a settori integristi cattolici e alle correnti assolutiste²⁰.

In questo contesto si colloca la figura del senatore Ángel Pulido legato a Emilio Castelar e agli ambienti liberali. In due momenti distinti, nel 1880 e nel 1903, il senatore realizza dei viaggi attraverso il Danubio entrando in diretto contatto con personalità sefardite delle regioni visitate e toccando con mano una nuova realtà legata alla storia della Spagna.

2.2 ÁNGEL PULIDO FERNÁNDEZ E LA CAMPAGNA DI RIPARAZIONE

Cansinos Assens, nell'edizione argentina del 1961, scrive che *Las luminarias de Janucá* «es un monumento que consagra un momento culminante y feliz en la historia de las relaciones, no siempre fraternales, entre españoles y sefardíes (...)»²¹. Allude precisamente agli anni che vanno dal primo Novecento fino alla fine della Prima guerra mondiale quando inizia e si sviluppa la cosiddetta campagna di riparazione filosefardita promossa da Ángel Pulido, il quale rivendicava l'eredità ebraica della Spagna e tendeva a ristabilire i rapporti tra il paese iberico e gli ebrei spagnoli espulsi dalla penisola nel lontano 1492.

Due libri testimoniano l'operato di Pulido: *Los israelitas españoles y el idioma castellano* e *Intereses nacionales. Españoles sin patria y la raza sefardí*²²; si tratta di opere che raccolgono materiale prezioso sugli ebrei sefarditi dei Balcani, del vicino Oriente e del Marocco. Entrambi i testi hanno lo stesso orientamento e sviluppano gli stessi motivi fondamentali. Il primo libro, raccoglie una serie di articoli precedentemente pubblicati dal senatore nei quali tratta le origini e lo sviluppo della campagna a favore dell'avvicinamento tra la Spagna e i sefarditi. In esso vengono illustrati i primi contatti che Pulido stabilì con alcuni illustri sefarditi dopo il suo viaggio lungo il Danubio, da Vienna a Budapest, le azioni realizzate in senato, il discorso tenuto il 13 novembre del 1903 in cui pone la questione sefardita, le lettere dei suoi corrispondenti sefarditi, alcuni atti diplomatici, la situazione demografica e culturale degli ebrei di Oriente. Il secondo libro, invece, si divide in tre parti: nella prima, Pulido esamina il popolo sefardita in generale e lo stato in cui versa la lingua da essi parlata; nella se-

20 I. GONZÁLEZ GARCÍA, *España y el problema judío en la Europa del siglo XIX*, cit., pp. 136-137.

21 R. CANSINOS ASSENS, Madrid, 6 de julio de 1961. Reproducido en la edición de *Luminarias de Janucá*, 2011: 26.

22 Á. PULIDO, *Los israelitas españoles y el idioma castellano*, Madrid, Sucesores de Rivadeneyra, 1904; *Intereses nacionales. Españoles sin patria y la raza sefardí*, cit..

conda, realizza uno studio regionale dei *sefardim* nel mondo; nella terza, infine, riflette sui rapporti futuri tra spagnoli e sefarditi. Un libro in cui s'intrecciano informazioni di vario tipo, comprese numerose lettere dei corrispondenti di Pulido, ma anche di importanti figure del mondo letterario spagnolo, quali lo stesso Cansinos Assens e Miguel de Unamuno, nonché fotografie di sefarditi e spagnoli dell'epoca.

Per mezzo di una serie di atti che «no pasaron de gestos simbólicos»²³ si sviluppa, pertanto, il processo di riparazione. Il primo interessamento fu nei confronti della lingua spagnola che, pur erosa dal tempo, continuava a persistere in altri luoghi dopo quattro secoli. Ad esso si accompagnava la volontà di fondare scuole e istituzioni per l'insegnamento dello spagnolo nei territori in cui vivevano le comunità sefardite. Pulido, nel libro *Los israelitas españoles y el idioma castellano*, spiegava che le comunità che risiedevano nei Balcani parlavano ancora lo spagnolo, sebbene uno spagnolo svilito –una «jerga»– che aveva bisogno di essere revitalizzata. Contestualmente, dalle opinioni che aveva ricevuto dagli stessi parlanti, esprimeva il pericolo della scomparsa dell'idioma. Dalle pagine scritte si evincono gli ulteriori interessi che spinsero il senatore ad avviare la campagna: da una parte, i vantaggi economici che la Spagna avrebbe potuto avere dal ristabilimento dei rapporti con i sefarditi i quali, scrive, occupavano posti chiave nella politica e nell'economia dei vari paesi in cui risiedevano; dall'altra, la dimostrazione che la Spagna era un paese tollerante in cui non c'erano più tracce di antisemitismo, dando il via con quest'ultima affermazione, a uno dei temi ampiamente trattati da Cansinos Assens in vari momenti del romanzo *Las luminarias di Janucá*.

Per Pulido, l'antisemitismo popolare spagnolo era orientato contro l'immagine di un ebreo *casi legendario*. Considerava che la grande maggioranza rifiutava il fanatismo dei tempi passati; di fatto, secondo lui, gli ebrei che risiedevano allora in Spagna non avevano problemi di sorta nel paese²⁴. Joseph Pérez evidenzia che Pulido si sbagliava: la Spagna occupava un posto a sé stante nell'Europa moderna, quello di una nazione in cui non esistevano ufficialmente gli ebrei, ma che nella teoria continuava a nutrire sospetti verso l'ebraismo²⁵. Eppure, in Spagna, l'antisemitismo moderno, di tipo razzista, non aveva mai avuto seguito. Questa peculiarità del paese iberico ha una spiegazione: in Spagna, dal 1492, gli ebrei erano scomparsi –così come ce lo ricordava Cansinos Assens– pertanto non era facile che prosperasse l'antisemitismo; al massimo, ciò che si manteneva era l'*antijudaísmo* tradizionale rinnovato. Esistono, pertanto, delle differenze che devono essere stabilite tra i concetti di antigiusudaismo, razzismo e antisemitismo:

23 I. GONZÁLEZ GARCÍA, *La cuestión judía y la crisis del 98*, in: U. Macías, Y. M. Koch, R. Izquierdo Benito (coord.), *Los judíos en la España contemporánea: historia y visiones, 1898-1998*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2000, p. 43.

24 J. PÉREZ, *Los judíos en España*, cit., p. 301.

25 Ivi, p. 285.

Antes, lo que había no era racismo ni antisemitismo, sino antijudaísmo de signo religioso, conforme al cual los judíos forma[ban] un pueblo maldito por haber dado muerte a Cristo –es la tesis del pueblo deicida– y por negarse a admitir que Cristo era el Mesías y que, por lo tanto, la ley de Moisés había caducado: el cristianismo era la continuación y la superación del judaísmo bíblico²⁶.

Possiamo, dunque, affermare che nel XIX secolo, non c'erano né ebrei né cripto-ebrei in Spagna, c'era, tuttavia –come suggerisce Pérez– l'antigiudaismo legato al complotto massonico²⁷. Su questo sfondo storico Ángel Pulido definisce gli obiettivi della sua campagna:

'reconquistar al pueblo judeo-español' (...) mostrar al mundo que España no es ya la nación intolerante y fanática que se cree, (...) estrechar los vínculos comerciales y culturales con los sefardíes, pero sin propiciar un retorno masivo a España, lo que le parecía 'un desatino'²⁸.

Vale la pena ricordare che l'opera e il pensiero di Pulido si inseriscono all'interno del movimento intellettuale e politico *regeneracionista*, sebbene, come segnala E. Touboul Tardieu, il senatore fosse *régénérationniste sui generis*.

Si la légende veut que ce soient des rencontres fortuites qui aient amené Pulido à s'intéresser à la question sépharade, on ne peut toutefois s'empêcher de s'interroger sur les motivations de cet homme que rien ne prédestinait à un combat que l'on pourrait qualifier d'avant-garde, dans une Espagne encore profondément catholique et dont l'imaginaire était marqué par une représentation plutôt négative des Juifs²⁹.

Di fatto, l'immagine che Pulido costruisce, agli inizi del XX secolo, del sefardita è quella di uno spagnolo "vero", amante e nostalgico della sua "vera" patria, conservatore geloso della sua lingua e della sua cultura spagnola.

Alcuni risultati della campagna ebbero risonanza ma di fatto non ci furono delle conseguenze immediate³⁰. Alcuni di questi furono: l'autorizzazione ad aprire le sinagoghe in Spagna (1909), la costituzione dell'Alleanza Hispano-Ebreja a Madrid (1910), lo sviluppo dell'interesse accademico per gli studi ebraici, la visita di Abraham Shalom Yahuda, le sue conferenze e l'inaugurazione della cattedra di Lingua e Letteratura Rabbinica all'Università Centrale di Madrid, la fondazione

26 Ivi, p. 293.

27 Ivi, p. 286.

28 Ivi, p. 301.

29 E. TOUBOUL TARDIEU, *Ángel Pulido Fernández, un régénérationniste sui generis*, in: *Violence à Barcelone 1896-1909. Violencia en Barcelona*, Bulletin d'Histoire Contemporaine de l'Espagne, 47, Université d'Aix-Marseille – CNRS - UMR TELEMME – Maison Méditerranéenne de Sciences de l'Homme, 2012, p. 224.

30 J. PÉREZ, *Los judíos en España*, cit., p. 301.

della Casa universale dei sefarditi (1920). Tutti questi eventi vengono passo a passo riproposti nel romanzo.

Tuttavia, uno dei maggiori risultati della campagna fu la ricerca di carattere filologico³¹. Molti studiosi raccolsero documentazione di carattere linguistico nonché canzoni e *romances* tradizionali in *judeoespañol*. In questo senso, «aunque los filólogos habían descubierto a los sefardíes ya a finales del siglo XIX, la campaña de Pulido tuvo sin duda una importancia trascendental para acrecentar el interés por la lengua y la literatura judeoespañola entre los estudiosos españoles»³². Il lavoro di ricerca svolto da Menéndez Pidal e dagli informanti, tra cui Manuel Manrique de Lara, pittore e compositore, fu significativo.

Pulido ebbe l'appoggio di alcuni intellettuali, tra cui, Benito Pérez Galdós, Miguel de Unamuno, Echegaray, Pardo Bazán, Juan Valera, lo stesso Rafael Cansinos Assens, Menéndez Pidal, Carmen de Burgos – Colombine, quest'ultima personaggio nel romanzo con il nome di Dalila.

Il sottotitolo del romanzo *Las luminarias de Janucá, Un episodio de la historia de Israel en España*, è un'ulteriore conferma della volontà da parte dell'autore di lasciare un documento storico. Cansinos, con questo libro, diviene

un testigo de un capítulo del liberalismo español preocupado por invalidar los agobiantes límites del integrismo católico que definía y defendía la identidad nacional de España de cara a lo exterior, lo extranjerizante, la extranjería³³.

Nella nota dell'edizione argentina del 1961, l'autore insiste sull'importanza che assunse la Spagna liberale nell'aprire le sue porte «a las masas israelitas fugitivas de la guerra feroz». Una Spagna in cui fu possibile costruire una «vida auténticamente judía, fundar un oratorio en el corazón de Madrid y encender en él las simbólicas luminarias que dan el título al libro».

Sia il romanzo che la campagna vera e propria sono stati giudicati in modi diversi. Alla componente politica, nelle sue diverse declinazioni, alcuni studiosi hanno attribuito un carattere marcatamente utopico. In questo senso, Díaz-Mas parla di intenti romantici da parte sia degli spagnoli che dei sefarditi: «apasionadas declaraciones de amor, (..) exaltadas proclamas patrióticas y (...) fantásticos proyectos de hermanamiento cultural y político»³⁴, ma che di fatto non possedevano basi solide per una reale proiezione futura.

Queste stesse caratteristiche compaiono nel romanzo, in cui, data la condizione di opera di finzione, ogni apparente ostentazione diviene spunto di riflessione, in termini letterari, su un momento sicuramente fecondo – e perché no? di esaltazione – della storia spagnola.

31 P. DÍAZ MAS, *Los sefardíes: historia, lengua y cultura*, Riopiedras Ediciones, Zaragoza 2006, p. 229.

32 Ivi, p. 230.

33 A. VICENTE, *Cansinos Asséns: Pasión y agotamiento en el movimiento filosemita de 1905*, cit., p. 91.

34 P. DÍAZ MAS, *Los sefardíes: historia, lengua y cultura*, cit., p. 229.

È stato già segnalato nel capitolo *Antecedenti e/o contemporanei* il sostegno che Cansinos diede alle posizioni sostenute da Sam Levy attraverso la lettera pubblicata nel 1904 nel “Journal de Salonique” nella quale individuava le potenzialità letterarie della lingua *judeoespañola*. Quest’ultima fu dunque uno dei perni, se non il perno, intorno a cui si avviò il dibattito in seno alla campagna filosefardita. Non fu nemmeno un caso che Ángel Pulido intitolasse la sua prima raccolta di articoli *Los israelitas españoles y el idioma castellano* e che poi aprisse il secondo libro, dedicando –nella prima parte sulle riflessioni generali intorno al popolo sefardita– lunghe pagine proprio alla questione linguistica³⁵. Una lingua³⁶ che versava in uno stato disuguale, a seconda dello spazio geografico in cui si parlava, ma anche una lingua che presentava diversi gradi di alterazione o «degenerazione» –gli aggettivi usati per definirla rimandavano a una lingua *bastardeada*, *corrompida*; la si nominava come una *jeringoza*, una *jerga* o un *jargón*. Una lingua dunque che sembrava essersi affossata, senza possibilità di futuro.

Ma quello che, nondimeno, balzava agli occhi era il vincolo con il passato che essa rappresentava, l’unica eredità dei padri, la nostalgia della patria perduta, la bellezza dell’idioma, dei suoi *romances*, delle sue *canticas* e *consejas*: «Una herencia magnífica que conservamos como se conserva solamente una religión en un pue-

35 I sefarditi vengono distinti in due gruppi principali a seconda di dove si stabiliscono dopo l’esodo dalla Spagna: da una parte, i sefarditi occidentali che prendono dimora nei territori dell’Europa nord-occidentale –nei Paesi Bassi, in Francia, Germania e Inghilterra– e che progressivamente s’integrano al modo di vita dei paesi di residenza abbandonando la propria lingua e assumendone quella nuova; dall’altra, i sefarditi che s’insediano nel Nord Africa e nell’Impero Ottomano condividendo le leggi della società musulmana. Questi ultimi vivono all’interno del sistema delle *millet* in cui ogni minoranza mantiene la propria organizzazione e le proprie istituzioni, comprese le istituzioni religiose ed educative, nonché l’uso della propria lingua. Le varietà principali del *judeoespañol* sono due: il *judeoespañol* d’Oriente con cui ci si riferisce alle aree geografiche dell’Impero Ottomano (Turchia, Balcani, Medio Oriente e alcune isole del Mediterraneo, come Rodi); il *judeoespañol* delle comunità sefardite del Nord Africa (*judeoespañol* del Marocco) chiamato *haketiá* o *hakitiá* che ha molte influenze dall’arabo.

36 All’interno del *judeoespañol* d’Oriente si distinguono diverse varietà a seconda delle aree geografiche in cui viene parlato. L’abbondanza di termini utilizzati per riferirsi alla lingua dei sefarditi –*espanyol/shpanyol*, *djudio/djidio*, *djudezmo/judezmo*, *ladino*, *judeoespañol*, *español*, *sefardí* ne sono alcuni– rende l’idea della complessità che rappresenta affrontare lo studio della stessa. Sebbene alcuni studiosi abbiano considerato il *judeoespañol* una lingua arcaica, fossilizzata nel tempo, soprattutto per quel che concerne alcuni aspetti conservati del castigliano medievale, in termini di fonetica, morfosintassi e di lessico, si tratta, di fatto di una lingua viva che nel corso dei secoli non ha mai smesso di evolversi, una lingua nuova con influenze anche esterne e completamente indipendente dallo spagnolo peninsulare. Cfr. D. ALIBERTI, *Lingua viva o «museo vivente»? Le principali innovazioni lessicali, morfologiche e fonologiche del giudeo-spagnolo*, in: Università degli Studi di Trieste, “Studi Interculturali”, 2019, pp. 201-217; A. QUINTANA, *Geografía lingüística del judeoespañol: Estudio sincrónico y diacrónico*, Bern, Peter Lang, 2006; P. DÍAZ MAS, *Los sefardíes: historia, lengua y cultura*, Riopiedras Ediciones, Zaragoza 2006; J. PÉREZ, *Los judíos en España*, cit.; e *sefardiweb*:

<http://www.proyectos.cchs.csic.es/sefardiweb/node/10>

blo» scriveva Fina Haïm, da Berlino, a Pulido³⁷. Anche Enrique Bejarano³⁸ esprimeva con lacrimosa emozione l'amore che nutriva per la Spagna e per tutto ciò che era spagnolo. Amore che testimonia quella «memoria della sofferenza» di cui parlava Esther Benbassa e che si alimentava di un ricordo lieto in terra spagnola.

In *Los israelitas españoles y el idioma castellano*, Pulido include una poesia di Bejarano dedicata, appunto, a *La lengua española* che risveglia tristi ricordi, ma anche profondi sentimenti di consolazione e appartenenza:

A ti, lengua santa, /á ti te adoro, /más que á toda plata, /más que á todo oro. /Tú sos la más linda/de todo lenguaje; /á ti dan las ciencias /todo el ventaje. /Con ti nos hablamos /al Dios de la altura, / patrón del Universo / y de la Natura. /Si mi pueblo santo /él fué captivado, /con ti, mi querida, /él fué consolado³⁹.

Analogamente, Miguel de Unamuno, in una lettera sul *judeoespañol* indirizzata sempre a Pulido, afferma il valore da attribuire al *habla española* –egli non la chiama *jerga*– valore che in alcuni aspetti coincide, come vedremo, con quanto scrive Cansinos nella lettera del 1904⁴⁰:

Mientras los judíos de Oriente conserven el habla española, y en habla española –ó habla español, como ellos, con anticuado giro dicen–recen á su Dios, al Dios de Abraham y de Jacob, mientras viertan en español sus sentires y sus añoranzas, será su patria esta España, que tan injusta y cruel fué con ellos⁴¹.

Unamuno, inoltre, distingue nell'*habla* quella cristallizzazione del *judeoespañol* individuata da alcuni studiosi, che per lo scrittore (e anche per Cansinos), altro non è se non fonte di ricchezza, riflesso di quello che fu il vecchio *romance* prima delle trasformazioni subite nel XVI secolo⁴².

Ma è Sam Levy la figura centrale intorno a cui si dibatte il futuro della *jerga ladina*. La sua posizione –che Pulido colloca tra gli *autonomistas*⁴³– fu quella di in-

37 Á. PULIDO FERNÁNDEZ, *Intereses Nacionales. Españoles sin patria y la raza refardí*, cit., p. 49.

38 Enrique Bejarano (1846-1931) rabbino, direttore di una scuola ebraico-spagnola, pubblicista e poliglotta di Bucarest, corrispondente della Real Academia Española che Pulido incontra sul battello che portava entrambi attraverso le acque del Danubio. Su Bejarano oltre ai due libri citati di Á. Pulido, cfr. DIAZ-MAS, P., SÁNCHEZ PÉREZ, M. (eds.), *Los sefardíes ante los retos del mundo contemporáneo: identidad y mentalidades*, Madrid, CSIC, 2010, pp. 24-26, e in questo libro l'articolo di M.C. Varol-Bornes, «Un erudito entre dos lenguas: el 'castellano' de Hayim Bejarano en el prólogo a su refranero glosado», pp. 113-127.

39 Á. Pulido, *Los israelitas españoles y el idioma castellano*, cit., p. 17.

40 Cfr. in questo libro V. 2, p. 148.

41 Á. PULIDO FERNÁNDEZ, *Intereses Nacionales. Españoles sin patria y la raza refardí*, cit., p. 104.

42 Ivi, p. 105.

43 Le correnti che individuò il senatore attraverso le lettere dei corrispondenti furono: quella degli *anticastellanistas* o *hispanófobos*, dei *dialectistas* o *autonomistas*, degli *oportunistas* o *eccléticos*, e infine dei *castellanistas* o *hispanófilos*. Ossia, coloro che condannavano il *judeoespañol*, coloro

fondere uno spirito nuovo che promovesse lo sviluppo del *judeoespañol* attraverso lo studio, il perfezionamento, anche la codificazione della lingua, ma soprattutto attraverso la sua promozione sui giornali, atto che portava in sé implicito lo sviluppo della lettura e scrittura giornalistica, letteraria e poetica, nonché la realizzazione di traduzioni. In questo senso esprime la necessità di creare scuole per l'insegnamento dello spagnolo in Oriente.

(...) el judeo-español lo porvenir del cual yo lo veo muy brillante. Este porvenir sera enconornado el día ande España se decidira a enviar en Oriente profesores de lengua que contribuirán al mejoramiento del judeo-español, como la *alianza israelite* contribui al relevamiento moral de los israelitas de Oriente. Entonces España conocera lo que valen sus hijos desterrados⁴⁴.

Uno degli intellettuali che affianca le posizioni di S. Levy e R. Cansinos Assens è Abraham Aaron Cappon⁴⁵, le cui lettere vengono prese in particolare considerazione anche nei libri di Ángel Pulido. Cansinos mantenne uno scambio epistolare⁴⁶ con l'intellettuale sefardita, le cui posizioni rispetto alla lingua risultavano chiare: da una parte, Cappon riteneva che il *judeoespañol* era l'unica lingua che tutti i sefarditi dei Balcani conoscevano e attraverso cui comunicavano e, pertanto, essa costituiva la base dell'identità culturale sefardita; dall'altra, di fronte ai mutamenti politici, sociali e culturali in atto, difficilmente la lingua avrebbe potuto rimanere unitaria e rispondere alle esigenze di apertura imposte dal nuovo contesto. Cappon, consapevole che la questione della lingua fosse un punto chiave per il futuro della cultura dei sefarditi, suggeriva la rivitalizzazione del *judeoespañol* per mezzo dell'avvicinamento alla matrice spagnola⁴⁷.

Nelle seicento e passa pagine che compongono il libro di Pulido viene inserito un articolo, *Un pueblo mudo*, scritto dal giornalista di Costantinopoli, David Fresco⁴⁸, che negli anni '80 del XIX secolo aveva fatto scalpore. Fresco, nel descri-

che auspicavano il suo sviluppo, coloro che sondavano le sue possibilità redditizie, coloro che desideravano la totale rigenerazione della *jerga*. Il nostro interesse si orienta verso l'opinione degli *autonomistas*, di cui fecero parte Bejarano e Levy e nel cui contesto venne pubblicata la lettera del 1904 di Cansinos Assens, le cui posizioni compaiono in *Las luminarias de Janucá*.

44 Á. PULIDO FERNÁNDEZ, *Intereses Nacionales. Españoles sin patria y la raza refardí*, cit., p. 117.

45 Abraham Aaron Cappon scrisse in verso un testo divertente dal titolo *Conversación entre la literatura de los judíos españoles y la civilización*. In: M. NEŽIROVIĆ, *Jevrejsko-španjolska književnost*, cit. pp. 486-487.

46 Il dato si trovava in rete nella pagina dell'archivio della Fondazione Rafael Cansinos Assens. Al momento l'archivio non è consultabile per mancanza di personale, motivo per cui non abbiamo avuto accesso alla corrispondenza in questione.

47 VIDA KOVIĆ, K., *Kultura španskih jevreja na jugoslovenskom tlu*, Sarajevo, Svjetlost, 1990, p. 57.

48 Articolo pubblicato nel 1886 in «El Telégrafo» di Costantinopoli. David Fresco (1853-1933), giornalista di Costantinopoli, fu direttore di «El tiempo», antisionista e a favore dell'utilizzo della lingua turca. Mantenne varie polemiche con i difensori del *judeoespañol*. Pubblicò in «El

vere lo stato in cui versava la lingua del popolo sefardita, lo definiva, appunto, muto. Esso si esprimeva attraverso un *jargón*, un gergo senza regole, dizionario, senza grammatica, attraverso, quindi, una lingua non codificata che doveva, per queste sue condizioni, essere abbandonata a favore, nel caso specifico, del turco. Dunque, un popolo muto, quasi a voler dire un popolo senza la capacità né gli strumenti per esprimere la propria cultura e tradizione.

A questa dichiarazione perentoria ne seguì, nel 1904, un'altra sicuramente più mite, poetica e fantasiosa. Essa faceva appello alla magia e veniva espressa in una delle lettere di Sam Levy a Pulido in cui descriveva i cambiamenti positivi oramai avvenuti nello sviluppo del *judeoespañol*, grazie all'interessamento della stampa. Levy parlava di trasformazione subitanea, di transizione brusca avvenuta nell'arco di dieci anni tanto da pensare all'intervento di un mago:

nos apaño en sus alas, nos llevo a miles y milares de kilómetros adelante y con su baqueta mágica tocó sobre nuestros hombros y nos despierto del ondo sueño en el cual nos complacimos mientras lungo tiempo⁴⁹.

Il progresso che aveva avuto la stampa all'epoca è noto e ad esso fa riferimento Levy. Con ironia aggiunge che l'aiutante del mago era stato il caso Dreyfus:

Los israelitas del mundo entero se apasionaron por esta celebre causa. Nuestros compatriotas seguieron el corriente y se metieron a leer nuestros diarios, no conociendo otra lengua. Poco a poco, ellos se acostumbraron y hoy no se pasan sin lectura⁵⁰.

Dal mutismo, attraverso l'atto magico –la scrittura-lettura e la creazione letteraria che pure Levy menziona attraverso alcune novelle da lui scritte– si giunge alla posizione di Cansinos sul *judeoespañol* come lingua letteraria. Un percorso, senz'altro, ascendente in cui si intravede una valorizzazione del *judeoespañol* da parte dei corrispondenti di Pulido, che culmina, appunto, nella lettera del 1904 di Cansinos e che già in parte lo definisce come scrittore.

Il mio intento, è dunque, quello di andare oltre la polemica sulla *jerga ladina* e il *judeoespañol*, ampiamente studiati dagli esperti, e sentire nella breve lettera la voce di Cansinos scrittore, il germe di quello che con coerenza svilupperà nel corso della sua vita, anche alla luce del lavoro svolto come traduttore, che fluttuerà, come ce lo ricordava César Tiempo, tra le lingue più disparate del mondo.

LA LETTERA DEL 1904 DI CANSINOS: Nel momento in cui lo scrittore sivigliano formula la missiva, è un giovane scrittore modernista di poco più di vent'anni, che pub-

amigo de la Familla», nel 1881, l'unica versione conosciuta in *judeoespañol* di due passaggi del *Quijote*: un adattamento di *El curioso impertinente* e della storia di Cardenio, entrambe facenti parte del primo libro del *Don Quijote*. In: <http://sefardiweb.com/node/251>

49 Á. PULIDO, *Intereses Nacionales. Españoles sin patria y la raza refardí*, cit., p. 116.

50 *Ibidem*.

blicherà appena a distanza di dodici anni il suo primo libro, la raccolta di salmi *Il candelabro de los siete brazos* e, vent'anni dopo, il romanzo *Las luminarias de Janucá*. Deliberatamente, vogliamo dare alla lettera un significato anticipatorio.

Rafael Cansinos Assens introduce le sue riflessioni chiarendo la fonte⁵¹ da cui è venuto a conoscenza che tra gli ebrei spagnoli d'Oriente ci sono tre tendenze⁵² che si esprimono riguardo all'uso dell'idioma come organo d'espressione. Non dubita nel dare il suo sostegno a S. Levy nel favorire lo sviluppo della *jerga ladina* e sostiene l'idea di svilupparla a tal punto da fare di essa un mezzo capace di portare sulle spalle il peso di una letteratura. In questo senso, ritiene che nel coltivare la *jerga*, bisognerebbe favorire lo sviluppo dei suoi elementi peculiari, senza perdere di vista la lingua madre da cui deriva. Fare di essa una lingua letteraria, capace di esprimere tutte le sfumature del sentimento ma anche tutte le idee moderne. La buona riuscita di questa impresa dipenderà poi dal letterato che la prenderà in carico, scrive Cansinos. Insiste perché Levy traduca le opere che si era proposto di tradurre, lavori sulla lingua, inventi vocaboli se necessario, all'interno del genio grammaticale della lingua, certo del fatto che sorgerà tra le sue mani un nuovo e gentile idioma, nel quale i sefarditi potranno esprimere le proprie idee, perché si sarà formato a loro immagine e somiglianza.

Allo stesso tempo, però, esprime la sua contrarietà a rigenerare il gergo parlato nei vari territori per avvicinarlo allo spagnolo in uso in Spagna all'epoca. Cansinos usa il verbo adorare per esprimere la bellezza della *jerga*; egli adora il suo candore, la sua grazia, lo stile semplice e arcaico che conferisce, a ciò che esprime, un tono da favola, lasciando impresso un segno di armonia e gentilezza su tutte le idee. Come Unamuno, si lascia trascinare da un certo incantesimo che la lingua esercita su di lui, ovvero il fatto che si parla e si scrive come ai tempi dell'esodo. Bellezza, dunque, e genuinità: proprio quel che teme venga perduto nel caso si tentasse di rigenerare questo amabile gergo.

Cansinos insiste nel fare delle considerazioni sul castigliano a lui contemporaneo, sottolineando la crisi che esso attraversa. Vede nell'influsso del francese la perdita del suo «essere originale», ossia vede nell'appropriazione della cultura straniera la causa di aver adottato assieme alle idee anche le parole, denaturalizzando così la lingua castigliana. Afferma che gli scrittori che lo scrivono bene sono pochi e include tra essi a Valle-Inclán, R. Jiménez, Á. Pulido, etc.. Parole genuine, datate che gli ebrei spagnoli utilizzano ancora, sarebbero state sostituite da altre meno vigorose e meno esatte. Cansinos esprime la chiara idea che nulla avrebbe da guadagnare il *judeoespañol* nel volerli incorporare al castigliano. Insiste sul fatto che le lingue non devono essere rigenerate, ma che si può favorire il loro sviluppo e la loro gestazione, questione alla quale si dovrebbero dedicare gli scrittori ebreo-

51 La lettera del sig. prof. Nehama, di Salonico, rivolta a Ángel Pulido e pubblicata in "El liberal" di Madrid. In: Á. PULIDO, *Intereses nacionales. Españoles sin patria y la raza sefardí*, cit., p.118.

52 Noi ne abbiamo menzionate quattro seguendo le tracce del libro di Pulido, Cansinos parla di tre citate nell'articolo.

spagnoli di quei paesi. Nell'animare (*animar/animarse*) il signor Levy perché continui con la sua impresa e nel ringraziarlo a nome di alcuni letterati della Spagna, definisce se stesso e i suoi colleghi «amanti della purezza del linguaggio».

Cansinos mostra, dunque, la piena adesione alle opinioni di Sam Levy e la non pertinenza di re-ispанизzare il *judeoespañol*. Egli colloca la *jerga ladina* nella stessa condizione *fronteriza* che aveva assunto come scrittore. Si distanzia da ogni tipo di pregiudizio (e anche d'interesse e nazionalismo), che invece erano insiti nelle opinioni dei vari soggetti coinvolti nel dibattito. Cansinos, visionario, vide la potenzialità, ma anche l'immensa bellezza che implicava una lingua la cui base linguistica era il castigliano della fine del Medio Evo, ma che nel corso degli anni aveva subito influssi non solo di altre lingue romanze quali il portoghese, l'italiano, il francese, bensì anche del turco e delle lingue balcaniche quali il greco, il serbocroato, il bulgaro e ancora dell'arabo e dell'ebraico, e che, quindi, era declinata in tante e molteplici varianti.

2.4 PERSONE E PERSONAGGI

La maggior parte dei personaggi di *Las luminarias di Janucá* rappresentano persone realmente esistite per le quali l'autore utilizza nomi in chiave cercando di mantenere privata l'identità dei protagonisti, «todos ellos vivientes o con carácter público»⁵³ al momento della pubblicazione del romanzo. Nell'edizione del 2011, J. Israel Garzón include una guida chiarificatrice di personaggi e luoghi che ripercorriamo di seguito con qualche integrazione e con il fine di rendere più agile la lettura del romanzo.

Le tre figure principali della campagna filosefardita che vengono riprese nel romanzo sono il senatore Ángel Pulido (nel romanzo il dottor Miguel Florido), l'uomo d'affari e traduttore, proveniente da Gibilterra e residente a Madrid, J. Farache⁵⁴ (nel romanzo il signor Isaac Farsi) e Rafael Cansinos (ovvero Rafael Benaser), giovane poeta modernista appassionato di ebraismo.

L'incontro reale avvenuto a Madrid fra queste tre personalità viene narrato da Cansinos Assens nella *Novela de un literato*, nel frammento dal titolo *Los sefardíes*⁵⁵. L'avvicinamento fortuito tra Cansinos e Farache sarà fondamentale per la relazione che vedremo plasmata nel romanzo. Cansinos offre qui un succinto ritratto del traduttore, che gli viene presentato da Pulido come il suo principale collaboratore: si tratta di un uomo d'affari che ha viaggiato in tutta Europa, e che, inoltre, conosce le comunità ebreo-sefardite e parla molte lingue. Cansinos ci fornisce altresì la descrizione del senatore Pulido,

53 J. ISRAEL GARZÓN, *Rafael Cansinos Assens, el judaísmo y Las luminarias de Janucá*, cit. p. 21.

54 Tradusse *Kéter maljut* (Corona Real) por el eminente e inmortal sabio filósofo Rabbi Salomon Ben Gabirol (1906). Figura principale nella campagna filosefardita. Sostenne il progetto dell'Alianza Hispano Israelí e fu presidente della Casa Universal de los Sefardíes a Madrid.

55 R. CANSINOS ASSENS, *La novela de un literato I*, cit., p. 172-175.

al que veo por primera vez, es un hombre todavía joven, aunque parece más viejo por su aspecto grave, su calva, su barbita canosa y...su celebridad. Tiene ojos azules, muy claros, una cara ligeramente sonrosada, de buena salud, que permanece en medio de las efusiones oratorias de su palabra, hecha a los debates de las academias y los parlamentos. A mí, joven modernista, me hace el efecto de un hombre literariamente anticuado, formado en la elocuencia castelarina en el teatro de Echegaray, que hasta en la conversación más sencilla tiene al latiguillo convirtiéndola a un discurso⁵⁶.

Il senatore, durante l'incontro, mette l'accento su «la importancia de establecer relaciones con esos judíos, hombres prácticos, financieros natos, banqueros, cuya colaboración con nuestros comerciantes e industriales podrían atraer a España torrentes de riqueza»⁵⁷. Il giovane Cansinos, per parte sua, si discosta in più d'una occasione dalle posizioni di Pulido e afferma che il suo interesse è quello di lottare contro il fanatismo che perdura tra gli spagnoli⁵⁸:

Yo no soy republicano ni masón como mi viejo tío; pero soy un joven modernista, enemigo de todos los prejuicios de raza o religión, y, en una palabra, de todas las vejezas morales y literarias. (...) Y soy, además, un poeta, un espíritu sensible y entusiasta, que ya está sintiendo hervir en sus venas una sangre judía, mezclada a la fuerza con el agua del bautismo, y hace suya la causa de los perseguidos, y reclama, exige, una reparación solemne, un gesto oficial que rasgue el vejatorio Edicto de Expulsión y un movimiento popular que traiga a España, en regreso triunfal, apoteósico, a esos supervivientes de los desterrados⁵⁹.

Cansinos chiude l'evocazione dell'incontro riferendo le parole pronunciate da Farache alla fine della riunione. Quest'ultimo si doleva del fatto che si sentisse sempre parlare dell'oro degli ebrei: «Como si el judío representativo fuera Rothschild ...y no Heine o Max Nordau...»⁶⁰. E conclude:

Nos despedimos, el *sefardita* me invita a ir por su casa... Charlaremos, me enseñará libros y revistas hebraicos, me iniciará en todos los misterios del sefardismo... Le prometo visitarlo. Nos separamos con cordiales *shake-hands*⁶¹.

Ed è proprio José Farache il sincero interlocutore di Cansinos, il suo mentore, nei confronti del quale egli proverà affetto filiale e che lo introdurrà nell'incipiente comunità ebraica di Madrid⁶².

56 Ivi, p. 173.

57 Ivi, p.174.

58 *Ibidem*.

59 Ivi, p. 174-175.

60 *Ibidem*.

61 *Ibidem*.

62 R. M. CANSINOS GALÁN, R. M. (1998-2020). *Bio-bibliografía de Rafael Cansinos Assens*. Recuperado de <https://cansinos.org>. Provenienza dell'informazione: *La novela de un literato*, 1904.

In questi brevi appunti di Cansinos vengono dunque delineati schematicamente i tre soggetti che diventeranno personaggi nel romanzo e le loro posizioni divergenti rispetto alla campagna filosefardita. È da sottolineare tuttavia che, nonostante la centralità storica del senatore Ángel Pulido, la voce del personaggio del dottor Florido si sente poco nel romanzo. Sentiamo alcuni dei suoi discorsi, ma essi non sono centrali nello sviluppo della trama, come avviene, al contrario, con il signor Farsi o il dottor Salomone. Il dottor Florido, nel romanzo, viene piuttosto descritto attraverso la sua facoltà predicatrice, il suo «don del apostolado»⁶³.

La scelta di Florido, come nome del personaggio, potrebbe rimandare all'*Academia de los Floridos*⁶⁴, citata da Cansinos Assens nello studio preliminare a *Cuentos judíos contemporáneos*, volendo con ciò attribuire alla sua figura un legame, anche intellettuale, con il passato. Potrebbe, tuttavia, essere anche frutto dell'ironia di Cansinos, visto che «florido» è lo stile dell'autore:

lleno de pasión generosa, en que el autor refería, en un estilo lírico y arrebatado, la maravilla de haber descubierto un nuevo mundo ignorado, otra España inesperada, en el curso de un viaje por el Oriente de Europa⁶⁵.

Le altre personalità che compaiono nel romanzo sono i già menzionati Abraham Shalom Yahuda (nel romanzo: il dottor Salomone), il dirigente sionista Max Nordau (nel romanzo: il dottor Nordsee). Ad essi si sommano la scrittrice e giornalista Carmen de Burgos (Dalila), il giornalista Carlos Cerrillo Escobar, il massone (Don Carlos), i banchieri Bauer (banchieri Kohn) ed altri.

SCHEDA DEI PERSONAGGI E DEI LUOGHI:

RAFAEL BENASER è il giovane poeta alla ricerca della sua ascendenza ebraica e incarna la figura dell'autore Rafael Cansinos Assens.

ISAAC FARSI personifica il traduttore di Gibilterra José Farache, residente a Madrid, mentore e guida del giovane Rafael Benaser e che noi definiamo suo maestro. Uno dei maggiori sostenitori della campagna filosefardita.

MIGUEL FLORIDO/DOTTOR FLORIDO rappresenta il senatore Ángel Pulido, massimo fautore della campagna filosefardita.

IL DOTTOR SALOMONE è Abraham Shalom Yahuda, invitato a Madrid a tenere un ciclo di conferenze. Sostiene la campagna attraverso varie attività di carattere culturale e politico.

63 R. CANSINOS ASSENS, *Las luminarias de Janucá*, cit. pp. 71-72.

64 Si tratta di letterati ebrei provenienti dalla Spagna che, ad Amsterdam, fondarono la prima Accademia spagnola nominata dei *Floridos* nel XVI secolo. Trattarono temi eruditi, letterari, di vario genere. Tra di essi: Menasseh ben Israel e Emmanuel Aboab, in: <https://journals.openedition.org/mcv/5198>

65 R. CANSINOS ASSENS, *Las luminarias de Janucá*, cit., p. 69.

IL DOTTOR NORDSEE è Max Nordau, scrittore e leader sionista rifugiato a Madrid durante la Prima guerra mondiale.

LA FAMIGLIA KOHN incarna la famiglia dei banchieri Bauer, rappresentanti degli interessi dei Rothschild in Spagna dal 1848. Vengono nominati vari membri della famiglia sebbene sia il signor Kohn il personaggio chiamato in causa a sostegno della campagna.

- IL SIGNOR KOHN, figlio, esprime le sue idee sull'antisemitismo e la tolleranza in Spagna e raffigura Gustavo Bauer Morpurgo, scomparso nel 1916.
- IL VECCHIO KOHN, padre, viene solo menzionato nel romanzo per il potere che aveva nel XIX secolo ed è Ignacio Salomón Bauer, scomparso nel 1895.
- KOHN CONVERTITO AL CATTOLICESIMO, viene solo nominato e raffigura Fernando Bauer Morpurgo, fratello di Gustavo.
- SECONDO FIGLIO DI KOHN è Ignacio Bauer Landauer, figlio di Gustavo, il cui ideale fu di fondare in Spagna la prima sinagoga. Fu presidente della Comunità ebraica di Madrid fondata nel 1920 e fondatore della *Compañía Iberoamericana de Publicaciones* (CIAP). Nel romanzo viene solo menzionato. Nella realtà, Cansinos ebbe con lui un rapporto conflittuale.

IL DOTTOR HEILER è Philip (Felipe) Hauser, medico ungherese radicato in Spagna dal 1872, personaggio a favore delle idee razionaliste, assimilatrici.

MIRIAM, sorella di Rafael Benaser, è Pilar Cansinos Assens.

SHOPY è la professoressa di inglese di Rafael Benaser, nella realtà è Mrs. Carry Houghton, britannica che vive a Madrid.

DALILA organizza il salotto letterario in cui convergono vari personaggi per dibattere, tra l'altro, sulla questione sefardita. Incarna la famosa scrittrice e giornalista Carmen de Burgos, che firmava con lo pseudonimo di Colombine.

LA POETESSA DELL'EPOCA ROMANTICA è Sofia Casanova, scrittrice vissuta in Polonia che, nel salotto letterario, espone le sue teorie antisemite.

DON CARLOS crede profondamente nella forza della massoneria e nell'efficacia dei suoi appoggi internazionali. Prova un amore profondo per i sefarditi. Conosce le affinità che uniscono la loggia alla sinagoga. Egli rappresenta il giornalista Carlos Cerrillo Escobar.

IL SIGNOR SAUZEDO è lo stesso Abraham Salzedo Delvalle, antiquario di Bayonne che visse a Madrid dal 1858 e nella cui casa si trovava l'oratorio in cui si incontravano gli ebrei.

SAM LEVY nel romanzo conserva il suo nome, così come molti altri personaggi storici, poeti e filosofi. Egli fu scrittore e giornalista di Salonicco e sostenitore dello sviluppo della lingua *judeoespañola*. È in quest'ultima veste che viene presentato nel romanzo.

Altri personaggi sono ABRAHAM HASSAN Y BENASER, Joshua Abraham Hassan, avvocato e politico, due volte Primo Ministro della colonia britannica di Gibilterra. LA MOGLIE DI FARSI è Augusta de Farache. Vengono anche menzionati come personaggi LA MADRE di Benaser (Dolores Assens y Rodríguez), IL PADRE (Antonio Cansino de la Vega) LO ZIO e LA ZIA (Rafael Cansino de la Vega, Rafaela Assens y Rodríguez).

Il curatore dell'edizione suppone che i nomi dei personaggi elencati di seguito corrispondano a nomi reali, non ancora identificati: Abensor Toledano, poeta del Marocco,

il signor Levy, mercante turco di perle, il signor Rafelson, ebreo russo, Jesua ben Zedec, rabbino palestinese, il signo Baumbach, tedesco.

Per quel che concerne i luoghi, essi sono in alcuni casi facilmente identificabili, per esempio, l'Accademia di Giurisprudenza o la Camera Regia in cui avviene l'incontro tra il dottor Salomone ed il re. I luoghi in cui fondamentalmente si svolgono i dialoghi tra i personaggi sono le case (di Benaser, di Farsi, di Florido, di Heiler), nonché il salotto di Dalila. Tre luoghi meritano speciale attenzione:

Palazzo della famiglia Bauer. La casa era diventata un luogo d'incontro tra politici, intellettuali e uomini di chiesa. Descritto ampiamente nel romanzo, San Bernardo 44.

L'oratorio privato degli ebrei corrisponde alla casa del Dottor Salzedo.

Oratorio in via del Príncipe (Sinagoga).

2.5 GUIDA ALLA LETTURA

Il romanzo è strutturato in quattro parti, accompagnate da un titolo evocativo: *La voz de los abuelos*, *Un caudillo de Israel*, *La casa de Jehová*, *La pascua de la razas*. Ogni parte occupa uno spazio e un tempo storici precisi nella vita dei personaggi e nello sviluppo della campagna filosefardita. La prima parte, rimanda alla ricerca delle origini di Rafael Benaser, la seconda alla campagna guidata dal dottor Florido, la terza alla celebrazione della festività di Chanukkah nello spazio dell'oratorio, l'ultima, al banchetto della riconciliazione (tra spagnoli e sefarditi).

La voz de los abuelos è il capitolo in cui il ricordo viene invocato in modo struggente da parte del protagonista, il giovane poeta Rafael Benaser. La dimensione del dubbio unita al bisogno interiore del personaggio di scoprire un passato singolare e nefasto, che si manifestava nei comportamenti e nel carattere della famiglia, lo portano a indagare sulle origini del suo cognome in antichi manoscritti, archivi e biblioteche. L'incessante interrogarsi sul passato dei suoi antenati viene espresso attraverso la tristezza e malinconia ancestrale che caratterizza il personaggio, ma anche per mezzo di una certa alterigia che egli individuava in certi membri della sua famiglia.

Tre personaggi sono presenti insieme a Rafael Benaser in questa prima parte e, in modo diverso, affiancano la sua ricerca. Essi sono la sorella di Benaser, Miriam, il dottor Heiler e la professoressa d'inglese Sophy.

La sorella del protagonista adempie nella storia la funzione di contrappunto con Rafael Benaser. La sua conversione è decisamente autentica, cosa che permette al giovane Benaser di rendere più chiara l'esposizione delle sue idee e del vissuto interiori. Miriam si presenta come una cristiana che ha assunto l'incarnazione di Dio in Cristo e dissente con Benaser nella ricerca delle origini ebraiche della famiglia.

Heiler, dal canto suo, è il primo ebreo che Benaser incontra ma in cui non trova le risposte che cerca. Si tratta di un medico, un uomo moderno, imbevuto della filosofia illuminista, per il quale l'ebraismo rappresenta l'espressione della solidarietà umana: «¡La humanidad es superior a los intereses de una raza o un pue-

blo! (...) No hay más que Ciencia y la Humanidad»⁶⁶. Heiler si mostra scettico nei confronti del movimento che si sta generando in Spagna a favore dei sefarditi.

La rivelazione dell'essere ebreo di Rafael Benaser avviene durante l'incontro con Sophy⁶⁷. La lettura di alcuni versi puerili durante la lezione d'inglese, portano Sophy ad esclamare: «You pronounce as a Jew»⁶⁸. La frase ingenua della professoressa, definisce e, a sua volta, conferma l'ascendenza del protagonista. «Evoca el poder de la mirada del otro en la afirmación de la identidad»⁶⁹. Il ricordo diviene vivo, emerge e si palesa sotto una nuova luce.

Diversamente da quanto ci si potrebbe aspettare, la seconda parte, *Un caudillo de Israel*, non si centra sulla figura del dottor Miguel Florido, promotore indiscusso della campagna, bensì, al contrario, il capitolo si apre con la presentazione di Isaac Farsi, personaggio a cui il narratore attribuisce un ruolo decisivo sia nella formazione di Rafael Benaser sia negli eventi inerenti la campagna. Egli è la figura che introduce il giovane Benaser all'ebraismo ma che, allo stesso tempo, funge da occhio critico nei confronti della campagna filosefardita.

La lettura da parte del signor Farsi e della sua sposa dell'articolo di don Miguel Florido *Espanoles sin patria. Una campaña de reparación*, con chiaro riferimento storico agli scritti di Pulido, apre la seconda parte del romanzo, in cui si entra a capofitto nella storia della *reparación* da parte di alcuni spagnoli nei confronti dei sefarditi. L'autore colloca in questo atto di lettura il momento scatenante della campagna. Il signor Farsi sente la necessità di catturare il momento segnalandolo nel calendario ebraico, il giorno 5 di Adar del 5677, situando

aquel fausto acontecimiento en el lugar que le era debido, en los inmemoriales fastos de la raza (...) Adar el mes, precisamente, en que vino al mundo Moisés y en que Mordejai triunfó de las acechanzas de Amán⁷⁰.

La figura del dottor Florido entra così nella narrazione.

I capitoli sono tredici. In essi individuiamo come fondamentale l'incontro che avviene tra i tre personaggi portanti della campagna: Rafael Benaser, Isaac Farsi e Miguel Florido, i quali costituiscono un triangolo significativo, per quanto atipico, nella Spagna dell'epoca: un giovane converso, un israelita autentico –come lo definisce il narratore– e un *cristiano viejo*. La pubblicazione dell'articolo fa esclamare a Farsi: «Creo que Dios envía un Caudillo a Israel»⁷¹.

66 R. CANSINOS ASSENS, *Las luminarias de Janucá*, cit., p. 53 e p. 55.

67 È di recentissima pubblicazione il romanzo breve di R. CANSINOS ASSENS, *La leyenda de Sophy*, a cura di R. M. Cansinos Galán, Madrid, Arca Ediciones, 2021. La prima edizione risale al 1922 in *La novela corta*, collezione letteraria pubblicata a Madrid tra gli anni 1916 e 1925.

68 R. CANSINOS ASSENS, *Las luminarias de Janucá*, cit., p. 58.

69 VICENTE, A., *Cansinos Asséns: Pasión y agotamiento en el movimiento filosemita de 1905*, cit., p. 149.

70 R. CANSINOS ASSENS, *Las luminarias de Janucá*, cit., p. 69.

71 *Ibidem*.

Concetti quali l'aristocrazia d'Israele riferita ai sefarditi nonché il passato medievale degli ebrei in Spagna e il ricordo dei personaggi che lo resero glorioso, occupano queste pagine insieme alla sequenza di eventi che caratterizzarono la campagna, tra cui, l'ideazione della *Casa de los sefardíes* e dell'*Alianza hispano-israelita*. I personaggi mettono in discussione una serie di argomenti –in cui spesso emergono visioni divergenti– su questioni cruciali quali la libertà di culto, l'abolizione dell'Editto di espulsione, l'antigiudaismo e l'antisemitismo *versus* la tolleranza espressa attraverso il concetto di “pietà ambigua”.

Il salotto letterario di Dalila, la donna amata da Rafael Benaser, rappresenta, nella struttura del romanzo, un momento di bilancio. Le opinioni che in esso vengono espresse riferiscono lo stato della questione rispetto alla campagna.

Tra i vari temi trattati, viene posto anche il problema delle due Spagne, l'una ebraica, l'altra cristiana, *Las Españas*, espressione plurale introdotta esplicitamente dal narratore: il dottor Florido «hablaba con una exaltación evangélica, con una grandiosa amplitud de verbo, como si tuviese ante sí a las dos Españas, la cristiana y la judía»⁷²; tuttavia, questo concetto si amplia e le due Spagne divengono, l'una, la terra di chi la abita, e l'altra, il ricordo di chi la conserva nella memoria, nelle tradizioni e nella lingua. La tragedia della *jerga* spagnola, la lingua dei sefarditi, verrà, invece, evocata attraverso la figura del suo tenace difensore, Sam Levy.

Infine, il sionismo e la creazione di uno stato ebreo indipendente diviene argomento tra i due personaggi che compongono il binomio maestro-discepolo, ossia, Farsi e Benaser.

La terza parte, *La casa de Jehová*, genera una svolta nella campagna di riparazione con l'arrivo a Madrid del dottor Salomone, invitato dal governo liberale a tenere una serie di conferenze. Sebbene la Storia faccia da sfondo agli eventi narrati in queste pagine, quel che emerge nelle raffinate descrizioni sono i caratteri, i confronti tra i personaggi, lo sguardo verso il passato e le prospettive future. Due obiettivi distinti si profilano nel generoso gesto dell'invito rivolto a Salomone. Il primo concerne gli interessi degli spagnoli, il secondo, i propositi dello stesso Salomone. L'invito del governo viene definito attraverso il suo carattere politico: la presenza di Salomone in Spagna, ha come fine quello di attirare l'adesione morale dei sefarditi del Marocco e, in questo senso, viene ideata la costituzione della cattedra di Lingua e letteratura Rabbinica con il fine di attirare appunto studenti ebrei marocchini⁷³. Farsi esprime questo proposito con chiarezza:

Se quiere suscitar una irradiación espiritual de España entre los israelitas de Marruecos, que han de ser elementos muy poderosos para la penetración española, pues son, como usted sabe, quienes allí representan los ideales europeos⁷⁴

⁷² Ivi, p. 71.

⁷³ Il protettorato del Marocco si trovava sotto il regime spagnolo dal 1912 (e fino al 1956/58).

⁷⁴ R. CANSINOS ASSENS, *Las luminarias de Janucá*, cit., p. 180.

Dal canto suo Salomone, dopo aver espresso con dettagli biografici, letterari e storici il suo amore per la Spagna, esprime con determinazione e in consonanza con le sue idee sioniste che la Spagna gli interessa solo dal punto di vista di Israele. La sua missione, dunque, è quella di suscitare un rinascimento ebraico in Spagna, rinascimento che viene narrato attraverso le varie attività che lo studioso porterà a termine e che, in parte, sarà anche raggiunto.

Questa terza parte si compone di tredici capitoli in cui vengono narrati l'incontro di Salomone con il re, pagine in cui Cansinos dispiega la sua sottile ironia; l'imminenza della guerra e i suoi risvolti con l'arrivo in Spagna di ebrei francesi, russi, polacchi, turchi, che scappavano dagli orrori del conflitto; l'inaugurazione del tempio ebraico, modesto, alla presenza di Nordsee, discendente di Isaac Abrahavanel; il confronto tra i due luminari (che il narratore definisce come due *rabí*), Salomone e Nordsee⁷⁵, le cui divergenze vengono espresse attraverso le riflessioni sull'episodio biblico di Raab, (presa di Gerico), dramma scritto da Nordsee in cui rivisita la figura del personaggio femminile di Raab; l'arrivo di un parente da Gibilterra invitato da Isaac Farsi che porta lo stesso cognome Benaser, a conferma delle sue origini ebraiche; l'accettazione della sorella delle origini ebraiche.

La pascua de la razas, il finale, è estremamente breve. Si compone di tre capitoli in cui viene coronata l'idea del governo liberale di attrarre a sé l'adesione degli ebrei marocchini. Una commissione di sefarditi marocchini arriva nella capitale. Un mosaico di caratteri e varietà di persone conformavano un inno di diversa metafora in onore d'Israele⁷⁶, dirà il narratore. Tra di essi, si trova il poeta Abensor Toledano, con cui Benaser si abbraccia in un atto di riconciliazione significativo quanto il banchetto – anch'esso di riconciliazione – realizzato in onore degli ospiti sefarditi da parte di Florido e Salomone alla presenza di un numeroso gruppo di ospiti della capitale. Esso rappresenta il culmine della campagna e la volontà di segnare anche il suo esito positivo. Due immagini figurative vengono evocate: la tela di Coello⁷⁷, la cui descrizione allude a un auto da fé nella Plaza Mayor di

75 Abraham Shalom Yahuda, arriva a Madrid nel 1914. Ci sono alcuni sfasamenti storici nel racconto di Cansinos. Egli contestualizza l'invito dell'ebraista nel quadro di un governo «formato a la sazón por liberales» (R. CANSINOS ASSENS, *Las luminarias de Janucá*, cit., p. 179). Sappiamo che alle elezioni tenutesi in Spagna nel 1914, quando dichiarò la propria neutralità nella guerra, vinse il partito conservatore guidato da Eduardo Gato, che sarà il capo del governo fino al 1915, quando si dimise e fu sostituito in carica dal Conte di Romanones del partito liberale.

A. Vicente segnala un altro sfasamento storico riguardo al personaggio di Nordsee e alle sue idee sull'antisemitismo. «La novela sitúa en España, una evolución que Max Nordau conoció en realidad en París en la época de corresponsal del caso Dreyfus (...) A fines de siglo había ya discutido con Herzl la idea de estado judío. Esta desviación cronológica y espacial debe relacionarse con otras modificaciones de hechos reales pues el narrador pretende crear una toma de conciencia en España». In: A. VICENTE, *Cansinos Asséns: Pasión y agotamiento en el movimiento filosemita de 1905*, cit., p. 151.

76 R. CANSINOS ASSENS, *Las luminarias de Janucá*, cit., p. 294.

77 La descrizione del dipinto ricorda piuttosto il *Auto de fe en la Plaza Mayor de Madrid* di Francisco Rizi (1683), appartenente alla Escuela madrileña, seconda metà del XVII secolo. Francisco Rizi fu maestro di Claudio Coello, entrambi appartengono alla stessa scuola, cosa che può aver confuso lo scrittore. Non ho trovato dipinti di Coello che rappresentassero auto da fé.

Madrid e i cui connotati fanno riemergere antichi drammi in contrapposizione al «soberbio tapiz histórico»⁷⁸ che rappresenta il banchetto

(...) el histórico tapiz de España, desgarrado por los fanatismos, recomponíase prodigiosamente, con todas sus antiguas figuras de cristianos y judíos, de cruces y tablas de la Ley, de palmas siónicas y olivos evangélicos. A aquella mesa simbólica sentábase una España reconstituida, válida, curada de todas sus cicatrices antiguas⁷⁹.

Il circolo della narrazione si chiude così com'era iniziato, con Rafael Benaser e il suo costante interrogarsi. Questa volta l'interesse ricade sul riconoscimento della figura del Cristo martire da parte degli ebrei, argomento su cui le posizioni dei sostenitori di entrambe le parti –un dialogo serrato tra Benaser e Salomone– sembrano irriducibili.

⁷⁸ R. CANSINOS ASSENS, *Las luminarias de Janucá*, cit., p. 303.

⁷⁹ Ivi, p. 304.

II

Las luminarias de Janucá

1. Maestro e discepolo: il vincolo

1.1 LA CATENA DELLA MEMORIA

Il contenuto storico-documentale si manifesta con chiarezza nelle pagine del romanzo. Non risulta complessa l'individuazione di fatti storici, eventi pubblici, personaggi e rispettive posizioni, come si evince dall'inquadramento del romanzo presentato nelle pagine precedenti; forse, ciò che si pone come una sfida per il lettore e compare in una forma delicata, (a tratti segreta e misteriosa), è il pensiero di fondo, un basso continuo, su cui Cansinos costruisce la narrazione, un romanzo che trova il proprio fondamento nella volontà di rinnovare il ricordo, di riattivare una memoria.

Risulta rilevante ricordare ciò che scrive Roberto Della Rocca¹: la tradizione ebraica è caratterizzata dall'imperativo categorico *zachor*, ossia, «ricorda». Riprendendo il pensiero di Martin Buber (1938), quando scriveva che gli ebrei sono una comunità basata sul ricordo e che il comune ricordo li ha tenuti uniti e permesso di sopravvivere, Della Rocca spiega che il verbo *zachar*, nelle sue varie forme, ricorre nella Bibbia ben 222 volte, e nella maggior parte dei casi ha per soggetto o Israele o Dio. La memoria, infatti, incombe su entrambi. Il concetto

¹ R. DELLA ROCCA, *Con lo sguardo alla luna. Percorsi di pensiero ebraico*, cit., capitolo: *Percorsi del tempo. Memoria dell'esilio, memoria del futuro*.

di ricordare trova il suo completamento in quello di segno opposto: dimenticare. Al popolo ebraico viene ingiunto di ricordare e al tempo stesso di non dimenticare. Nelle ultime parole di congedo, Mosè raccomanda al popolo: «Ricorda i tempi antichi, cerca di comprendere gli anni dei secoli trascorsi, interroga tuo padre e ti racconterà, i tuoi anziani e te lo diranno» (Dt 32, 7). Tuttavia, saremmo indotti in errore se considerassimo questa affermazione come un invito a fondare l'esistenza sul passato che pure ci appartiene. Mosè, al contrario, intende insegnare che da una generazione all'altra viene trasmesso un patrimonio la cui ricchezza si accresce costantemente, sia per i nuovi fatti che accadono, sia per i nuovi messaggi e le nuove emozioni che ci troviamo a vivere. La memoria, allora, custodita di generazione in generazione, è l'antidoto più potente contro la morte e rappresenta, con ferma determinazione, la volontà di non abbandonare nel nulla le tracce di ciò che è trascorso ed è ormai, sembrerebbe, sparito dalla storia. Ma, seppure sparito, il passato non è qualcosa privo di utilità, di sorpassato, al contrario, costituisce un valido aiuto ad affrontare la vita, a capire il presente e a costruire un futuro. Ricordare, quindi non è un semplice rievocare il passato, poiché la catena della trasmissione del ricordo, non solo custodisce l'evento stesso, ma lo riattiva, lo potenzia, lo restituisce a nuova vita dal momento in cui viene rimesso nel circolo della narrazione².

Cansinos Assens sembra appropriarsi di questo pensiero –la catena della memoria– e trasformarlo in procedimento narrativo³. Il ricordo diviene il motivo su cui costruire la narrazione. Esso è presente in tutte le circostanze ed evocato dai personaggi. Si potrebbe addirittura fare una categorizzazione del ricordo e declinarlo in vario modo.

In primo piano emerge il ricordo di Rafael Benaser: esso è sia il ricordo della tristezza familiare trasmesso nei gesti, nelle espressioni e negli atteggiamenti, sia il ricordo del dolore giovanile vissuto con profondo senso di estraniamento, dolore la cui impronta resta sul corpo, nel cuore, dice Benaser; ma esso è anche un ricordo sepolto come un tesoro, un magnifico ricordo, la cui terribile storia dispersa negli archivi inquisitoriali attende di essere ravvivata. Anche il popolo possiede un suo ricordo: il ricordo dei roghi, dell'offesa del battesimo, ma anche il ricordo di tempi ancora più lontani, della distruzione del Tempio e del sangue versato. Si fa avanti, pure, il ricordo dei convertiti e degli esiliati. Essi possiedono ricordi distinti ma complementari: per chi rimase in Spagna, il ricordo di Israele è come il ricordo del defunto antenato di Benaser, bruciato sul rogo, un ricordo di morte e solitudine; per chi dovette lasciare il paese permane il ricordo, radicato e forte, di una Spagna un tempo dolce e clemente, prima dell'Esodo. «Escuchamos las milenarias oraciones llenas de dolor y de esperanza y participamos de los eternos ritos, signos de agonía y de redención»⁴. A que-

² Ivi, posizione 192.

³ Cfr. Y. H. YERUSHALMI, *Zakhor. Storia ebraica e memoria ebraica*, Firenze, La Giuntina, 2011.

⁴ E. AIZENBERG, *Cansinos-Asséns y Borges: en busca del vínculo judaico*, cit., p. 536.

sti si sommano i ricordi che rendono vive le sofferenze nel ghetto, i più recenti pogrom in Russia e le persecuzioni della Grande guerra. Infine, il ricordo si fa anche leggenda, narrazione e acquisisce altre forme, diviene anche ricordo della malattia, dello splendore, delle città, dei quartieri ebraici, di fisionomie mosaiche, di patria, di lingua, di madre.

Un romanzo che si fa ricordo.

Il ricupero del passato degli ebrei dentro e fuori dalla Spagna dopo l'esilio è posto dall'autore proprio con l'intento di riattivarlo, di portarlo a nuova vita, come scrisse Scornik, mediante la sua rimessa in circolo nella narrazione.

Per mettere in moto il processo di riattivazione della memoria, Cansinos sceglie un binomio che nella tradizione ebraica assume un ruolo fondamentale di coesione e continuità attraverso le generazioni: esso è il vincolo che unisce il maestro al suo discepolo e viceversa.

Amos Oz e Fania Oz-Salzberger, in *Los judíos y las palabras*, segnalano che la Mishnah istruiva in modo rivelatore con la frase «fatti un maestro e allontanati dal dubbio»⁵ volendo con questa citazione anche segnalare la libera scelta dell'allievo nel trovare il proprio maestro.

Algunos famosos dúos rabí-talmíd, como el de Hillel y Yojanán ben Zakai, o el de Akiva y Meir, demuestran en esa relación una profunda verdad: amor y admiración aparecen entrelazados con la discusión, y así es como debería ser. Desacuerdo, dentro de lo razonable, es el nombre del juego⁶.

Rafael Benaser sceglie deliberatamente Isaac Farsi come guida, mentore, come maestro che lo introdurrà nei principi della tradizione ebraica.

Nell'introduzione a *Las bellezas del Talmud*, troviamo il riferimento su cui Cansinos costruisce la levatura spirituale del suo personaggio-maestro:

Así el Talmud transubstancia, a fuerza de espíritu, el antiguo material tosco de la ley religiosa y lo convierte al fin en una ética y en un canto de altísima poesía, en esa voluntad de saber y de amor, en esa religiosidad despojada de dogmas, que es hoy la disposición espiritual de los israelitas cultos⁷.

La disposizione spirituale degli israeliti colti è quella che permette di identificare in Isaac Farsi il personaggio a cui Cansinos Assens ha voluto attribuire tale sapienza.

Dagli allievi ci si aspettava che divenissero maestri, creando così una sequenza di erudizione attraverso le generazioni⁸. Questo punto, centrale nell'ebraismo, trova la sua formulazione nella parte iniziale dei *Pirqè Avot* (I, 1): «Mosè ricevette

⁵ AMOS OZ Y FANIA OZ-SALZBERGER, *Los judíos y las palabras*, cit, p. 24. (Mishnah, Avot I, 15).

⁶ *Ibidem*.

⁷ R. CANSINOS ASSENS, *Bellezas del Talmud*, cit., p. 15.

⁸ AMOS OZ Y FANIA OZ-SALZBERGER, *Los judíos y las palabras*, cit, p. 24.

la Legge dal monte Sinai e la trasmise a Giosuè; Giosuè agli Anziani; e gli Anziani ai Profeti; e i Profeti la trasmisero agli Uomini della Grande Assemblea...»⁹.

A questo aspetto fondamentale si somma quello che figlia e padre Oz nominano: il recipiente in cui la narrativa antica veniva servita ai discendenti, ossia il Libro¹⁰. La trasmissione della tradizione avveniva attraverso una «línea de texto», attraverso la parola, non una parola qualunque, ma quella che proveniva dai libri¹¹.

La continuidad judía ha girado siempre alrededor de las palabras pronunciadas y escritas, de un laberinto de interpretaciones, debates y desacuerdos en constante expansión, así como de un singular marco de relaciones humanas. En la sinagoga, en la escuela, y sobre todo en el hogar, esto llevó siempre a dos o tres generaciones a sumirse en profundas conversaciones¹².

Isaac Farsi, nell'introdurre Benaser nei rituali familiari, nei segreti della stirpe e nelle pratiche religiose (quest'ultime svincolate «del imperio de los sacerdotes»¹³), dirà:

¡Leer el Libro; he aquí el requisito indispensable! Porque el pueblo israelita es un pueblo que ama la sabiduría desde los tiempos más remotos. ¿Su rey más grande no fue un rey sabio? El pueblo israelita es el pueblo del Libro, y a eso debe el subsistir aún hoy en día como pueblo, a pesar de todas las persecuciones, floreciente siempre como las vides muy podadas¹⁴.

La maggior parte dei riti, insiste Farsi, si celebrano nelle case, e il padre è il sacerdote «en esta religión de patriarcas»¹⁵. È colui che spezza e benedice il pane la notte del sabato, a Pasqua recita le preghiere rituali, la notte di Chanukkah accende i lumi. I rabbini non sono altro che padri di famiglia e nelle funzioni sacerdotali, chiunque sappia leggere il libro, la Bibbia, può sostituirlo¹⁶. In questo senso, sottolinea Ottavio Di Grazia, quello che ha veramente reso unito nei millenni il popolo ebraico è l'aspetto della vita, cioè l'osservanza della Torah¹⁷, delle norme

9 Avot, V, 22. Capitoli [o, meno propriamente, "Massime"] dei padri», uno dei trattati della Mishnah; in A. Mello, *Deti di rabbini. Pirgè Avot con i loro commenti tradizionali*, Magnano (BI), Qiqajon, 1993; Y. Leibowitz, *Lezioni sulle «Massime dei Padri» e su Maimonide*, Giuntina, Firenze 1999.

10 AMOS OZ Y FANIA OZ-SALZBERGER, *Los judíos y las palabras*, cit, p. 23

11 Ivi, pp. 38-39.

12 Ivi, p. 17.

13 R. CANSINOS ASSENS, *Las luminarias de Janucá*, cit., 84.

14 Ivi, p. 85

15 *Ibidem*.

16 *Ibidem*.

17 Il termine ebraico Torah deriva dal verbo jarah «istruire, ammaestrare» ed esprime quindi l'idea dell'insegnare. Tuttavia a motivo della scelta compiuta dalla traduzione greca della Bibbia,

o, in una parola, della tradizione (...) l'ebraismo è una religione, una cultura, una lingua, ma soprattutto un modo di vivere e questo è ciò che in prima istanza il maestro porta a conoscenza del suo allievo¹⁸.

I libri ebraici che Farsi mostra a Benaser al loro primo incontro, permettono al giovane di provare un sentimento di «riadizione» di una cultura e di una tradizione, riannodando rapporti di affetto secolari, sacri e antichi. Il testo scritto diviene, quasi, il punto d'incontro, di sottintesa complicità, tra i due personaggi. Benaser si definisce poeta nel dialogo con il maestro; Farsi, dal canto suo, lo incita alla scrittura. Benaser è pronto a scrivere la storia del suo ascendente martire per amore della sua memoria¹⁹, trasformando quest'atto in una missione.

Yo me he criado en el dolor, gozo al verme identificado con los que sufren... Así, mi libro se enlaza con la moderna literatura judaica, impregnada del mismo espíritu de tristeza y de misericordia²⁰.

I riferimenti alle opere dell'autore e l'auto-definizione all'interno del romanzo pronunciata dall'*alter ego* di Cansinos Assens mostra l'intenzione primaria dell'autore andaluso che, ispirato dal sacrificio del suo antenato, costruisce di fatto un'opera autobiografica, ma con tutti i presupposti e le procedure della finzione letteraria.

1.2 FARSI/BENASER E IL CONFRONTO CON IL PASSATO

Al significato forte di “ricordare” si oppone, dunque, quello grave di “dimenticare”. Isaac Farsi, quasi a voler marcare l'inscindibilità dei due verbi, nel dialogo con il suo discepolo, mette in rilievo due concetti: quello di «conciencia dormida», che caratterizza il popolo spagnolo cristiano di fine secolo, e quello di «conciencia resucitada», che prende avvio con la campagna filosefardita («¿Sería llegado un tiempo nuevo para los hijos de Israel, expulsados de España? ¿Iniciábase la era, tan anhelada, del desagravio para la prole...?»²¹). D'altro canto, la tristezza di fondo che caratterizza Rafael Benaser all'inizio del romanzo viene accompagnata dalla presenza dominante dell'«olvido», l'oblio, ossia, la peggiore offesa fatta ad un popolo.

detta dei LXX, di tradurla con il termine greco *nómos*, viene reso con «legge». Di seguito sono indicati alcuni testi di riferimento sul tema: E. L. Bartolini e C. Di Sante, *Ai piedi del Sinai: Israele e la voce della Torah*, Dehoniane, Bologna 2015; G. Borgonovo, *Torah e storiografie dell'Antico Testamento*, Elledici, Torino 2012; H. Peli Pinchas, *La torah oggi*, Marietti, 2000. Per una introduzione complessiva all'ebraismo, ho consultato in particolare: A. Paul e P. Crespi, *In ascolto della Torah. Introduzione all'ebraismo*, Queriniana, Brescia, 2006; P. Stefani, *Introduzione all'ebraismo*, cit.

18 O. Di Grazia, *Ebraismo e modernità in Las luminarias di Hanukah* di R. Cansinos-Assens, cit., p. 104.

19 R. CANSINOS ASSENS, *Las luminarias de Janucá*, cit., p. 120.

20 Ivi, p. 194.

21 Ivi, p. 69.

Era un tiempo en que un olvido más afrentoso que un odio pesaba sobre los israelitas. Ignorábaseles, no se sabía nada de ellos, como si la raza hubiese sido totalmente extinguida en las hogueras inquisitoriales²².

L'intenzione di risvegliare e far conoscere una tradizione appare evidente già dalle prime pagine del romanzo e si manifesta in diverse forme: nei ricordi d'infanzia del protagonista e nell'evocazione della figura del padre, nei dialoghi contrappuntistici con la sorella Miriam, nei riferimenti ai convertiti e agli esiliati, nelle conversazioni con il personaggio del dottor Heiler e, tra altri aspetti, anche nei riferimenti letterari.

Lo sfumato binomio padre-figlio, che compariva in *El candelabro de los siete brazos*, viene riproposto per esaltare le gloriose imprese degli antenati e la malinconia del ramo paterno della famiglia di Benaser. Quel padre taciturno che s'era caricato il peso della storia sulle spalle e che aveva brillato sulla vita del giovane poeta «con el misterioso fulgor de los astros empañados»²³, narrava le vicissitudini di un passato glorioso della famiglia.

(...) tenían tesoros y servidores, ostentaban blasones conquistados en la guerra, al precio de su sangre (...) en una antigua iglesia, subsiste un panteón con las armas de nuestra familia. Los Benaser, hijo mío, fueron nobles y grandes en otro tiempo²⁴.

La sorella di Benaser, viceversa, compie la funzione di forza antagonica nel processo di scoperta e accettazione da parte del fratello della sua ascendenza ebraica. Eppure, anche Miriam²⁵ è un personaggio che porta su di sé, sebbene inconsciamente, il peso della storia. Il suo atteggiamento fisico è l'espressione di angosce remote –«torturada de dolores»²⁶– che non costituiscono un tormento passeggero, ma hanno una costante origine ed evoluzione: dolori di morbi ereditari, imprecisi e misteriosi, la tormentavano sin dall'infanzia, tartassavano il suo corpo come dardi volubili e crudeli, lancinanti ma non mortali²⁷. Possiamo affermare che il narratore sceglie il corpo come depositario della memoria e l'eredità familiare –secondo A. Vicente– si presenta come una catena di generazioni che si abbandona alla nostalgia e alla malinconia e spiega l'inerzia e la morte prematura dei membri della famiglia come un prodotto della conversione:

²² Ivi, pp. 67-68.

²³ R. CANSINOS ASSENS, *El candelabro de los siete brazos*, cit., pp. 326-327.

²⁴ R. CANSINOS ASSENS, *Las luminarias de Janucá*, cit., p. 31.

²⁵ Cfr. A. C. PRENZ, *Miriam y Dalila ¿en fuga? Dos creaciones de Cansinos Assens* analizzo alcune figure femminili del romanzo *Las luminarias de Janucá*. Pubblicato in: MONICA GIACHINO, ADRIANA MANCINI (a cura di/editado por), *Donne in fuga / Mujeres en fuga*, Diaspore 10, Venezia, Edizioni Ca' Foscari, 2018, pp. 135-148.

²⁶ R. CANSINOS ASSENS, *Las luminarias de Janucá*, cit., pp. 129-130.

²⁷ Ivi, p. 129. Versione italiana di N. Lovat, in corso di stampa.

El converso es un ser profundamente triste, solitario, nostálgico y abandonado entre un mundo perdido del que no consigue descifrar los símbolos y un mundo presente con el que no logra identificarse enteramente²⁸.

È così che Benaser, con l'intenzione di rivelare alla sorella le origini della famiglia, dice: «nuestra carne guarda aún el recuerdo de un gran dolor, sentido por la entraña del linaje, y nuestras almas la memoria de una afrenta y de un despojo inmerecidos»²⁹. D'altronde, per il narratore i conversi rimasero sempre fedeli al loro antico Dio e nelle loro case osservavano il riposo del sabato: «fieles a la luna de su calendario, encendían esas luminarias que perpetúan el recuerdo de los macabeos victoriosos. En su corazón continuaban fieles al pacto de sus padres»³⁰.

Nella sua ricerca, il giovane Benaser retrocede e si sposta nel tempo e nello spazio, giungendo a interrogarsi sul destino degli ebrei espulsi e sui pochi sefarditi che allora risiedevano in Spagna. Accendevano ancora le misteriose luci di Chanukkah?

Esas luces que formaban una constelación infalible tan perenne como las celestiales, y a cuyo fulgor cada año revivía el lustre de una antigua victoria, afirmando la voluntad de existir del pueblo diezmado y perseguido³¹.

Tutti questi richiami al passato costruiscono progressivamente la memoria individuale del personaggio e riannodano quella collettiva del paese. L'incontro con il dottor Heiler –che nonostante la diversità di opinioni e la disillusione di Benaser per essersi imbattuto in un ebreo assimilato, anziché in uno «autentico»– permette di evocare Isaia e il sentimento di solidarietà umana, portando Benaser a esprimere le proprie aspirazioni, ciò che egli chiama «mi misión en la vida»³², ovvero: che le comunità israelite possano essere accolte «a la sombra de un techo hospitalario [con] sus royos de la Ley y encender solemnemente esas luces jubilosas de Janucá»³³.

Infine, il madrigale evocato da Sophy nella romantica soffitta dove Benaser studia l'inglese allude al *Cantico dei Cantici*, alle immagini di Salomone e Sulamita e all'amore appassionato tra i due: «La sombra desvelada de la Sulamita pasa ante la ventana abierta, por donde azulea una lejanía como de montañas... Y Rafael se siente acariciado por esas evocaciones fastuosas que sólo son suyas»³⁴.

28 A. VICENTE, *Cansinos Asséns: Pasión y agotamiento en el movimiento filosemita de 1905*, cit., p. 149.

29 R. CANSINOS ASSENS, *Las luminarias de Janucá*, cit., p. 36.

30 Ivi, p. 38.

31 Ivi, p. 48.

32 Ivi, p. 55.

33 Ivi, p. 56.

34 Ivi, p. 60.

Esempi come questi di penetrazione nel mondo ebraico abbondano nella narrazione, tuttavia, proprio il madrigale recitato da Sophy ci dà modo di entrare nel significato delle neomenie che il maestro spiega all'allievo, ovvero, nell'interpretazione del mondo attraverso lo sguardo alla luna. Sophy esclama: «¿Cómo son los ojos de la novia? (...) / No son ojos, no son ojos, son el sol y la luna, / que miran por entre sus párpados»³⁵.

CON LO SGUARDO ALLA LUNA: Tra le tante suggestive riflessioni che compongono il citato libro di Della Rocca, una mi sembra particolarmente importante: il significato che assume la scansione del tempo nella vita del popolo ebraico. Della Rocca osserva quanto sia difficile trovare, tra le comunità umane, una comunità, come quella del popolo d'Israele, che interpreti il ritmo interiore della propria esistenza come un fenomeno determinato con fermezza dal procedere del tempo. Lo srotolarsi dei giorni, il trascorrere ciclico dei mesi e delle solennità costituisce la struttura portante intorno a cui si sviluppa tutta l'esistenza ebraica.

Isaac Farsi trasmette questo pensiero di fondo a Rafael Benaser iniziandolo nel calcolo ebraico, fondato sui cambiamenti della luna, sull'osservazione delle neomenie celebrate, come interiorizzerà il poeta, con canti e balli nell'antica patria palestinese.

El joven gustaba de escuchar la descripción de aquellas neomenias, las hogueras encendidas en las colinas, los ojos de la muchedumbre fijos en el cielo, como en días de eclipse, el sinedrion reunido esperando el anuncio de la nueva luna para fijar el calendario y los mil mensajeros que en el instante preciso corrían por montes y llanuras llevando la esperada nueva, que al mismo tiempo anunciaban mil clarines. Porque todas las fiestas religiosas regíanse por las lunas, y ellas determinaban las épocas de llevar ofrendas al templo o de practicar los domésticos ritos³⁶.

In uno dei frammenti di *Las bellezas del Talmud*, scelto da Cansinos Assens viene narrata la creazione della luna.

Creación de la luna

En los primeros consejos de la mente divina el sol debía ser la única luz de la tierra. Pero la mente divina previó que los ciegos mortales habrían de divinizar el astro. Si el sol fuera la única luz –pensó Dios–, ¿cómo se podría desvanecer el error de los mortales? Por esto dio a la luna el reino de la noche³⁷.

Il regno della notte diviene necessario agli occhi di Dio per dissipare l'errore, la cecità dei mortali. Come spiega Della Rocca, l'uomo, come la luna, è soggetto alla

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ R. CANSINOS ASSENS, *Las luminarias de Janucá*, cit., p. 84.

³⁷ R. CANSINOS ASSENS, *Bellezas del Talmud*, cit., p. 21. Cansinos scrive una nota singolare che invita a riflettere. Chiarisce che questa bella parabola è stata imitata dal celebre poeta tedesco J. G. Herder e che la traduzione da lui realizzata riproduce tale imitazione.

legge del divenire, ossia, a quei momenti in cui si cresce, si cala, si scompare, si rinasce e così via. La luna, archetipo nella coscienza ebraica, fa appello alla memoria continua trasformando il suo rinnovamento in simbolo di un rinnovamento spirituale e psicologico per l'uomo.

L'ARISTOCRAZIA D'ISRAELE: Il concetto attraverso cui il maestro introduce il discepolo nella storia del popolo ebraico sefardita e nelle sue caratteristiche è quello del suo essere l'aristocrazia d'Israele³⁸. Esso compie la funzione di un'*ouverture* al sefardismo, che si fonda sulla credenza, radicata nell'immaginario dei sefarditi in esilio, che essi provenissero dalla tribù di Giuda³⁹ e che pertanto potessero vantare l'ascendenza diretta dalla famiglia reale di David. Diversamente dagli *ashkenasim*, dai quali si distinguono per lingua, costumi, storia e rito religioso, nel passato avevano goduto di maggiore libertà e considerazione rispetto, appunto, ai fratelli ashkenaziti, e questo proprio per il loro vissuto in Spagna. La lingua, i *romances* e le sentenze, i costumi, il tipo etnico spagnolo e la brillante cultura sviluppatesi a Granada, Córdoba, Toledo, Alcalá e Salamanca, componevano il lascito culturale dei sefarditi. Questi richiami di carattere storico impongono una breve parentesi che ci riconduce alle considerazioni espresse da Esther Benbassa in *La sofferenza come identità* sulle riflessioni ottocentesche intorno alla storia moderna degli ebrei, riflessioni di cui il pensiero di Ángel Pulido e Rafael Cansinos Assens è fortemente impegnato. Gli ebrei, segnala Benbassa:

privi di una base territoriale e in una fase in cui a tal proposito nessuna definitiva si è ancora affermata, avvertono anche loro, in maniera forse più urgente, l'esigenza di costruirsi una storia a cui sono chiesti alcuni punti fermi in un'età di sconvolgimenti e le basi per una nuova condizione ebraica⁴⁰.

In questo senso, la storia degli ebrei si appropria della storiografia sefardita del XVI secolo rafforzando, da un lato, il discorso della storia sofferente, dall'altro, «rimodellando la coscienza storica degli ebrei del tempo»⁴¹. Uno degli storici di cui Pulido cita un lungo passo sulla teoria dei sefarditi come rappresentanti dell'aristocrazia d'Israele, fu Heinrich Graetz, la cui opera, per Benbassa, è l'espressione compiuta di ciò che viene definito la storia lacrimale ebraica⁴².

38 R. CANSINOS ASSENS, *Las luminarias de Janucá*, cit., p. 74.

39 Si tratta di una delle dodici tribù di Israele, prende il nome dal patriarca Giuda, figlio di Giacobbe. La tribù di Giuda, dopo essere partita dall'Antico Egitto e aver attraversato la penisola del Sinai entrò nel Canaan insieme alle altre tribù israelite stabilendosi nella regione sud di Gerusalemme. Col tempo divenne la tribù più potente. Da essa discendono re quali Davide e Salomone.

40 E. BENBASSA, *La sofferenza come identità*, cit., p. 82.

41 Ivi, 78.

42 Ivi, p. 86.

È attorno alla sofferenza e alla sua memoria tradizionale, in continuità con un passato in cui tale memoria era radicata negli spiriti e costantemente riattivata, che si modella la nuova coscienza storica ebraica⁴³.

Nel romanzo troviamo chiari indizi di questa interpretazione storica dominante. Isaac Farsi, nel voler affermare il carattere aristocratico dei sefarditi sostiene che i sefarditi:

representaban el liberalismo entre sus hermanos, que vivieron siempre en el fanatismo de la servidumbre. Y hasta hoy han conservado esa distinción, basada en el hecho memorable de su permanencia en España⁴⁴.

Un altro esempio, sempre in bocca a Farsi, è la vera e propria lezione di storia che fa in presenza di Benaser e Florido, dove pone in primo piano illustri nomi e gesta del passato, tra i quali, Samuel Levi, ministro di don Pedro⁴⁵, il medico ebreo di Enrique III⁴⁶ e, non a caso, Isaac Abravanel, che nella sua opera di carattere messianico⁴⁷ faceva coincidere l'espulsione degli ebrei dalla Spagna con l'anniversario della distruzione del Tempio, il 9 di av, sebbene l'ultimo ebreo avesse abbandonato la Spagna il 31 luglio, ovvero il 7 di av⁴⁸.

A conferma di quanto detto da Farsi, il dott. Florido, in qualità di medico (come lo era Ángel Pulido) menziona Abulualid, citato negli annali di medicina, i filosofi Maimonide e Ibn Gabirol, il poeta, Yehuda Ha-Levy. Farsi, dal canto suo, non esita nel chiamare in causa l'origine sefardita di Spinoza, Heine e Disraeli, innalzati tutti ai più alti livelli dell'arte, della cultura, del pensiero. L'aristocrazia d'Israele, appunto.

Cansinos, attraverso gli interlocutori ebrei che ebbe in Spagna, interiorizzò i connotati di questa storia lacrimale che esprime in molti passaggi di *Las luminarias de Janucá*.

43 Ivi, pp. 86-87.

44 R. CANSINOS ASSENS, *Las luminarias de Janucá*, cit., p. 75.

45 Ha-Leví, Samuel (Toledo, 1320 – Siviglia, 1361), finanziere, politico e tesoriere maggiore di Castiglia occupò importanti incarichi nella Corte del re Pedro I di Castiglia. Lo storico israelita Benzion Netanyahu a proposito di Samuel Ha-Leví ha scritto che “fue uno de los más egregios cortesanos que los judíos de la España cristiana tuvieron jamás”. Cfr. Real Academia de la Historia <http://dbe.rah.es/biografias/6232/samuel-ha-levi>

46 Enrico III (El Doliente) è stato re di Castiglia e León tra il 1390 e il 1406. Sviluppò una politica meno aggressiva nei confronti degli ebrei promulgando editti che proibivano le persecuzioni degli stessi. Cansinos non menziona il nome del medico, consideriamo trattasi di Alfonso Chirino (1365-1429) scrittore e medico ebreo convertitosi al cristianesimo, cfr. L. Chirinos, «Alfonso Chirino (C.1365-C.1429) en la cultura española, entre la tradición y la modernidad», https://cvc.cervantes.es/enseñanza/biblioteca_ele/aepe/pdf/congreso_46/congreso_46_29.pdf

47 Ma'yanei ha-Yesh"ah (*La fonte di salvezza*), Yeshu'ot Meshiho (*Gli annunci di salvezza del Messia*), Mashmi'a Yeshu'ah (*Il messaggero di salvezza*). Questi tre libri compongono un'opera più ampia intitolata Migdal Yeshu'ot (*Torre di salvezza*).

48 E. BENBASSA, *La sofferenza come identità*, cit., p. 65.

UNA LEGGENDA RIVELATRICE: Il romanzo si costruisce con alcuni metatesti, racconti che potrebbero essere considerati opere in sé, nonché con dei riferimenti intertestuali –non autoreferenziali– che vengono espressi dal protagonista, in alcuni casi, o dal narratore, in altri. Il più significativo di questi metatesti è la leggenda della *Fermosa fembra*⁴⁹ che sostiene l'equilibrio della narrazione.

La leggenda narra la storia di un auto da fé in cui, dalle ricerche effettuate da Benaser, sarebbe morto il suo antenato martire. Essa permette a Farsi e Benaser di rivitalizzare, in un dialogo serrato, il ricordo dei crimini commessi dall'Inquisizione e la promulgazione dell'Editto di espulsione.

La storia della leggenda, seguendo le linee indicate da Benaser⁵⁰ è la seguente: i monarchi cattolici fondano l'Inquisizione a Siviglia. Tutta la nobiltà sivigliana è convertita. Diego de Susán, padre della *fermosa fembra*, è l'uomo più ricco di Siviglia e un convertito; come è noto, gli attacchi dell'Inquisizione sono diretti soprattutto contro questi: «en el lenguaje moderno, una corporación de chantaje», dice Benaser⁵¹. Tutti gli uomini di ascendenza ebraica, «poderosos, altivos, soberbios, como caballeros españoles», sanno che la sfida è contro di loro. Nei conciliaboli notturni a casa di Diego de Susán si prepara una cospirazione: «La *Fermosa fembra* enojóse al saber que su padre, el opulento prócer, hubiese sellado en aquella conspiración su fraternidad con los conversos y su apego a la antigua fe». Decide, pertanto, di salvare suo padre tradendo i cospiri-

49 La leggenda di *Susona la hermosa fembra* è ben nota a Siviglia. Contiene una parte di verità storica e un'altra di leggenda sul destino di Susona che oggi ha una strada a lei intitolata a Siviglia. Nel suo testamento, aveva ordinato che il suo teschio fosse posto sulla porta della casa dove «había vivido mal, para ejemplo y castigo de sus pecados». Cansinos riferisce una versione diversa da quella che viene narrata tradizionalmente. Non presenta l'immagine del teschio, bensì piuttosto la *fermosa fembra* si fa seppellire là dove i suoi resti saranno calpestati «come la carogna di un cane» fino alla fine dei tempi, come punizione per il male e il tradimento che ha commesso.

50 C. GUILLÉN, analizza un manoscritto conservato nella Biblioteca Nazionale di Parigi utile allo studio della vita dei «cristianos nuevos» andalusi agli inizi del XVI secolo e, in questo contesto, riprende un documento in cui viene menzionata la cospirazione del 1480 e in cui compare il cognome Cansino: «Conocemos los nombres de los conjurados de 1480 por unos *Apuntamientos* de Cristóbal Núñez, tales como los extractó Juan de Torres Alarcón. Como sobre ello hay informes confusos (salvo el mencionado artículo de Fidel Fita), daré una lista según el Ms 1419 de la Bibl. Nacional de Madrid, fol. 133 vº – modernizando un tanto la ortografía. Son: Susán, «padre de la Susana, la hermosa fembra»; Benadeva, «padre del canónigo Benadeva y sus hermanos»; Abolofia, «el perfumado»; Alemán, «Poca sangre, el de muchos hijos Alemanes»; Pero Fernández Cansino, veinticuatro y jurado de San Salvador; Alonso Fernández de Lorca; Gabriel de Zamora, veinticuatro de Sevilla; Ayllón Perote, «el de las Salinas»; Medina, «el Barbado, hermano de los Baenas, obligado de dar carne a Sevilla»; Sepúlveda y Cordobilla, «hermanos que tenían la casa del pescado salado de Portugal»; Pero Ortiz Mallite; Paro de Jaén, «el Manco, y su hijo Juan de Almonte»; los Aldafes «de Triana, que vivían en el Castillo»; Alvaro de Sepúlveda: «el viejo padre de Juan de Jerez de Loya»; Cristóbal López Mondadina (o Mondadura). Unas notas marginales explican que los cuatro primeros, más Loya, murieron quemados». In: «Un padrón de conversos sevillanos (1510)», *Bulletin Hispanique*, 1963, 65, p. 76, nota 113.

51 R. CANSINOS ASSENS, *Las luminarias de Janucá*, cit., pp. 116-119.

ratori. Rivela al suo innamorato, legato all'Inquisizione, i nomi dei cospiratori, nonché i dettagli delle riunioni che si celebrano nel sottosuolo. «Y todos ellos, días después, decoraban, antorchas vivas, el quemadero levantado en Tablada». Uno di loro è Pedro Fernández Benaser, il cui sangue, narra Rafael Benaser, «palpita todavía en nuestras venas». La bella donna, derisa dall'uomo che aveva promesso di salvare suo padre e torturata dal rimorso del proprio tradimento, ordina nel suo testamento di seppellire il suo cadavere davanti alla porta di casa sua sotto una lastra su cui i passanti avrebbero posato i loro piedi calpestandola come la carogna di un cane, fino alla consumazione dei secoli. Da allora la via in cui abitava Diego de Susán con sua figlia venne chiamata la via «del Ataúd», ossia del feretro⁵².

Questo racconto, che viene narrato per persuadere la sorella di Benaser della loro ascendenza ebraica, costituisce per lei e nel rapporto con il fratello, un punto di svolta. Nel sentire l'evocazione di quanto accaduto nel quartiere ebraico di Santa Cruz «su ciudad nativa, se le hace ahora más suya y propia, merced a ese recuerdo familiar. Y todo su cuerpo se estremece en un temblor inefable»⁵³.

1.3 FARSI/BENASER E IL CONFRONTO CON IL PRESENTE

Il presente della campagna filosefardita, diversamente, viene narrato attraverso le problematiche, spesso conflittuali, già in atto all'epoca del suo accadere: i vantaggi economici che la Spagna avrebbe potuto avere dal ristabilimento dei rapporti con i sefarditi, la Spagna come paese apparentemente tollerante senza tracce di antisemitismo, l'immagine di un ebreo leggendario insieme alla radicata idea del popolo ebraico come popolo deicida. Anche qui, l'interpretazione di alcune leggende penetrate nell'immaginario popolare spagnolo, quale la leggenda del *Santo Niño de la Guardia*, divengono tema centrale delle

52 J. AMADOR DE LOS RÍOS riferisce la storia della Susona in questo modo: «La hija de Diego Susan, que tan impiamente quebrantaba las leyes de la naturaleza, escritas por el dedo de Dios en el corazón humano, tenía á la sazón amores con un caballero cristiano de Sevilla, cuyo nombre se halla en blanco en la Relación citada. Don Reginaldo Rubino, Obispo de Tiberiades, que se enteró de la delación y del estado de la *Fermosa fembra* hizo con ella de modo que entrase monja en uno de los conventos de la capital indicada; mas dominada de las pasiones sensuales, salióse de la clausura sin profesar y tuvo varios hijos. La hermosura se disipó con los años, y la miseria se apoderó de la hija desnaturalizada del millonario Diego Susan, hasta el punto de morir en poder de un especiero. En su testamento dispuso que fuese colocada su calavera sobre la puerta de la casa «donde había vivido mal, para ejemplo é castigo de sus pecados». La expresada casa está en la calle del Ataúd, frontera á su entrada por la parte del Alcázar; y allí ha existido el cráneo de la *Fermosa fembra* hasta nuestros días». Da «Relación de la junta y conjuración, que hicieron en Sevilla los judíos conversos contra los Inquisidores, que vinieron á fundar y establecer el Santo Oficio de la Inquisición», custodito nella Biblioteca Colombina di Siviglia, in: *Historia social, política y religiosa de los judíos en España y Portugal*, Vol. III, Madrid, 1876, pp. 245-249.

53 R. CANSINOS ASSENS, *Las luminarias de Janucá*, cit., p. 119.

discussioni tra Isaac Farsi e Rafael Benaser. Da tale confronto, emerge l'atteggiamento diffidente ed equivoco che la società spagnola dimostra nei riguardi dell'ebreo e che il maestro definisce di «pietà ambigua», sentimento che si rivela in modo evidente quando i personaggi si misurano con gli esiti, spesso flebili, della campagna. La mancanza d'impegno reale da parte di chi si avvicina, anche con una certa simpatia, alla stessa, permette a Isaac Farsi di individuare in essi comportamenti che fluttuano fra due poli: da una parte, coloro che con frasi piene di commiserazione ed effusioni sentimentali evocano le vessazioni di cui gli ebrei furono vittime⁵⁴, dall'altra, coloro che non vedono altro se non la loro capacità mercantile⁵⁵ –in consonanza anche con le idee di Florido/Pulido. Gli spagnoli insistono nel vedere negli ebrei uomini circondati dall'oro, come se l'alleanza con il metallo fosse indistruttibile⁵⁶, dirà Farsi.

Nos describen colmados de riquezas, teniendo en nuestras manos las llaves de todas las cajas de caudales del mundo, poseedores de todo el oro de la tierra, como si hubiésemos enajenado en los mercados mundiales todos los trofeos del templo santo y todos los tesoros de nuestros reyes⁵⁷

D'altro canto, gli spagnoli sono capaci di evocare solo piaghe, miserie, intralazzi, le immagini delle *juderías* e dei ghetti, senza concedere all'ebreo la possibilità di esprimere se stesso. L'immagine predominante è quella dell'ebreo eretico che, in quanto tale, può aspirare al massimo alla tolleranza e non alla libertà⁵⁸.

Insisten en esa imagen, como si la historia judaica no pudiera ofrecerles otras evocaciones más brillantes y gloriosas, o como si sus almas, educadas en la pasión del Cristo, sólo pudiesen sentir amor por el judío vilipendiado y escarnecido, a semejanza de su presunto Redentor, sin advertir cuánta afrenta y humillación hay en sus palabras para la raza que afectan amar, sin comprender que en nuestra alma remueven posos de amargura y que llenan de heridas nuestros oídos ya demasiado lacerados⁵⁹.

Il loro atteggiamento è, pertanto, espressione di una pietà mendace, «ambigua» che offre solo rose «piene di spine», e si trasforma in offesa. La maggior offesa è non conoscere l'ebreo, ovvero, non volerlo conoscere⁶⁰. Proprio il processo opposto intrapreso da Rafael Benaser, attraverso la conoscenza e il riconoscimento dell'altro in se stesso.

⁵⁴ Ivi, p.100.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ Ivi, p. 104.

⁵⁷ Ivi, p. 103-104.

⁵⁸ Ivi, p. 102.

⁵⁹ Ivi, p. 103.

⁶⁰ *Ibidem*.

Cansinos ritorna in vari dei suoi scritti sulla visione leggendaria dell'ebreo che persiste nell'immaginario spagnolo. In *Los judíos en la literatura española* approfondisce le sue riflessioni e distingue, attraverso lo studio di alcuni personaggi letterari, le figure dell'ebreo leggendario, da una parte, e di quello storico, dall'altra.

IL TEMA DELLA TOLLERANZA emerge nell'incontro tra il signor Farsi, il dottor Florido e il signor Kohn, figlio⁶¹, importante banchiere, la cui ricchezza sfarzosa viene esplicitata attraverso la minuziosa descrizione della casa, in apparenza discreta ma il cui potere effettivo s'insinua in dettagli convincenti, negli oggetti artistici e lussuosi, nell'ampia scala di marmo percorsa dal signor Farsi insieme al dottor Florido fino al raggiungimento del «sobrio despachito» di Kohn. Il narratore insiste nel segnalare il significato storico della famiglia Kohn/Bauer che risiedeva in Spagna da due generazioni e che aveva rappresentato e rappresentava ancora una forza economica nel paese. Il vecchio Kohn⁶², padre, potente uomo di finanze era stato il rappresentante di Rothschild in Spagna, mecenate di artisti che gli avevano dedicato ditirambi ed epigrammi⁶³ e anfitrión di grandi figure del cristianesimo cortigiano.

El Nuncio de Su Santidad ha hollado muchas veces las alfombras de estos salones y ha acariciado con su mano ornada del anillo de amatista, la frente de los hijos del judío, que nunca sintieron el capricho de besar la simbólica piedra⁶⁴.

Kohn figlio è un uomo di cinquant'anni, invecchiato dai dolori fisici e morali.

Mostraba ya algo del semblante desencantado de los Cristos y parecía comprobar la afirmación del joven Rafael de que todo israelita reproduce, siempre con aire familiar, los rasgos del martirizado rabí⁶⁵.

Nella conversazione in cui è invitato a sostenere la campagna filosefardita, Kohn figlio introduce i concetti di tolleranza e antisemitismo in Spagna proprio per negare la sua partecipazione nella stessa. Le cause che annovera per tale rifiuto completano, suo malgrado, il quadro esposto da Farsi: l'ebreo viene solo tollerato nel paese, egli non può manifestare pubblicamente il suo credo né segni identificativi della propria religione, deve dissimulare la sua condizione e non mostrare che assiste alla sinagoga e che circonda i propri figli. La tolleranza è l'unico sentimento/atteggiamento che esiste in Spagna nei confronti dell'ebreo: «como

61 Gustavo Bauer Morpurgo (1865-1916).

62 Ignacio Salomón Bauer (1827-1895).

63 I Bauer (e anche il banchiere Weisweiler suo collaboratore) all'epoca della Restaurazione cominciarono ad avere visibilità nel paese e a partecipare attivamente nella vita economica, sociale e culturale. La loro casa era diventata un luogo d'incontro tra politici, intellettuali, uomini di chiesa. *Ibidem*.

64 R. CANSINOS ASSENS, *Las luminarias de Janucá*, cit., p. 107.

65 Ivi, p. 109.

israelita solo estoy tolerado en España, solo puedo vivir a condición de no manifestar públicamente mis creencias»⁶⁶.

Il confronto con l'antisemitismo tedesco, franco e rabbioso⁶⁷, permette, inoltre, a Kohn di affermare che in Spagna non c'è antisemitismo, proprio perché non ci sono ebrei. I tedeschi applicano restrizioni che proibiscono agli ebrei di esercitare certe professioni, perché hanno una popolazione ebrea numerosa che rappresenta un pericolo per le ambizioni nazionaliste del paese. La situazione è ben diversa nel paese iberico; non c'è antisemitismo perché non ci sono ebrei, bensì ci sono solo stranieri:

Precisamente mi nombre es lo que no quisiera darles... Los reaccionarios lo convertirían en un lema de combate... Verían el oro judío detrás de esta campaña iniciada tan románticamente... Y sería peor –hizo una pausa y agregó– ¡Para qué despertar recelos y fanatismos felizmente adormecidos?⁶⁸.

IL TEMA DEL FANATISMO⁶⁹. Il fanatismo religioso «addormentato», secondo il personaggio di Kohn, viene tuttavia presentato, in altre istanze del romanzo, come una piaga ancora viva nel paese⁷⁰. Esso si manifesta nei momenti d'incontro sociale, nel salotto, appunto, di Dalila. Uno spazio in cui convergono i principali attori della campagna e che può essere interpretato, attraverso le conversazioni dei personaggi, come un momento di bilancio della stessa. L'importante attività intellettuale di Carmen de Burgos, Colombine, non viene rappresentata nel personaggio di Dalila, il cui nome biblico⁷¹, scelto dall'autore, lascia trasparire una sorta di risentimento nei confronti del personaggio, nonché la volontà di rappresentarla come donna seducente, frivola e traditrice⁷². Il narratore, vede addirittura il salotto di Dalila come un centro di antisemitismo, anzi lo definisce come il primo salotto antisemita di Madrid. Le discussioni lì sono portate avanti con un tono che va dalla frivolezza alla violenza verbale, e vi è posto tanto per la discussione seria, quanto per il divertimento. È lo spazio che meglio permette al narratore di dispiegare la sua ironia.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ Ivi, p. 113.

⁶⁸ Ivi, p. 110.

⁶⁹ Cfr. A. C. PRENZ, «Miriam y Dalila ¿en fuga? Dos creaciones de Cansinos Assens», cit., pp. 140-141.

⁷⁰ Ivi, p. 111.

⁷¹ Dalila fu amata da Sansone che lei tradì. Dalla radice ebraica «Dlila», debole, povero: colei che indebolisce o impoverisce o sradica.

⁷² L. Litvak tratta l'opera di Cansinos *El himno de la cortesana* che prende a tema lo stereotipo femminile della donna fatale, la rappresentazione dell'essenza primigenia del femminile, creatura irrazionale, perversa, portatrice di male e di diabolica seduzione. Qualcosa di questo possiamo leggerlo nel personaggio di Dalila. In: «Exotismo del Oriente musulmán fin de siglo», cit. pp. 96-97.

Il salotto letterario è, d'altra parte, il luogo in cui entrano in scena personaggi di dissimile formazione intellettuale, alcuni semplicemente come comparse, la cui ignoranza sulla questione ebraica o il cui fanatismo servono da ancora per scatenare negli altri personaggi, più esperti dell'argomento, risposte contrapposte. In questo senso, la complicità e/o condivisione di idee tra Farsi e Benaser che argomentano in blocco, riesce a smascherare posizioni obsolete e a ristabilire equilibri attraverso l'affermazione di un'altra verità. Il salotto è, inoltre, il luogo in cui i personaggi utilizzano una lingua colloquiale e un registro ciarliero. Si tratta di uno spazio differente da quello che costituiscono, in modo rigoroso, Benaser e Farsi nel loro rapporto, uno spazio di serietà discorsiva, spesso vicina anche all'autoironia, come quando Benaser mette a confronto i loro incontri con quelli che, ai tempi dell'Inquisizione, erano soliti avere i cospiratori segreti della leggenda della *Fermosa fembra*.

Uno dei personaggi femminili presenti agli incontri organizzati di Dalila, la poetessa Ita –«una poetisa de la época romántica, ya algo provecta, no obstante la profusión de claros atavíos con que disfraza su decrepitud, favorecida por la circunstancia de no haber engordado»–, cita un'altra famosa leggenda, quella del *Santo niño de la Guardia*⁷³, per rivendicare posizioni antisemite e sostenere l'immagine degli ebrei come popolo deicida. La leggenda racconta un episodio accaduto alla fine del XV secolo, in cui, un gruppo di ebrei di Quintanar de la Orden, Tembleque y La Guardia, per vendicarsi delle persecuzioni e umiliazioni a cui l'Inquisizione sottometteva gli ebrei, decise di sequestrare un bambino di quattro anni nascondendolo, appunto, a La Guardia⁷⁴. Il sequestro avvenne poco prima della Pasqua. Secondo la leggenda, i sequestratori costruirono una croce e legarono il bambino ponendogli una corona di spine sulla testa. Dopo averlo sottomesso ad ogni tipo di soprusi, ad imitazione di quelli che aveva sofferto Gesù, gli aprirono il petto e gli estrassero il cuore. Ita, appoggiandosi su tale racconto, qualifica gli ebrei come sordidi, miserabili, pezzenti⁷⁵, che praticano l'usura come un rito e celebrano ancora il crimine rituale. L'evocazione permette a Rafael di rovesciare, con non dissimulata ironia, la storia e di sostenere che il vero crimine rituale viene commesso dai cristiani attraverso il sacramento dell'Eucarestia.

El crimen ritual es cierto y se practica hoy, aunque parezca absurdo. Sólo que no son los judíos quienes lo practican. Los judíos fueron siempre hombres de poca imaginación. Tuvieron sensibilidad, pero no grandes vuelos imaginativos. En la época del Antiguo Testamento, cuando su religión prescribía sacrificios, nunca pasaron de inmolar

73 R. CANSINOS ASSENS, *Las luminarias de Janucá*, cit., p. 138

74 Cfr. *Historia del Martirio del Santo Niño de la Guardia, Sacada principalmente de los Procesos contra los Reos, de los Testimonios del Santo Tribunal de la Inquisición, y de otros Documentos que se guardan en el Archivo de la Iglesia Parroquial de dicha Villa: Por el Doctor Don Martín Martínez Moreno, Cura Propio de ella, quien la dedica al Excelentísimo Señor Arzobispo de Toledo. Con las licencias necesarias: En Madrid, en la imprenta de D. Pedro Marín, año de MDCCCLXXXVI.* http://server.knosys.es/sefarad_pdf/1786_Historia_martirio_Santo_Nino_de_la_Guardia.pdf

75 R. CANSINOS ASSENS, *Las luminarias de Janucá*, cit., p. 138.

animales, corderos o machos de cabrío. Nunca, como los griegos, eleváronse hasta la idea magnífica y terrible de la víctima humana. En este punto, sólo los cristianos pudieron competir en fantasía teológica con los gentiles. Su Eucaristía, que es la inmolación del Hijo del Hombre, para comunicar la virtud de su sangre y su carne a la simple hostia cereal, es un acto prodigioso de taumaturgia, que acredita su genio imaginativo. La Eucaristía; he ahí el verdadero ritual, la obra magnífica de su fantasía teológica, que revive en tiempos modernos y racionalistas el sentido de los antiguos mitos gentílicos...⁷⁶.

Ita è uno dei personaggi antagonisti più schematici del romanzo, personificazione del fanatismo religioso. Lei evoca Shylock come l'ebreo avaro, e con ciò permette sia a Farsi che a Benaser, e al massone Carlos di controbattere all'immagine triste e becera dell'ebreo che lei presenta e che è condivisa dagli altri ospiti.

La leggenda del *Santo niño de La Guardia* e l'immagine di Shylock come figura tipica dell'ebreo avaro sono argomentazioni che Ita avanza per sostenere le sue posizioni. Il personaggio fanatico che lei personifica è, chiaramente, un elemento funzionale, dal punto di vista della struttura, necessario alla trama e al processo della narrazione. Tanto schematico è il personaggio quanto la frase a cui tenta di ridurre la discussione: «(...) los judíos nos han dado el tipo de Shylock, y los cristianos el de Jesús!»⁷⁷. A questa interpretazione di Ita sulla figura di Shylock, Benaser oppone un'altra interpretazione: egli rappresenta tanto quanto Gesù di Nazaret la sfortuna della del popolo ebraico, entrambi sono l'espressione dell'eterno dolore della razza e dell'umanità, dirà Benaser⁷⁸.

Altro tema che coinvolge gli ospiti di Dalila è la relazione amorosa tra ebrei e cristiani in letteratura. Una discussione violenta e appassionata, sostenuta con esaltazione fittizia e facile –l'ironia di Cansinos– propria degli «hombres de letras que escriben odas y dramas»⁷⁹, a seguito della quale i presenti elucubrano sulla possibilità di scrivere un romanzo ispirato alle («nostre») tradizioni ebraiche e al tema dell'amore e della diversità religiosa che, del resto, potrebbe anche –nuovamente l'ironia– sollevare il genere dal noioso «marco regional». Uno degli interlocutori ricorda che Galdós aveva già trattato l'argomento nel romanzo *Gloria*, «haciendo triunfar al amor», dove il giovane Morton, ebreo, s'innamora della spagnola Gloria, e dalla loro relazione nasce un bambino che sulla fronte porta «el beso de las dos razas», cosa che permette al massone don Carlos di elogiare i nuovi tempi in cui dominano la tolleranza e la fraternità. Il signor Farsi chiamato in causa, conclude che si tratta di un'ipotesi romanzesca. Mette in dubbio la possibilità che una donna spagnola, a meno che non fosse di larghe vedute, accettasse di sposarsi con un ebreo, d'altra parte, che un ebreo accettasse di rinnegare la propria religione⁸⁰.

⁷⁶ Ivi, p. 140.

⁷⁷ Ivi, p. 141.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ Ivi, p. 136.

⁸⁰ Ivi, p. 137.

LA LIBERTÀ DI CULTO. Florido si sente come un vecchio cristiano messo davanti a un autentico israelita, Farsi, e a un discendente di convertiti, Benaser, che lo rimproverano per gli orrori del passato. La nuova Spagna deve sanare le colpe della vecchia Spagna⁸¹. Tuttavia, di fronte alla proposta del signor Farsi di promuovere la libertà di culto in Spagna, Florido si mostra reticente ed esibisce un atteggiamento ambiguo con la cautela tipica del politico, che misura l'opportunità di ogni atto.

Acaso convendría no tocar en el primer momento la cuestión religiosa... Después de todo, aun descartándola, todavía existen razones importantes para unir a ambos pueblos ... La lengua, la tradición...

Parecía algo cohibido. La sombra de Cristo volvía a erguirse, en aquel libre cenáculo. Hubo un instante de malestar (...) Prevalció la voluntad de amor y cordialidad⁸².

Anche in seguito, quando Rafael e Farsi gli proporranno di fare il Presidente di una nuova istituzione simile all'*Alleanza Israelita Universale*, con lo scopo di fondare scuole spagnole nelle città dell'Est per gli ebrei sefarditi, egli rifiuterà ma, in questo caso, perché ormai stanco delle continue sconfitte e dell'indifferenza dei concittadini spagnoli.

SULLO STATO EBRAICO INDIPENDENTE. La creazione di uno stato ebraico indipendente e il movimento sionista sono argomenti trattati da Rafael e Farsi come contrappunto alla nostalgia che Rafael esprime rispetto all'idea di unità della nazione ebraica. Rafael ha nostalgia del Medioevo, come di un tempo dove sussisteva un'idea di appartenenza, di unità del popolo ebraico, nonostante le persecuzioni e i veti e nonostante la sua condizione di popolo disperso.

Benaser si lascia trascinare dalle impressioni narrate in *Recuerdos de Italia* (1872) da Emilio Castelar in occasione della visita alla Sinagoga di Livorno, le quali suscitano su di lui un'arcana sensazione di mistero –«una impresión milenaria, de ghetto, de Edad Media, de misterio»⁸³. Il ghetto, nello straniamento temporale del personaggio, viene identificato con una piccola nazione in cui le virtù ebraiche sono conservate intatte –«un venero de virtudes heroicas»⁸⁴– fino alla frattura creatasi con l'emancipazione, quando, dice Rafael, gli ebrei cominciarono ad educare i propri figli ad altre religioni.

Aquí en su casa, yo experimento todavía la impresión de que el pueblo israelita es un pueblo aparte de los demás, con un pasado y un porvenir propios; mientras en casa del doctor Heiler ya ninguna reliquia de judaísmo encuentro. Temo que la libertad política sea el peor enemigo de Israel⁸⁵.

⁸¹ Ivi, p. 78.

⁸² Ivi, p. 80.

⁸³ Ivi, p. 172.

⁸⁴ Ivi, p. 174.

⁸⁵ Ivi, p. 173.

Nelle loro conversazioni tra Farsi e Benaser, aleggia l'idea di fondare lo Stato di Israele prima in Sud America, nelle distese della Pampa, poi in Sud Africa, e infine in Palestina, «en el antiguo hogar de la raza»⁸⁶.

Tale è la fede e la speranza che questo obiettivo possa essere raggiunto che il signor Farsi, in un momento di esaltazione, ritiene irrilevante che la terra degli inquisitori li ignori o che «las naciones europeas aborrezcan al judío», poiché la vera patria apparterrà nuovamente a loro. E così il capitolo si conclude con i versi del poeta toledano Yehudá Haleví:

¡Que mi lengua se pegue ardiendo a mi paladar,
y mi brazo derecho se consuma
si me olvido de ti, Jerusalén!

1.4 LE DUE SPAGNE

Floridas, fiorite, sono le parole che il personaggio del dottor Florido pronuncia nel primo incontro con Farsi e Benaser, nel quale, con esaltato trasporto, introduce il sentimento che sperimentavano gli esiliati dell'Europa orientale nei confronti della Spagna (con evidente riferimento ai viaggi del senatore Ángel Pulido): «Yo, señor, me llamo Aragonés, porque mi familia moraba en otro tiempo en Zaragoza»; «Amamos a España, señor; no hemos olvidado su idioma, aunque otras cosas hemos olvidado...»⁸⁷. In un allusivo *judeoespañol*, Florido ripete le parole udite che lo portano a formulare, con esaltazione evangelica, l'espressione plurale: «Las Españas»⁸⁸. Egli non percepisce distanza, né divisioni nella percezione di questa pluralità. Il vociferare dei venditori di giornali in Oriente è lo stesso che offre il mattino madrileno; i volti dei sefarditi riflettono la *morenez española*; i loro abiti, cibi, comportamenti fanno sentire all'illustre dottore il «sabor de la patria»⁸⁹.

La campagna, in bocca a Florido, è innanzitutto «amor y justicia» tendente a:

tributar un desagravio a esos hermanos, a esos españoles sin patria, que hablan nuestro idioma, que conservan en sus hogares el culto de España, que nos aman a pesar de nuestra crueldad antigua, cifrando todo su orgullo en lo que precisamente debiera ser un motivo de odio⁹⁰.

La Spagna degli esiliati, d'altro canto, si esprime attraverso la nostalgia come elemento tipico delle circostanze vissute, come pure attraverso il conflitto esisten-

⁸⁶ Ivi, p. 174.

⁸⁷ Ivi, p. 71.

⁸⁸ Ivi, p. 70.

⁸⁹ Ivi, p. 71.

⁹⁰ Ivi, p. 70.

ziale tra il desiderio e le paure insite nell'eventuale ritorno nel paese iberico. Viene ribadito il sentimento di «patria bondadosa y dulce»⁹¹ provato dagli esiliati verso la Spagna.

Ben diverso è il percorso con cui Rafael Benaser, con l'avanzare delle ricerche, configura l'immagine di una Spagna plurale, al contempo cristiana ed ebraica. Egli fa a meno di descrizioni pittoresche per orientarsi verso la conoscenza, per quanto possibile reale, dei destini degli esiliati, di coloro che conservano la Spagna nei propri ricordi, usi e lingua. Egli adotta la forma interrogativa, tanto presente nel romanzo, senza dare immediate risposte, ma cercando persone che possano raccontargli sia il presente che il passato: «¿Qué hacían ahora en los lugares de su destierro? ¿Conservaban su fe y la conciencia de su raza? ¿O se habían confundido con los demás pueblos?»⁹².

La questione della lingua si pone come una delle risposte ai quesiti di Benaser. Attraverso l'invocazione della figura di Sam Lévy, si fa largo la questione della «tragedia de la lengua española»⁹³, dello spagnolo «bastardeado»⁹⁴. Nella finzione letteraria Cansinos dà un'immagine sommersa di Levy. Tramite la sua voce sentiamo chiedere pietà per la lingua che «como un suntuoso manto apolillado llevado de España al destierro por los proscritos, deshácese ya entre las manos de la nueva juventud»⁹⁵, facendo riferimento al processo di assimilazione ad altre lingue.

La lingua viene vista come una creatura viva, quella che portarono con sé i *desterrados*, in tutta la sua «pureza y gracia», che poco dopo fu lo stile di Cervantes e che «padeció en el Éxodo como un proscrito más».

(...) de romance que era entonces, se fue convirtiendo en jerigonza. Dejó de ser latino para degenerar en el ladino, esa lengua adulterada, ingenua e infantil. Hízose impropio para los ritos literarios; se confinó en el hogar y en la sinagoga⁹⁶.

Il riferimento all'influsso delle lingue locali, fundamentalmente del turco e del francese, che con tanta veemenza si insegnava nelle scuole dell'istituzione francese *Alleanza israelita universale*, a discapito del *judeoespañol*, risulta chiaro. Ma forse quello che più desta attenzione è il riferimento alla mancanza di un'opera letteraria «escrita en ese degenerado ladino»⁹⁷.

Due aspetti meritano attenzione nel modo in cui Cansinos pone la questione della lingua nel romanzo. Attraverso la voce del personaggio di Levy, da una

91 Ivi, p. 71.

92 Ivi, p. 47.

93 Ivi, p. 124.

94 Ivi, p. 90.

95 R. CANSINOS ASSENS, *Las luminarias de Janucá*, p. 124.

96 Ivi, p. 125.

97 *Ibidem*

parte, quasi a immagine e somiglianza di quello che aveva scritto sul *Talmud*, personifica la lingua, rendendola una creatura viva. Levy clama per il ladino come per una «creatura decrepita e amata». Dall'altra, fa emergere in modo evidente quanto molti anni prima aveva scritto nella lettera, ossia la necessità di renderla una lingua letteraria.

La lingua è quella che rappresenta il vincolo che, in modo ferreo e nonostante tutto, unisce ancora i sefarditi all'antica patria, mai rinnegata.

2. Il confronto dialogico

Nel terzo capitolo *La casa de Jehová*, le due figure predominanti sono il dottor Salomone e il dottor Nordsee, le cui presenze a Madrid generano, come già espresso, un cambiamento reale nell'avanzamento della campagna filosefardita. Essi portano alla luce due posizioni distinte sulla verità ebraica. Il primo, viene presentato come una figura che si fa veicolo di una millenaria tradizione, un *jajam*, un vero saggio, che conosceva come pochi la *Torah* e il *Talmud*; il secondo, invece, come un uomo laico, un libero pensatore, la cui visione critica nei confronti del popolo eletto funge da contrappunto alle posizioni del primo. Due personalità diverse, due modi di vivere l'ebraismo, eppure, le loro posizioni in qualche punto finiscono per convergere.

Il primo, Salomone, era cresciuto in Oriente, il secondo, Nordsee, in Occidente. Il primo amava il suo popolo con affetto filiale, «con intensa e inefable compasión, con amor superior al que pudieran inspirarle todas las verdades del mundo y, sobre todo, aquella abstracta Verdad científica», che, invece, sì, esaltava il secondo, considerando la Verità come una divinità.

Il narratore fa dettagliate descrizioni dei personaggi, ricche di sfumature. Salomone è un «verdadero sabio»¹, un «maestro talmúdico al par que un apóstol evangélico», un poeta che «tenía en su alma la poesía de su raza y érale conna-

¹ Ivi, p. 181.

tural el salmo»², un amante dei versi di Yehuda Ha-Levy, un avido gustatore di arance spagnole, che si presentava davanti agli occhi di Rafael come un «humilde y afable doctor del Talmud, de esos que se sentaban en las piedras de los arrabales y charlaban con la gente sencilla»³. «Era aquel hombre semejante a un gran arco: pero a un arco forrado de sedas suntuosas»⁴.

Nordsee cresciuto nella Francia repubblicana dei diritti dell'uomo, era uno scrittore che non aveva conosciuto le pene del ghetto, e che, per quanto amasse il suo popolo, lo faceva in modo distaccato, lo amava quanto poteva amare un popolo che, secondo le sue parole, non si era ancora emancipato. Era un filosofo «alla moderna», che si compiaceva nell'esprimere le sue teorie attraverso drammi teatrali e romanzi. Eppure, il narratore lo definisce come «un rabí de los tiempos tamúricos», come un «místico *jasidim* de Polonia», di quelli che avevano creato un francescanesimo ebraico proclamando l'amore verso tutti gli esseri e la «virtud mágica de la sonrisa»⁵.

Cansinos vede in entrambi dei *rabí*, delle figure tradizionali. Ognuna a modo suo, si fa portatrice di un modo di interpretare la realtà. Attraverso la discussione sull'episodio biblico di Raab, emergono le posizioni distinte di entrambi gli intellettuali.

2.1 L'EPISODIO BIBLICO DI RAAB

Il confronto dialogico tra Salomone e Nordsee sorge intorno al dramma teatrale scritto da quest'ultimo ispirandosi all'episodio biblico di Raab (Giosué, 2: 1-23) durante la presa di Gerico. Esso narra il gesto compiuto da parte di Raab nell'offrire alloggio a due spie israelite inviate da Giosué a esplorare Gerico prima della sua conquista. Nella versione di Nordsee, Raab, che abita in una casa contigua alle mura della città, è una sacerdotessa del tempio di Venere, che s'innamora di una delle spie israelite a cui apre le porte della città, essendosi prima accertata che sarebbero stati risparmiati la sua famiglia e i suoi beni. Nordsee personifica in Raab lo spirito ellenico. Raab è giovane, bella, amabile, intelligente, gli israeliti, invece, falsi e crudeli. Essi infatti non rispettano la parola data ordinando di lapidarla. Prima di morire, Raab recita un lungo monologo in versi sulla barbarie e ipocrisia del popolo eletto, dichiarando che «muere lapidada por no haber querido acceder a las lascivas súplicas de los guerreros y sacerdotes que rondaban en la noche su tienda»⁶.

2 Ivi, p. 251.

3 Ivi, p. 210.

4 Ivi, p. 183.

5 Ivi, p. 258.

6 Ivi, p. 261.

Alcune tesi sul personaggio di Raab sostengono che lei fosse una locandiera; altre, come quella sostenuta da Salomone, una meretrice, facendo riferimento alla designazione che ne dà la stessa Scrittura: «la cual la incapacita para convertirse en verbo de la filosofía helénica». Nella visione di Salomone, pertanto, Nordsee disattende la verità storica, facendo un'apologia dei boia e offrendo senza remore le armi al nemico:

falta usted a la verdad histórica (...) al medir a aquellas criaturas por nuestra sensibilidad moderna. Los crímenes cometidos contra Israel son de hoy, después de haber predicado los profetas el amor y la paz entre los hombres. Y es, por último, una verdadera crueldad ofrecer a los enemigos del pueblo mártir esa apología de sus verdugos⁷.

L'intento di Nordsee, invece, è quello di dimostrare che la causa dei mali che affliggono il popolo d'Israele trova la sua radice nel loro fanatico sentimento religioso e in particolare nella crudeltà (originaria) dei guerrieri nella campagna intrapresa alla conquista della terra di Canaan –«nuestro fanático sentimiento religioso ha sido la causa de todos nuestros males y de nuestra incompatibilidad con los demás pueblos»⁸; per Salomone, al contrario, una simile tesi non può che danneggiare gli ebrei e alimentare ulteriori antisemitismi. Nel confronto tra i due personaggi, in un dialogo privo di veli, prevale l'interpretazione che tiene conto delle conseguenze che una lettura troppo "spinta" (quella messa in scena nel dramma) potrebbe suscitare sull'opinione pubblica. Infatti, nel romanzo, Nordsee finirà per rompere il manoscritto della sua opera teatrale, divenuto consapevole di un odio ancestrale, nella Sefarad a lui contemporanea, che nemmeno i lunghi secoli trascorsi sono riusciti a cancellare:

Que en los demás países exista el antisemitismo, se comprende hasta cierto punto por la rivalidad de la convivencia. Pero que exista en este país, que hace siglos no ve la efígie de un judío, es un hecho que demuestra hasta qué punto es bárbara y cruel la Humanidad. Tenía usted razón, amigo mío; una Humanidad así no es digna de conocer la Verdad. Y he roto mi manuscrito⁹.

Sicuramente questo episodio conduce a una frase, già citata, degli studiosi Oz in cui sottolineavano, nel rapporto tra maestro e discepolo, ma che noi estendiamo *tout court* alla dialogicità ebraica, in cui «desacuerdo dentro de lo razonable, es el nombre del juego».

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ivi*, p. 259.

⁹ *Ivi*, p. 264.

Due sottocapitoli della terza parte sono indicativi dei cambiamenti che la campagna filosefardita va introducendo nel contesto madrilenò: la conferenza di Salomone realizzata all'Accademia di Giurisprudenza, e l'incontro con il re. Entrambi gli avvenimenti sono il segno di un rovesciamento di prospettiva riguardo alla campagna filosefardita. Si trasformano le prospettive, si invertono simbolicamente (e non solo) i ruoli tra le parti.

Nella conferenza, Cansinos offre un ritratto dei presenti, riflesso della Spagna dei primi decenni del secolo. Una sorta di quadro sociale in cui emergono, da una parte, l'«hidalgo» tradizionale, descritto come grave, misurato, rassegnato, apatico, che sempre attende una rivelazione provvidenziale del suo destino; dall'altra, lo spagnolo moderno, frivolo, indifferente, curioso, e che il narratore paragona a una scimmia, «ávido de aferrar lo exótico para arrancarle su secreto de igual modo que un simio destripa una nuez»¹⁰. Dell'ambito ecclesiastico vengono descritti i sacerdoti, discendenti degli inquisitori e forza attiva del paese, interessati alle lingue semitiche solo per interesse, «como hicieron en los antiguos tiempos, cuando condenaban a los israelitas citándoles versículos de sus libros sagrados»¹¹. Assistono poi alla conferenza i discendenti degli espulsi, intimiditi e increduli «que un judío pudiese proclamar públicamente su fe en la tierra de España sin ser al punto devorado por las hogueras»¹².

Lo scambio di sguardi complici ed impressioni tra Farsi e Benaser, coscienti dell'importanza dell'atto pubblico, divengono uno strumento di misura delle disposizioni d'animo dell'uditorio. Rafael Benaser interpreta addirittura l'atto solenne come un passo verso l'annullamento dell'Editto di espulsione e il ritorno dall'Esodo.

Durante la conferenza, il rovesciamento dei ruoli e delle relazioni sociali avviene gradualmente. Sul palco siede il dottor Salomone, in un salone «presidido por el retrato del monarca católico, del descendiente de Isabel y Fernando»¹³, il quale pronuncia un discorso evocativo sul contributo degli ebrei nella costruzione della nazione spagnola, ponendo l'accento sull'ingratitude con cui essa rispose a tanta lealtà «sellada muchas veces con la sangre»¹⁴. La reazione dei cristiani, da una parte, e degli ebrei, dall'altra, così come viene presentata dal narratore, rappresenta un vero e proprio cambiamento dei rapporti di forza tra i vari soggetti coinvolti. I cristiani impallidiscono davanti alle parole dell'erudito, evitando lo sguardo accusatore. Gli ebrei sefarditi, invece, sollevano lentamente le

¹⁰ Ivi, p. 202.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Ivi, p. 203.

¹³ Ivi, p. 201.

¹⁴ Ivi, p. 206.

loro teste fino ad arrivare a un momento di giubilo: «se estaba allí celebrando el proceso de la crueldad y de la ingratitud española»¹⁵. L'abilità dialettica con cui Salomone prima accusa e poi sottolinea l'importanza della sua venuta in Spagna come segno del cambiamento dei tempi¹⁶ porta a una totale identificazione della platea con il dolore ebraico, giungendo a un'esternazione quasi grottesca dei sentimenti che lo scrittore/narratore mette in luce con sottile ironia.

Aplaudían todos, incluso las señoras, que sólo percibían como música la palabra del orador, y los sacerdotes, ensotanados, muy contentos de poder demostrar su tolerancia (...)

Al acabar de hablar había lágrimas en muchos ojos de mujer. La palabra del judío había creado aquellas perlas. De todos los labios salían exclamaciones de entusiasmo: ¡No parece extranjero! ¡Cualquiera diría que es español! ¡Parece uno de nosotros! ¡Es un poeta! ¡Qué lirismo!¹⁷.

La disinvoltura di Salomone, motivata dalla convinzione di difendere una causa giusta, si percepisce anche nell'incontro con il re¹⁸ che egli narra in una lettera alla madre. Si tratta di un intertesto anche graficamente distinto dalle altre parti con il corsivo, scritto in prima persona, in cui il personaggio racconta l'incontro con il re di Spagna. A confronto si trovano un Salomone che deve lottare contro le seduzioni cortigiane e un re dalle idee liberali¹⁹. Assistiamo ad un colloquio le cui connotazioni sono ben diverse da quelle che avevano contraddistinto il confronto tra Salomone e Nordsee. Nella relazione tra i due avviene un sovvertimento dei ruoli. Cansinos concede al suo personaggio, a Salomone, la possibilità di trasgredire le norme attraverso l'uso di una lingua/linguaggio arguto, sagace e rivelatore di altre verità.

Il re è scrutatore. Salomone, invece, sarcastico e ironico. L'uno osserva l'altro con gli occhi della conoscenza che possiede sulla questione ebraica e dalla prospettiva con cui vuole trattarla. Si tratta di uno scambio veloce di domande e risposte in cui il primo afferma, il secondo smaschera: se per il re, Salomone è un inglese, questi gli chiarisce che è un ebreo; se i sefarditi sono «israelitas de España», Salomone chiarisce che sono gli espulsi nel 1492; se il re si stupisce che questi mantengano ancora la lingua originaria, Salomone chiarisce che è la

¹⁵ Ivi, p. 207.

¹⁶ «Hizo notar que su venida a la Península y el hecho de que un judío hablase libremente desde una tribuna oficial lo confirmaban». *Ibidem*.

¹⁷ Ivi, p. 208.

¹⁸ Nel testo non viene menzionato il nome del re. Noi sappiamo dalla storia e da come viene descritto, con riferimenti fedeli alla realtà, che si tratta di Alfonso XIII, passato alla storia come filosemita per il sostegno dato alla campagna di Pulido e agli ebrei ottomani durante la Prima guerra. L'incontro tra il re Alfonso XIII e Abraham Shalom Yahuda avvenne nel mese di aprile del 1914, in: G. ÁLVAREZ CHILLIDA, cit. p. 265 e p. 287.

¹⁹ Sposato con l'inglese Victoria Eugenia de Battenberg, nelle cui vene scorre sangue ebreo, sottolinea il narratore.

conseguenza «delle vessazioni dell'antica patria». Il re, del resto, non conosce il significato dei termini *sefardí* e Sefarad.

E ancora: il re chiede a Salomone conferma di essere un suddito britannico, questi afferma di discendere da una famiglia ebraica che prestò servizi ai re spagnoli (da Ben Shushán, ministro del re don Juan II). Trattano, inoltre, il tema dell'Editto di espulsione che il re afferma che è stato revocato. Il rovesciamento dei rapporti di forza tra i due avviene a questo punto. I sefarditi, replica Salomone, attendono un annullamento esplicito dell'Editto. Da questo momento della narrazione in poi, è lo studioso ebreo che domina la conversazione definendola una «plática amistosa».

Gli altri contenuti della conversazione con chiaro riferimento storico sono: l'importanza di creare la cattedra nell'università madrilena, soprattutto in funzione della numerosa presenza di sefarditi del Marocco, la richiesta del re di naturalizzarsi spagnolo per poter ricoprire la suddetta cattedra, cosa che Salomone non prende in considerazione, la protezione degli ebrei spagnoli d'Oriente che a breve si sarebbero visti esposti agli orrori della guerra quali creature senza patria.

De vuelta al hotel, el coche que me conducía pasó por delante de la estatua de piedra de Isabel la Católica que, como las de los demás reyes de España, adorna la plaza de Oriente, situada frente al Palacio. Fijé la mirada en la regia efigie. Se calcinaba bajo el sol de julio, como en una hoguera. Los golfos de la calle la han mutilado a pedradas. Observé que tiene tronchada la mano derecha, precisamente aquella con que firmó el inicuo decreto. Ese detalle me pareció significativo. ¿Habrà llegado realmente el instante señalado por el destino para que nuestro pueblo retorne de su Éxodo y seré yo el elegido para acaudillar el retorno? De todos modos, yo soy el primer judío que desde 1492, es decir, desde que Isaac Abravanel abandonó la regia estancia de Isabel la Católica, después de firmar con su sangre aquel sublime 'No', pisa el palacio del monarca católico...²⁰.

2.3 CON LA PROPRIA VOCE

In *Las luminarias di Janucá* intervengono una serie di voci che rompono con lo stile intimo e/o salmico-biblico delle prime pagine e delle profonde conversazioni in cui s'immergono Benaser e Farsi, da una parte, e quello storico-documentale proprio della campagna filosefardita, dall'altra. La narrazione diviene, improvvisamente, polifonica. Una serie di soggetti avanza in primo piano per narrare con la propria voce il passato.

Sono colorite figure che giungono dalla Francia, Russia, Turchia, dall'Oriente del Mediterraneo dopo gli orrori dei pogrom e della guerra. L'accoglienza della Spagna in tali circostanze rovescia l'immagine del paese crudele e inquisitoriale

²⁰ Ivi, p. 227.

dando un segno di fratellanza e continuità con la Sefarad anteriore all'Esodo²¹. Il riferimento storico alla neutralità spagnola durante la Prima guerra mondiale è chiaro. La Spagna fece importanti azioni diplomatiche per appoggiare gli ebrei. Il governo chiese alla Francia e ai suoi alleati che venissero rispettati i sefarditi sudditi dell'impero turco, richiesta che fu accolta. D'altro canto, Alfonso XIII intraprese delle azioni in difesa degli ebrei della Palestina che subivano forti persecuzioni²². Azioni i cui riflessi s'intravedono nelle parole dei personaggi cansiniani. Essi arrivano attratti dalle imprese avviate da Florido prima, e da Salomone, poi.

Presentábanse en todos los umbrales judaicos de la corte, en casa de Florido, del doctor Salomón y del joven Rafael. Aportaban unos perlas y joyas, otros una ciencia cabalística y talmúdica y otros nada más que su pobreza y su pánico. Hablaban los turcos con voces broncas, muy españolas, llenas de ardor meridional, los rusos expresaban sus quejas y lamentaciones en un tono débil, apocado, entrecortado por temblores de susto. Y sus palabras formaban como una salmodia bíblica de remotísimas cadencias²³

Il realismo con cui vengono raccontate le circostanze che conducono gli ebrei in Spagna cambiano l'incisività della narrazione. Ne sono esempio l'ebreo russo e l'anziano rabbino, afferrato alla Legge, un po' fanatico ma di «un fanatismo dolce y resignado», che arrivava dalla Palestina²⁴. Il primo, i cui occhi azzurri, freddi e secchi, sembravano due smeraldi morti a causa dei soprusi subiti, narra tre giorni e tre notti di mattanza e saccheggi. Dalla sua voce sentiamo echeggiare il pianto di donne e bambini insieme allo scorrere del sangue che «salpicaba las paredes, formaba arroyos en las calles»²⁵. L'anziano, invece, diretto verso il Marocco dopo aver attraversato vari ghetti d'Europa, si dibatte tra la povertà, la fame e il rispetto della sua fede e del mangiare puro: «yo era demasiado pobre para adquirir un cordero, ni siquiera un ave y sacrificarla con arreglo al rito»²⁶; tuttavia, l'angoscia primordiale è quella che in Spagna non esista una casa per il rito.

Cansinos sente la necessità di spostare lo sguardo del narratore e di chi dalla propria prospettiva racconta la campagna filosefardita per far parlare senza filtri chi era reduce di una storia 'altra' e che solo attraverso la propria esperienza poteva raccontarla. La penna di Rafael Benaser, poeta all'ascolto di questi vissuti,

21 D. ALIBERTI individua principalmente tre gruppi di immigranti che arrivano in Spagna tra il 1860 e il 1914: i rifugiati della guerra del Marocco; uomini di affari francesi e tedeschi, che volevano partecipare al processo d'industrializzazione del paese; i rifugiati che si erano beneficiati dell'asilo concesso dal governo di Sagasta dopo i pogrom nell'Europa Orientale. Pulido segnala che agli inizi del XX secolo la popolazione ebraica spagnola era di 2000 persone (senza contare le città nordafricane di Ceuta e Melilla). In *Sefarad. Una comunidad imaginada (1924-2015)*, cit., p. 79.

22 Importanti furono le azioni del conte Ballobar, in: G. ÁLVAREZ CHILLIDA, cit., p. 266.

23 R. CANSINOS ASSENS, *Las luminarias de Janucá*, cit., pp. 228-229.

24 Ivi, pp. 229-230.

25 Ivi, p. 230.

26 Ivi, p. 231.

diventa, a questo punto, una penna giustiziera volta ad aiutare e difendere la causa dei sefarditi:

requerían su pluma para que les defendiese, aquella pluma de poeta que sumía así la significación de una espada justiciera o de una de esas varas bíblicas que florecían ente los tabernáculos²⁷.

Ben diverso era stato, invece, il destino degli ebrei turchi. Il narratore contrappone il loro vissuto alle disgrazie patite dai primi. Essi avevano già trascorso del tempo in Francia, erano gioiellieri, vestivano alla moderna, conoscevano il mercato orientale ed erano fornitori dei palazzi europei. Con coscienza difendevano i propri diritti ed esigevano che la Spagna li proteggesse.

2.4 LA CELEBRAZIONE DI CHANUKKAH

I lumi che si accendono di volta in volta nelle otto notti della festività, assumono per Cansinos un significato metaforico. Essi sono «símbolo de las antiguas glorias y las futuras promesas de Israel, sobre todo en ‘el país de los inquisidores’»²⁸.

(...) luminarias que de un extremo a otro del mundo consteláis en el mes sagrado de Kislev la dilatada extensión del Éxodo, renovando en las gargantas israelitas los clamores de júbilo con que el anuncio de la victoria de los Macabeos fue acogida en Jerusalén aquel día remoto en que la patria, siempre en peligro, fue una vez más salvada por la fortaleza de Adonai. ¡Oh, santas luminarias, con qué íntimo e inefable fulgor brilláis en aquel crepúsculo de Kislev en el reducido oratorio donde unos cuantos israelitas descendientes de los expulsados de España, supervivientes de todos los azares y de todos los exterminios, se habían reunido para afirmar sobre aquella tierra amada y dura el sentido de su inmortalidad como pueblo, encendiéndose, ¡oh luces santas!, en la llama de la tradición sobre las cenizas de todos los recuerdos!²⁹.

In un oratorio «reducido, pero suyo, sagrado como un templo e inviolable ya por la tolerancia de las leyes españolas»³⁰, si riuniscono i discendenti degli esiliati. Il momento è solenne ed emozionante. Oltre alla lettura del rotolo della Torah e all'illuminazione simbolica di ciascuna delle luci «que fueron surgiendo con la lentitud de las estrellas», i presenti sentono la necessità istintiva del salmo, ma non del salmo scritto, bensì piuttosto di un salmo interiore, intimo, che ognuno di loro desidera narrare. Il narratore li paragona ai congiurati di Susán per l'inquietudine e inibizione con cui vivono il momento. Contrappunto a questa tristezza è la danza, una ciarda ungherese, in cui si lancia Nordsee, affermando

²⁷ Ivi, p. 234.

²⁸ E. AIZENBERG, *Cansinos-Asséns y Borges: en busca del vínculo judaico*, cit., p. 537.

²⁹ R. CANSINOS ASSENS, *Las luminarias de Janucá*, cit., p. 266.

³⁰ Ivi, p. 267.

che non solo il dolore è il destino del popolo ebraico, essendo esso un popolo incline alla gioia. Rovesciamento/trasformazione dall'inibizione alla gioia, danza, fierezza.

Rafael Benaser non parteciperà alla celebrazione di Chanukkah. Egli non si sente un fratello perfetto dei circoncisi. Non entra nel tempio ebraico in quanto non ha suggellato l'alleanza con Dio mediante la circoncisione, sebbene difenda con completa convinzione il diritto dei fratelli ebrei di incontrarsi e celebrare i giorni solenni del calendario ebraico³¹.

La posizione di Benaser rispetto alla religione ebraica in questo momento si svela. Egli esprime il suo senso di estraniamento nella casa d'Israele. Non può rifiutare il Cristo, «la más alta representación de la facultad de sufrir de una raza», un amico inestimabile che non può tradire. Pertanto, Rafael Benaser non dà un significato religioso al sentimento di fratellanza che lo lega agli ebrei. Egli si sente, piuttosto unito a loro dagli ideali di pietà e amore.

Infine, il giovane poeta eleva la sua figura come anello di congiunzione tra due tradizioni (mondi), tra il passato che rimanda alla tragedia dell'esilio, da un lato, e il futuro della riconciliazione, intercedendo a favore dei suoi «hermanos de raza» (non di fede, sottolinea il narratore) e riconoscendo il suo destino quale quello di un uomo che, al di là delle differenze, accetta l'eredità di entrambi i Testamenti, e la cui casa, come scrive, è una porta sul mondo, un tempio ospitale, una tenda in mezzo al deserto³².

Lázaro Schallman considera che Cansinos sognò che Israele riunisse sotto un unico segno, i due testamenti, l'antico e il nuovo, la fusione della chiesa e della sinagoga, come desiderò anche Scholem Asch, romanziere del nostro tempo. Sogni utopici che non riuscirono ad allontanare dalla sua anima la tristezza. Discendente di conversi, aveva perso le chiavi di tutti i cammini e cercando una consolazione dice a se stesso in uno dei suoi ultimi scritti, che era meglio così, perché distaccato da tutto poté vivere in simpatia con tutto «para dilatar más ampliamente su mundo de símbolos, para asistir a todos los dueños y dar su amén a todos los resposnos. Para pronunciar el *réquiem* y el *shalom*»³³.

31 R. CANSINOS ASSENS, *Las luminarias de Janucá*, cit., pp. 276-277.

32 Ivi, p. 241.

33 L. SCHALLMAN, *Homenaje a Rafael Cansinos-Asséns*, cit., p. 29.

III

La riflessione critica
e il prolungamento della
finzione letteraria ebraica

1. Cuentos judíos contemporáneos

Nello studio preliminare che accompagna la selezione dei racconti¹, Cansinos Assens riflette su un tema tanto ampio quanto di difficile delimitazione. Egli, quale letterato e critico che era, affronta il tema e prova a dare delle risposte. Come spesso accade nelle sue opere, la necessità personale di trovare risposte a determinati argomenti si interseca con i dibattiti a cui l'autore partecipava offrendo sempre spunti di riflessione originali. Nello studio cita Salomón Resnik² e le diverse posizioni che l'uno e l'altro avevano sostenuto rispetto alla moderna letteratura ebraica, ma, fondamentalmente fa un percorso riflessivo intimo in cui cerca di dare delle risposte a se stesso, sempre con l'intento di collocare o dare un giusto posto all'espressione ebraica in Spagna.

È certo un'ardua azione quella di voler circoscrivere una letteratura che si estende per tremila anni, contraddistinta non solo da epoche diverse e culturalmente distanti, ma anche da ambienti geografici e sociali differenti, nei quali, a causa della diaspora, vissero e scrissero gli ebrei. Le differenze di costumi, am-

¹ Di Israel Zangwill e Sholem Asch, la raccolta include tre brani rispettivamente tratti dal capitolo XVIII del romanzo *Los hijos del ghetto* e da *Mottke el vagabundo*; di Isaac Leyb Peretz, *¿Qué es el alma?* e *Amor*; infine, di Leon Kobrin due brani tratti dal romanzo *Una aldea de Lituania*.

² Scrittore argentino, collaboratore di "Judaica" (Argentina), menzionato con toni sfavorevoli in una lettera di C. Tiempo a Cansinos che J. Israel pubblica in *Los judíos en la literatura española*, cit., pp. 26-27.

biente, e anche tradizioni, sono vastissime e non bastano certo la comune lingua letteraria, la comune religione e la coscienza di appartenere a una stessa stirpe a eliminarle o a ridurle³.

Cansinos però ci prova e introduce il concetto di «patrie temporali di adozione» per circoscrivere l'unico spazio in cui la letteratura ebraica sia riuscita ad esprimersi lungo i secoli. Le opere degli autori ebrei, scrive, «arden en el gran lampadario de una literatura nacional y ajena»⁴. Il termine «ajena», riferito all'estraneità con cui lo scrittore ebreo si colloca all'interno di una letteratura nazionale, permette di identificare un segno che distinguerebbe la sua scrittura in tale contesto e che Cansinos definisce, con un linguaggio proprio dell'epoca, "etnico", segno a partire dal quale sarebbe possibile rivendicare una propria indipendenza o autonomia letteraria.

Nel contesto della letteratura spagnola, l'autore, memore anche delle letture che aveva realizzato delle opere di critica letteraria di Amador de los Ríos, ma anche delle dodici conferenze di Abraham Shalom Yahuda, cerca di individuare in alcuni scrittori spagnoli lo specifico segno etnico; individuazione che egli chiama «intuizioni», e che se fossero state dimostrate, scrive, ci sarebbe stata la conferma del contributo indiretto del «genio» ebraico nella letteratura spagnola⁵. E così, addita agli scrittori ispano-ebrei che hanno impresso nelle lettere spagnole lo stile «asiático, ampuloso, grandioso y exaltado que siempre fue sospechoso al verdadero genio indígena»⁶. Tra gli esempi fatti da Cansinos ritroviamo poeti ebrei i cui versi fiorirono nelle corti islamiche che «pulsaban guzlas islamitas y glosaban temas frecuentes en los florilegios arábigos»⁷; in Maimonide e Gabirol che, dal canto loro, si contagiarono del pensiero platonico e aristotelico «creando la escolástica hebrea, pero admitiendo módulos de pensamiento deducidos de la serena arquitectura helénica»⁸; oppure ancora in Yehuda Ha-Levy, nelle *Siónidas* genuinamente ebreo appena in età matura, ossia, negli ultimi *Poemi* prima della morte, quando «adquiere vibraciones de arpa nacional, equiparándose al Salterio davídico»⁹; nei versi di Rab Shem Tob, dove s'intravede il lamento di una razza maltrattata, così come nella storia e poi leggenda di Raquel, *Rahel la hermosa*¹⁰, op-

3 F. MICHELINI TOCCI, *La letteratura ebraica*, Firenze-Milano, Sansoni/Accademia, 1970.

4 R. CANSINOS ASSENS, *Cuentos judíos contemporáneos*, cit., p. 10.

5 Ivi, p. 19.

6 *Ibidem*.

7 Ivi, p. 11.

8 Ivi, p. 12.

9 *Ibidem*.

10 *Rahel la Hermosa* fu una donna ebrea di Castiglia vissuta nel XII secolo. Ricordata per l'amore (ricambiato) che nutrì nei confronti del re Alfonso VIII di Castiglia. Cansinos analizza la leggenda su Raquel in *Los judíos en la literatura española* facendo riferimento alla versione realizzata dal drammaturgo settecentesco García de la Huerta.

pure, nella ingiusta morte di Samuel Levy, una delle tante crudeltà di don Pedro¹¹, che viene menzionato anche in *Las luminarias de Janucá*.

Per quel che concerne il Secolo d'Oro, Cansinos cita i nomi di scrittori converti tra i più significativi della letteratura aurea, tra di loro: Fray Luis de León, il sivigliano Herrera –che nell'ode per la morte del re Don Sebastián, traduce in spagnolo il canto di Miriam nell'Esodo– Santa Teresa de Jesús e S. Juan de la Cruz e la nuova voce che essi prestarono ai versi del *Cantico dei cantici*; infine, il culteranesimo e Góngora.

Parlare oggi di scrittori converti o di letteratura scritta da autori di origine ebraica forma ormai un atto dovuto negli studi di letteratura spagnola, soprattutto a partire da quelli storico-letterari e filologici realizzati da Américo Castro e dai concetti introdotti dallo stesso in *España en su historia: cristianos, moros y judíos* (1948)¹². Vale la pena, tuttavia, di sottolineare come Cansinos nei suoi studi solitari abbia intuito, –egli stesso parla di intuizioni– determinate affinità letterarie in alcuni scrittori fondamentali che nel corso del Novecento sono state ampiamente studiate.

D'altro canto, per Cansinos, il concetto di moderna letteratura ebraica, intesa come una letteratura personale e cosciente, espressa nella propria lingua o in un'altra, risale al secolo XIX e coincide con la rinascita spirituale e politica del popolo della diaspora. Cansinos ribadisce il concetto:

La existencia de una literatura hebraica personal y consciente, marcada con el sello de las singularidades étnicas y de las aspiraciones colectivas, expresada en la lengua propia de la raza o en un idioma ajeno, pero moldeado por ella, como ese traje internacional que cada pueblo modifica, sin embargo, a su modo; la existencia de una literatura hebraica que pueda considerarse como un documento de la raza, como su novísimo evangelio, tan suyo que pueda recabar el *ex libris* de ese emblema salomónico que campea en las nuevas banderas sionistas, es un fenómeno que data del siglo pasado, coincidiendo con otros indicios del nuevo renacimiento espiritual del pueblo de la diáspora¹³.

Con questa affermazione Cansinos non nega che essa sia esistita prima, al contrario, «el genio de una raza amamantada en el culto al libro»¹⁴, come scrive, mai depose la penna, nemmeno nei momenti più avversi, come dimostrato dagli annali dell'esodo in cui compaiono nomi di grandi scrittori, filosofi e poeti ebrei, sebbene sia il poeta tedesco Heinrich Heine, uomo di un tempo e di un'epoca

11 Samuel Ha-Leví Abulafia (Toledo 1320 - Siviglia 1360), tesoriere del re Pedro I di Castiglia.

12 Ricordiamo qui le opere di Américo Castro che si addentra nello studio della letteratura conversa e che pubblica *El pensamiento de Cervantes* nel 1925 e *Santa Teresa y otros ensayos* nel 1929. Le ricerche inerenti le tre culture sono posteriori: *España en su historia* (1948), *Aspectos del vivir hispánico* (1949), *La realidad histórica de España* (1954), *Origen, ser y existir de los españoles* (1959), *La edad conflictiva* (1961).

13 R. CANSINOS ASSENS, *Cuentos judíos contemporáneos*, cit., p. 9.

14 *Ibidem*.

universali, la cui lirica risente di indubbi indizi orientali, a segnare l'inizio del rinascimento di una «vera» letteratura ebraica.

La moderna, veramente nuova, letteratura ebraica, in contrapposizione con quanto affermava Resnik, il quale sosteneva che la nuova letteratura ebraica sarebbe stata figlia del ghetto, prende, dunque, avvio con Heine¹⁵ per essere poi coltivata da tre scrittori che non venivano dal ghetto, sebbene potessero evocarlo nei ricordi ancestrali: George Eliot (Mary Anne Evans)¹⁶, Grace Aguilar e Benjamin Disraeli¹⁷.

Los creadores de la literatura judía moderna eran creaturas emancipadas ya de la servidumbre histórica del nombre judío, y algunas – como Heine – hasta de la servidumbre religiosa y la domesticidad étnica en el asiduo trato gentilicio¹⁸.

Nelle loro opere, Eliot e Disraeli (lord Beaconsfield) evocavano già con senso di anticipazione i tempi del sionismo e trattavano problemi di adattamento dello spirito israelita in chiave di affermazione della propria identità politica e come popolo. Gracia Aguilar, aveva subito l'influsso di Walter Scott e del romanzo storico ed evocava nelle sue opere i tempi passati di Israele, le persecuzioni, i supplizi vissuti. Le storie da lei narrate, tra l'altro, si svolgevano in Spagna –per esempio in *El valle de los cedros* (la storia si svolge nel Medio Evo), o nelle case di sefarditi: *La familia de Pérez* (in tempi moderni in Inghilterra), *El edicto* (nel Medio Evo):

Su obra nos habla del hechizo a un tiempo grato y pavoroso que los descendientes de los desterrados conservaron en España, como de un país bello y peligroso, como de una de esas regiones en que la existencia de la fiera – en este caso el fanatismo – pone un precio demasiado oneroso a las bellezas naturales¹⁹.

Nella sua opera si ravvisa il ricordo che i discendenti degli esiliati avevano conservato della Spagna, il quale, nonostante le persecuzioni inquisitoriali, non veniva vissuto con un sentimento di odio –così come ce lo indicava Benbassa– bensì

15 In particolare, Cansinos si sofferma su *Il Rabbi di Bacharach* (1840).

16 Su Eliot (Evans) (1819), analizza il romanzo *Daniel Deronda*, in cui tratta la formula dell'assimilazione, tendenza difesa dall'ebraismo ufficiale in Inghilterra come in Germania e rivendica la tradizione e il futuro del popolo di Israele. Romanzo con una storia d'amore dallo stile e formula romantici. In qualche modo Eliot è una percorritrice per il tema trattato, in quanto il personaggio nato ebreo ma con l'identità negata, tornerà alle origini sposando un'ebrea. R. CANSINOS ASSENS, *Cuentos judíos contemporáneos*, cit., pp. 27-31.

17 Disraeli, secondo Cansinos, non può essere considerato uno scrittore ebreo sebbene, in quanto di origine orientale, abbia influito sulla letteratura inglese introducendo uno stile asiatico « (...) el amor a la pompa combinado en armoniosa compañía con la sutileza en el detalle (...)», ivi., p. 37. Dell'autore menziona: *Lothar, Sybil, Tancredo*, ivi, pp. 37-38.

18 R. CANSINOS ASSENS, *Cuentos judíos contemporáneos*, cit., p. 20.

19 Ivi, p. 33.

piuttosto di nostalgia, di desiderio romantico per un paese perduto che generazioni di antenati consideravano una seconda patria.

In *La familia de Pérez*, l'autrice, nell'esprimere il sentimento di patria perduta, delinea un paesaggio che illustra una topografia imprecisa, in tale imprecisione, scrive Cansinos, finisce per renderlo più bello e sognato²⁰.

En casi todas sus obras novelescas Gracia Aguilar se acuerda de España, sugiere directa o indirectamente la perspectiva española, así la material como la histórica; su corazón, como una brújula alterada tiende siempre a orientarse hacia los tiempos del Éxodo, y esta frecuencia de evocación es un indicio de la perdurable huella de asombro y pavor que el terrible suceso dejó en el alma de los expulsados, transmitiéndose luego a sus descendientes con tal eficacia, como para marcar una hora eterna en el cuadrante de la memoria de la estirpe²¹.

Cansinos, tuttavia, pur sostenendo che la letteratura ebraica ha inizio con Heine, si domanda in che senso potrebbe risultare corretta anche la tesi di Resnik, secondo la quale la nuova letteratura ebraica sarebbe figlia del ghetto. E prova ad articolare una risposta che vede un'effettiva rinascita letteraria ebraica coincidere con l'epoca del sionismo. Non è un caso che Cansinos pubblichi in questa raccolta un frammento tratto dal romanzo *País de eterna juventud* (1890) di Theodor Herzl (1860- 1904)²² in cui l'autore tendeva a risvegliare nei connazionali assimilati, da una parte, l'amore verso la terra dei padri e verso le tradizioni, dall'altra, il sentimento di responsabilità verso il futuro. Al testo di Herzl si sommano frammenti di opere di I. Zangwill, Sh. Asch, I. Peretz e L. Kobrin, che effettivamente provenivano dal ghetto: letteratura nata, dunque, ai tempi dei pogrom, scrive Cansinos.

Esta literatura viene al mundo en un momento en que la capacidad de dolor del pueblo israelita, como en general la del pueblo eslavo, está agotada y muestra un singular paralelismo con la literatura genuinamente rusa de los últimos tiempos, a partir de Dostoyevski. Tiene su mismo carácter naturalista y místico, nimbado de cuándo en cuándo de albos utópicos. De un lado, describe la miseria presente con un encarnizado recuento de llagas; de otro, sueña con la redención futura, presentida ya como inminente, lo que le comunica un sentido y un valor proféticos²³.

Un insieme, pertanto, di descrizione realista, «que resulta ya satírica – de ahí el humorismo eslavo –»²⁴ e idealismo utopico. Il popolo slavo si rifugia nella speranza della rivoluzione, quello ebreo cerca la salvezza nell'ideale del sionismo. Riflette Cansinos: il despotismo dei zar, basato sul significato pontificale

²⁰ Ivi, p. 35.

²¹ *Ibidem*.

²² Herzl scrive *Lo stato ebraico* nel 1896.

²³ R. CANSINOS ASSENS, *Cuentos judíos contemporáneos*, cit., p. 40.

²⁴ *Ibidem*.

della corona, mantiene lo spirito religioso dei sudditi dell'Impero in uno stato medievale di dipendenza (feudale), in un rapporto mistico tra sovrano e popolo (ogni atto compiuto s'ispira a questo spirito religioso) analogo a quello che esiste tra Dio ed il credente. Il regicidio è un atto di misticismo assoluto in cui il vassallo realizza una funzione vendicativa in nome di Dio contro il suo mandatario diretto, il monarca. Questo atto richiede, pertanto, la credenza nell'onnipotenza del sovrano, il che suppone sempre l'esistenza di un governo despotic e personale, a somiglianza di Dio, concezione medievale in vita fino alla Rivoluzione:

han conservado todas sus condiciones antiguas, adulteradas en el resto de Europa por la táctica de la asimilación, su fe en las tablas ancestrales y al mismo tiempo su esperanza en el porvenir mesiánico, su obediencia a la tradición al par que su anhelo de algo nuevo y mejor, ese espíritu dórico y complejo que constituye la clave de la dramática vida judaica²⁵.

Pertanto l'ebreo slavo è quello che aveva meglio conservato la sua vicinanza alla sinagoga, è il lettore più assiduo che il *Talmud* avesse in Europa, e allo stesso tempo il più ardente innamorato dell'utopia, «el único que podía brindar la otra materia inflamable a esa bomba rusa soterrada en la nieve. Esto explica las amistades judeo-bolcheviques sintetizadas en la figura de Trotsky»²⁶. Dunque, nella lettura che offre Cansinos, l'ebreo russo era in realtà l'unico ebreo d'Europa, che incarnava la tradizione ebraica, parlava l'ebreo come una lingua viva, osservava i precetti e anche le superstizioni ancestrali, e, all'esterno, assumeva l'aspetto fisico tipico, pittoresco e, a volte, caricaturale con i *caftani* e le *payot*.

Infine, l'ebreo russo era l'unico che viveva materialmente nei ghetti. E per questo che entrando nella vita moderna, non si accontentò di fare delle rivendicazioni mediocri, al contrario, rivendicò un programma massimo, cioè il riconoscimento come popolo e la restituzione di quella parte della Palestina in cui avrebbero potuto esercitare tutte le forme di dominio, (sovranità).

È il sionismo che determina, dunque, la rinascita di una letteratura ebraica, che esalta le virtù nazionali, che ha un carattere patriotico e nazionale. La letteratura di questi scrittori è imbevuta di nostalgia del tempo passato, del ghetto che, nonostante la limitazione imposta, viene descritto come luogo dolce e amabile, «el gran ámbito doméstico de Israel»²⁷ e nella forma permane lo spirito degli apologhi talmudici.

²⁵ Ivi, p. 42.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Ivi, p. 45.

2. Los judíos en la literatura española

Nella raccolta di studi di critica letteraria¹, *Los judíos en la literatura española*, Cansinos riflette sulla presenza del personaggio dell'ebreo –sia esso storico che leggendario, stereotipato o fantastico, oppure ancora reale e rivalutato– nelle opere letterarie di autori spagnoli dal secolo XVIII fino ai primi decenni del XX.

El interés de estos estudios de crítica literaria y socio cultura es evidente, al mostrarnos a través de los personajes de ficción, como los creadores españoles vieron a los judíos durante aproximadamente un siglo y medio, de una forma sin duda plural, pero en la que pesaba la historia y el prejuicio².

Concetti espressi dall'autore più volte nella sua opera introducono questi studi di critica. Afferma Cansinos:

¹ Vengono trattate dieci opere letterarie spagnole e i rispettivi personaggi ebrei. Del XVIII secolo: *Raquel* di V. García de la Huerta; del XIX s.: *La Rosa de pasión* di G. A. Becquer; di B. Pérez Galdós il personaggio di Daniel Morton del romanzo *Gloria* e il cieco Almudena di *Misericordia*; le sei opere restanti appartengono alle prime decadi del XXs. e sono: *Voluptuosidad* di I. Muñoz; *El carro de asalto* di A. Reyes; *Luna Benamor* V. Blasco Ibáñez; *Las hogueras de Israel* di A. Cases; *El hoyo en la arena* di J. Pujol; *Cáliz rojo* di C. Espina.

² J. ISRAEL GARZÓN, *Introducción*, in R. CANSINOS ASSENS, *Los Judíos en la Literatura española*, cit., p. 28.

Con el Edicto de Expulsión de 1490, desaparecen los judíos de España y de su literatura que está en vísperas de cuajar en los dos grandes géneros que la han hecho famosa: la novela y el teatro. El judío, que hasta entonces sólo fue figura episódica en poemas y narraciones, perderá toda opción a la calidad de protagonista y la literatura española perderá también la oportunidad de incorporarse ese elemento étnico que enriquecería la variedad de su elenco humano. El judío desaparece, se borra en la conciencia de los españoles y sólo asomará alguna que otra vez en su literatura como figura de leyenda o vestido con los arreos históricos³.

Dedichiamo qui attenzione a tre opere che per tema completano quanto espresso nel romanzo *Las luminarias de Janucá* sulla leggenda della *Fermosa fembra* e sul romanzo *Gloria* di Benito Pérez Galdós. Essi sono: la leggenda di *Raquel*, nella versione teatrale di Vicente Antonio García de la Huerta, e la leggenda di *La Rosa de pasión* di Gustavo Adolfo Becquer, nonché, appunto, il romanzo *Gloria*.

In entrambe le leggende –sebbene in contesti e tempi diversi– viene trattato, come nel caso della bella Susona, il sacrificio della donna ebrea per amore. Cansinos fa una distinzione tra l'ebreo presente nell'opera di García de la Huerta, che definisce storico, e quello presente in *La Rosa de pasión*, che definisce leggendario.

Raquel è una leggenda che nella storia letteraria è stata ripresa da vari autori⁴. Nella *Cronica general* (part. 4, folio 387, col. 2) (1270) di Alfonso X il Saggio, si allude per la prima volta ad un episodio della vita di Alfonso VIII (1155-1214) il quale, sposato con Eleonora d'Aquitania, si innamora di un'ebrea di Toledo, *Raquel la Fermosa*, e vive con lei un amore appassionato durante sette anni trascurando la moglie legittima e il suo regno, motivo per il quale i nobili della corte uccidono *Raquel* decapitandola.

Nelle varie versioni, gli autori trattano l'argomento senza introdurre delle modifiche sostanziali, «con más fidelidad que un mito griego»⁵: *Raquel* cade sempre ferita a morte ai piedi dei nobili assassini di Toledo, e il re, che non ha saputo salvarla nonostante il suo amore, si rassegna senza sforzo alla perdita ricongiungendosi con la sua sposa. «Imposible no sentir cierta indignación sentimental ante esa fácil resignación del monarca que pierde esa calidad, no sólo humana, sino también estética»⁶. Questa *Raquel* –incoronata regina– per Cansinos, è ben lontana dalla eroicità che il personaggio regale richiederebbe. Essa è una «criatura de amor»⁷, martire dell'amore per Alfonso, per il quale, lo dice lei stessa, muore contenta.

3 R. CANSINOS ASSENS, *Los judíos en la literatura española*, cit., p. 31.

4 Da Lope de Vega, in *Las paces de los Reyes y la judía de Toledo*, in cui la storia di *Raquel* fa da sfondo al dramma, ma anche da Lorenzo de Sepúlveda in *Romanza* (1551), da Mira de Amescua in *La desdichada Raquel* (1635), da Luis de Ulloa y Pereyra in *Raquel* (1643), da Juan Bautista Diamante in *La judía de Toledo* (1667), da Vicente Antonio García de la Huerta in *Raquel* (1772).

5 R. CANSINOS ASSENS, *Los judíos en la literatura española*, cit., p. 33.

6 *Ibidem*.

7 Ivi, p. 47.

L'analisi di Cansinos della versione di García de la Huerta si centra sulla figura maschile del personaggio di Rubén, consigliere di Raquel, e sulla vecchia formula con cui i castigliani interpretavano la superbia ebrea. Rubén è l'ebreo astuto e prevenuto delle leggende popolari, il traditore ed eterno Giuda «sobre quien la leyenda ha echado toda la carga de la tenebrosidad oriental»⁸, che utilizza Raquel per le sue ambizioni personali. I castigliani non sentono indignazione nei confronti dell'amore di Alfonso VIII verso Raquel, ma della superbia di quest'ultima, del suo consigliere Rubén e di tutto il seguito ebraico.

Esta soberbia judía, de la que más de una vez se quejan los cronicones castellanos y que constituye un tópico obligado de todos los antisemitismos, es lo que a Raquel pierde. La queja de los castellanos insurgidos se resume en esa fórmula vieja: el judío no se conforma con ser igual a los ciudadanos del país en que vive, sino que aspira a ser más, a dominar, a imponerse. Tiene un sentido imperialista de la vida y el hábito de ejercitar su voluntad de dominio. No en vano cree ser la raza elegida. La soberbia judía se ha hecho célebre en su aparente contradicción con la humildosidad con que otras veces se nos presenta esta raza. El judío entra en cada momento en la historia con el gesto encogido, encorvado, harapiento. Pero aguardad un poco y lo veréis erguirse con gesto de soberano⁹.

L'ebreo si muove, dunque, arroccato nei quaranta secoli di storia, e guarda con disprezzo ai nuovi arrivati europei. Egli è cosciente della propria superiorità –e davvero, osserva Cansinos, il numero di grandi uomini conferisce loro certo diritto a tale presunzione. La sua superbia deriva dal complesso di risentimento che si porta dietro da secoli. Oppresso, spogliato, offeso, è naturale che, quando favorito dalla sorte, intenda riscuotere il conto per le offese del passato. Raquel, del resto, protegge gli ebrei ma non fa dell'amore di Alfonso un mezzo tattico per l'ottenimento di maggiori poteri da parte degli ebrei.

Questa Raquel, pertanto, vacilla in quanto interezza imperiale e risulta indegna del trono su cui l'ha fatta sedere Alfonso, ma come donna è irreprensibile e raggiunge l'altezza delle grandi eroine d'amore. L'opera di de la Huerta si presenta come un'opera di bellezza tragica, senza intenzione politica.

El autor ha elegido ese episodio toledano, seducido por su patetismo y por su vinculación en la historia patria, pero lo ha tratado con la misma objetividad que un mito de la fábula griega¹⁰.

L'opera non ha alcuna intenzione antisemita, nemmeno l'intenzione di influire su un popolo, quello spagnolo che nel XVIII secolo aveva già perso persino la nozione visiva dell'ebreo. Nei versi non si avverte alcuna vibrazione di odio contro gli ebrei, che già da tempo avevano smesso di agire come personaggi reali nel

⁸ Ivi, p. 48.

⁹ Ivi, pp. 45-46.

¹⁰ Ivi, p. 47.

dramma politico della Spagna. I nobili spagnoli si sollevano contro il re che eccede nel suo comportamento e pone sul trono un'intrusa, che non è nemmeno sua moglie.

Así como los cuerpos se convierten en polvo, los actos, aun los más trágicos y terribles, los que más torturaron el cuerpo vivo, llegan a ser para los venideros una lección abstracta, una sentencia impersonal y apenas si un momento, galvanizados por el genio trágico, logran impresionar a un público en la falaz resurrección escénica¹¹.

L'ebreo leggendario di *La Rosa de pasión* di Becquer, invece, s'ispira ai crimini rituali di *Cristo de la Luz* e *Santo Niño de la Guardia*, quest'ultimo, oggetto anche di discussione nel salotto di Dalila.

La leggenda narra la storia dell'israelita Sara Levi sacrificata dal padre Daniel una notte del Venerdì Santo per aver amato un cristiano. Daniel Levi, il padre, rappresenta l'ebreo collerico, astuto e avaro, nonostante l'immensa fortuna che possiede. Egli odia i cristiani ma sorride sempre. Un sorriso che funge da scudo ma che è anche la sua spada, dirà Cansinos¹². I cristiani di Toledo, vedono in quel sorriso una testimonianza della viltà ebraica, eppure:

Esa sonrisa es imponente y venerable, porque es el estigma de toda la pasión de una raza y los cristianos de Toledo si tuvieran sensibilidad, deberían arrodillarse ante ella como se arrodillan ante la sonrisa de Jesús atado a la columna¹³.

Daniel sorride quando scopre l'amore della figlia verso il cristiano e sorride pensando alla tortura che gli infliggerà. Il crimine rituale viene perpetuato: ha scelto la notte del Venerdì Santo. Quella notte tutti gli ebrei che vivono a Toledo attraversano il Tago e si riuniscono per celebrare la loro congrega in un luogo misterioso. Ha gli strumenti necessari: la croce, i chiodi, la corona di spine e il fuoco ardente. Qualcuno è incaricato di rapire il giovane cristiano. Al preciso momento di agire arriva, però, Sara, che verrà sacrificata al posto del giovane amato.

Algunos años después un pastor trajo al Arzobispo una flor hasta entonces nunca vista, en la cual se veían figurados todos los atributos del martirio del Salvador, flor extraña y misteriosa que había crecido y enredado sus tallos por entre los ruinosos muros de la derruida iglesia.

Ésa es "La Rosa de Pasión" a que se refiere la leyenda. Símbolo de pasión, sí, pero de todas las pasiones de la historia; de la de Jesús y de la de su raza¹⁴.

Becquer trasmette un'emozione di terrore superstizioso basandosi sull'idea leggendaria dell'ebreo, colpevole di non aver accettato la Croce. A fianco del tene-

¹¹ Ivi, p. 48.

¹² Ivi, p. 52.

¹³ Ivi, pp. 52-53.

¹⁴ Ivi, p. 55.

broso padre ebreo, Becquer pone il prodigio di bellezza e di luce che è la figlia Sara, prendendo dal cielo la luce, tutta la chiarezza che manca nell'anima nera del padre. Sara rappresenta la donna ebrea degna di essere cristiana¹⁵, che non vuole amare un uomo della sua razza. E i cristiani interpretano, poeticamente, quello strano fiore, la rosa, come simbolo della passione di Cristo.

Infine, è Benito Pérez Galdós che, secondo Cansinos, apre agli espulsi la grande porta dell'arte con il romanzo *Gloria*¹⁶, evocato nel salotto di Dalila come esempio d'amore tra una cristiana e un ebreo. Galdós compie, nel suo romanzo, un gesto di riparazione che assume la stessa importanza storica dell'altro gesto umiliante e disumano dei monarchi cattolici. Per Cansinos è Galdós a fissare i termini del problema *español-judaico*¹⁷, e il romanzo *Gloria* un importante esempio artistico e documento storico. Un romanzo che affronta il tema dell'intolleranza religiosa e l'amore tra Gloria Lantigua e Daniel Morton, il cui amore soccombe alla posizione inconciliabile tra fanatismo cattolico ed ebraico che le loro famiglie e loro stessi professano. Questo romanzo, che ebbe grande risonanza all'epoca, introduce dopo molto tempo un ebreo nel romanzo spagnolo e affascina i lettori con la bellezza martire di Gloria Lantigua, sacrificata, appunto, al fanatismo religioso.

Cansinos, in riferimento al personaggio di Daniel Morton, sottolinea che «es interesante observar la forma en que el gran novelista introduce en España a su héroe y que parece guardar cierta simetría con los horrores del Éxodo»¹⁸; infatti, arriva in qualità di naufrago accompagnato dal «alcalde» di Ficóbriga, don Juan Anarillo, e dal «obispo» Ángel de Lantigua. «Parece como si Galdós hubiese querido reparar simbólicamente el error histórico de los poderes españoles, valiéndose de sus representantes actuales»¹⁹. Risulta anche simbolico il modo in cui il personaggio arriva nella costa cantabrica «arrojado a ella por una tempestad, es decir, en forma de proyectil humano lanzado por un cataclismo»; in modo tragico e oscuro ma anche providenziale, sottolinea Cansinos, come se il cielo e la terra, scatenati in una commozione cosmica come suole accadere nei prodigi biblici, lanciassero Morton, per mandato divino, per realizzare una misteriosa missione: «la de conmovier acaso a los dormidos corazones españoles y llamarlos a contrición y enmienda de su secular intolerancia y crueldad».

¹⁵ Ivi, p. 53.

¹⁶ Pubblicato tra il 1876 e il 1877 è un romanzo a tesi che racconta un dramma d'intolleranza religiosa con una fine tragica. L'azione, che si svolge in un ambiente provinciale simile a quello costruito nel suo precedente romanzo, *Doña Perfecta*, descrive il rapporto tra la giovane Gloria e Daniel, il cui amore soccombe alla posizione inconciliabile tra fanatismo cattolico ed ebraico che le loro famiglie e loro stessi professano. «Si tu vences seré cristiano, si yo venzo serás hebreo» (*Gloria*, parte primera, capítulo XXXVII)

¹⁷ R. CANSINOS ASSENS, *Los judíos en la literatura española*, p. 71.

¹⁸ Ivi, p. 57.

¹⁹ Ivi, pp. 57-58.

Este comienzo de la obra, impecable desde el punto de vista literario y humano. Galdós mete al judío en casa de los fariseos españoles, se los impone. Esos fariseos españoles que conservan inmutado el tipo de los antiguos inquisidores y ahora, en 1877, mantienen una lucha violenta y solapada hacia los heterodoxos españoles, a los que de buena gana impondrían otro éxodo, tendrán que contar también con el judío, ese fantasma venerable que se les aparece de pronto para demostrarles la inanidad de su obra. Daniel Morton es un argumento vivo y el autor lo lanza en calidad de hombre religioso, de creyente sincero en Jehová contra los falsos creyentes en Jesús. Daniel Morton viene a España a desenmascarar a los fanáticos y conquistar el corazón de la mujer española, presa de las garras clericales. A rescatar a la mujer²⁰.

Daniel Morton, il protagonista ebreo, è solo un viaggiatore che attraversa la Spagna, azione che gli risulterà tragica, lascia un figlio e si perde nelle brume nordiche. Lascia a Sefarad «un árbol de humanidad que perpetuará su recuerdo». Il miracolo è avvenuto, le due razze antagoniste hanno fuso il loro sangue, per opera e grazia del genio letterario, scriverà Cansinos.

Por mucho tiempo la fusión de ambas razas sería una quimera. Esta unión había que esperarla en el futuro, cuando triunfara el amor entre los mortales, o bien, cuando todas las religiones se despojasen de sus dogmas y sus ritos para reducirse a una pura esencia de amor. O dicho de otro modo cuando triunfe en el mundo la sola religión de la naturaleza sobre las religiones²¹.

²⁰ Ivi, p. 58

²¹ Ivi, p. 71.

3. Los Judíos en Sefard: Episodios y Símbolos

Il libro raccoglie alcuni testi brevi pubblicati nella rivista “Judaica” di Buenos Aires che, per la loro struttura, fanno pensare ai racconti brevi, *konsežas* o *estampas*, scritti da autori sefarditi agli inizi del XX secolo e che nel corso del tempo sono stati definiti dagli studiosi in modo diverso: «cuentos breves», «bocetos», «cuadros» «anécdotas» e anche «novelas»¹. Le narrazioni, eccetto la prima il cui tema si sviluppa nel 1492 al momento dell'espulsione, raccontano fatti quotidiani dei personaggi che costituirono la comunità ebraica di Madrid, nonché memorie, ricordi di incontri, riflessioni sui personaggi che condivisero il periodo della campagna filosefardita e gli anni a seguire.

Il titolo dato dall'autore alla raccolta *Los judíos en Sefard: Episodios y Símbolos*, nell'edizione curata da J. Israel porta un altro sottotitolo, *Los judíos en Sefarad. Narraciones de la comunidad judía madrileña* che, in qualche modo, inquadra i temi trattati dall'autore nei brevi racconti, ma, a sua volta, priva il lettore dell'originaria distinzione che l'autore aveva voluto indicare: gli episodi sono, da una parte, le narrazioni della vita quotidiana di alcune persone della comunità ebraica di Madrid; si erigono, invece, a simbolo, gli stessi personaggi che com-

¹ M. Nežirović, *Jevrejsko španjolska književnost*, Sarajevo, cit., p. 563; Papo Eliezer, «Estado de la investigación y bibliografía anotada de la obra literaria de Laura Papo 'Bohoreta'», in *Sefarad: Revista de Estudios Hebraicos y Sefardíes*, Año 72, Número 1, 2012, p. 133.

parivano nel romanzo *Las luminarias de Janucá* assumendo, in alcuni episodi, i medesimi significati.

La raccolta –considerata per alcuni aspetti autobiografici, un antecedente di *La novela de un literato*– intreccia, ancora una volta, la storia di vari personaggi con quella dello stesso Cansinos personificato nella figura di Rafael Benaser; a sua volta, per la presenza di personaggi quali Isaac Farsi, il Dott. Salomone, Dott. Florido, il Dott. Heiler, può essere considerata come una sorta di continuazione di *Luminarias de Janucá*.

Como en un fresco, (...) vemos a todos los personajes que intervinieron en la creación y el inicial desarrollo de esa primera sinagoga madrileña de la calle del Príncipe (...) con sus miserias, grandezas y sus diferencias. Y el ojo de Cansinos que no actúa como un observador cualquiera, sino amorosamente y con cercanía, como alguien que no puede atravesar el umbral que le separa de los observados pero que siente que todos esos personajes son sus hermanos².

Uno dei personaggi le cui peculiarità caratteriali verranno narrate in alcune di queste pagine è il signor Isaac Farsi il quale, a completamento di quanto scritto precedentemente sul modello (finzionale) maestro-discepolo adottato da Cansinos nel romanzo, viene presentato in questi racconti di stampo realista, in un'altra veste, per così dire, umana o della quotidianità. Possiamo dire che lo vediamo nella sua episodicità. La poesia che incarnava il personaggio in *Las luminarias*, qui (eccetto nei primi due quadri a lui dedicati), si trasforma in cronaca, relazione, espletamento di grande ironia (con alcuni tocchi anche di crudeltà) da parte del narratore. Sono esempio di ironia sottile i quadri *La guerra en el hogar* (La guerra nel focolare domestico) dove Farsi prende di mira la consorte, Ruth, ebrea ashkenazita tedesca, ritenendola causa di tutti i mali patiti dall'uomo durante la Prima guerra; o *Rosa Torquemada*, dove già il solo cognome indica le bizzarre associazioni a cui la domestica di Farsi, Rosa Torquemada, appunto, verrà sottoposta dai due coniugi. Una serie di passaggi in cui entrano in gioco –con estrema comicità– la paura e diffidenza della signora Ruth nei confronti della «nipote dell'inquisitore», l'ingenuità e poca (se non nulla) conoscenza della storia degli ebrei in Spagna, e la sottile grazia e l'umore britannico di Farsi, fanno di questo racconto un esempio perfetto della capacità ironica di Cansinos. Altro esempio è *Ingenuidad* (Ingenuità) in cui viene narrata una scenata di gelosia «shakespeariana» che Farsi farà alla moglie, per essersi spassionatamente intrattenuta in un'amabile conversazione con il dottor Salomone. Il narratore, memore dell'origine del personaggio parlerà di gelosia africana, mentre la moglie risponderà al marito sottolineando, con accento tedesco, la sua *eksakegación*. Farsi diventa ancora protagonista in: *Judío* (Ebreo), *El dolor judío* (Il dolore ebreo), *En aquel tiempo* (A quei tempi), *Yom Kipur* e, infine, in *Un entierro en Sefard*, in cui viene narrato il funerale

2 J. ISRAEL GARZÓN, *Introducción*, in R. CANSINOS ASSENS, *Los judíos en Sefarad. Narraciones de la comunidad judía madrileña*, cit., p. 29.

del maestro –a chiusura delle riflessioni su Sefarad ma anche a conferma del rapporto maestro-discepolo.

Alcune narrazioni si caratterizzano per il tono poetico e amaro che avevamo ritrovato in *Las luminarias* ed in altri testi dell'autore, altre si presentano come una divertita riflessione sui giorni relativi ai primi decenni del XX secolo e ai personaggi di origine ebraica di quel periodo.

Il racconto su Isaac Farsi, *Judío*, ripresenta un tema, varie volte trattato in *Las luminarias*, concernente la mancanza di conoscenza reciproca tra i conversi e gli ebrei residenti in Spagna, prendendo ispirazione da un caso di omonimia. La curiosità di incontrare un discendente della rama conversa della sua famiglia in Spagna spinge Farsi a cercarlo. Trova davanti a sé un sacerdote dalla magra figura, con un'espressione di stanchezza, di tristezza che, a volte, il sefardita riscontrava anche in se stesso guardandosi allo specchio, e che era, scrive Cansinos, come uno sbadiglio di secoli. Tra i due c'è disagio, distacco, distanza, due mondi che non si conoscono: «Y el Sr. Farsi, el sefardí, saludó con exquisita cortesía pero reservando su mano, al sacerdote atónito, que balbucía palabras inconexas de contrición o de exorcismo»³.

Tanto questo primo racconto su Farsi come il secondo, *El dolor judío*, hanno un filo conduttore comune, entrambi mettono l'accento sul distacco provocato dall'espulsione e vediamo in essi per tematiche e stile la continuazione di *Las luminarias de Janucá*.

In *El dolor judío* viene ricordata la storia del leggendario Cristo della Pazienza e di un auto da fé che ebbe luogo a Sefarad nel secolo XVIII. La leggenda racconta che una famiglia di ebrei, padre, madre e figlio martirizzassero il Cristo di cui si erano appropriati, rinnovando i tormenti della passione. I vicini, sentendo i lamenti del Cristo, si rivolsero alle guardie che li torturano e li condannarono al rogo per le infamie perpetrate. Farsi passeggiando per Madrid con un «fratello di razza» si toglie il cappello al passare davanti a una cappella con un Cristo in croce e commenta: «Job crucificado, que en pleno s. XVIII renovó el prodigio del Niño de la Guardia, poniendo de manifiesto la gravedad de la raza deicida»⁴. Quell'immagine continua a perpetrare un'epoca di fervore fanatico. Farsi, quindi, saluta in quel Cristo un monumento al dolore ebreo, «saludo en él la única religión de aquellos mártires nuestros cuyas cenizas disparían el viento de la noche del día de su tortura»⁵.

Gli altri racconti riprendono temi già presenti nel romanzo, quali l'esodo, appunto, l'ambigua e cambiante figura di Florido, la cautela di Salomone. Vale, tuttavia, la pena di accennare ancora, a mo' d'integrazione di *Las luminarias*, a due racconti, uno è quello che apre la raccolta, *L'esodo*, incentrato sul dolore della separazione al momento dell'espulsione del 1492. Cansinos narra la storia d'amore tra una donna nobile, la duchessa Delia, e Jaim, ebreo, al momento della pro-

3 R. CANSINOS ASSENS, *Los judíos en Sefarad. Narraciones de la comunidad judía madrileña*, cit., p. 42.

4 Ivi, p. 45.

5 *Ibidem*.

mulgazione dell'Editto da parte dei Re Cattolici. Figura centrale nelle trattative, ancora una volta, risulta essere Abravanel, garante degli ebrei davanti ai re⁶. La disperazione, lo strazio della donna e il dolore e la fierezza di Jaim sono il fulcro del racconto: lei gli chiederà di rimanere, egli di seguirlo. Infine, «Melamed il Shofar», descrive la figura delicata e appassionata di un ebreo contemporaneo che suona con profondo trasporto e dedizione lo *shofar*. Un gioiello letterario creato da Cansinos, secondo le parole di L. Schallman.

⁶ Abravanel era riuscito a concordare che gli ebrei sarebbero potuti rimanere in Spagna pagando un forte tributo, ma l'intervento di Torquemada interrompe la trattativa e viene definitivamente decretato l'esodo. Ivi, p. 32.

4. *Kéter maljut*

La recente pubblicazione della versione spagnola del poema sacro *Kéter maljut* (Corona real)¹ del poeta ebreo spagnolo Ibn Gabirol (1020?-1058?) realizzata da Rafael Cansinos Assens agli inizi degli anni '60, permette di avviarci verso la conclusione del presente studio con la serena convinzione che alcune delle nostre intuizioni sull'interpretazione dell'opera dell'autore siano state, in buona misura, corrette. La trasmissione della tradizione di generazione in generazione alla quale l'autore ha volutamente dare peso nel romanzo, insieme all'intensa relazione che definisce il rapporto tra maestro e discepolo si rispecchiano in questo libro. Curato dalla Fondazione-Archivio Rafael Cansinos Assens e, in particolare, da Rafael Manuel Cansinos Galán, redattore delle note di apertura e chiusura del volume, presenta tre versioni del poema: l'originale ebreo tratto dalla biblioteca online Ben-Yehuda², la traduzione spagnola curata da Cansinos Assens e la riproduzione facsimile della traduzione spagnola realizzata da José Farache nel 1906, a Madrid, in *Establecimiento tipográfico de Enrique Teodoro*³. Due versioni traduttive ben distinte l'una dall'altra per sensibilità e linguaggio: la prima, di Cansinos, più fedele alla struttura dell'originale, divisa

1 S. IBN GABIROL, *Kéter maljut* (Corona Real), trad. di R. Cansinos Assens, Madrid, Arca Ediciones, 2021

2 <https://benyehuda.org/read/7116>

3 Il facsimile proviene dalla collezione di Jacobo Israel Garzón. In: *Kéter maljut*, cit., *Apéndice*, p. 1.

in quaranta canti, presenta il tono poetico distintivo della sua scrittura; la seconda, di Farache, più pacata –da quanto ci è dato comprendere dalla sua versione– è riunita, invece, in quattro canti. Il poema religioso, creato per la festività di Yom Kippur, segue, salvo la breve introduzione, il sistema arabo di prosa rimata. Esso descrive, nella prima parte (IX-XXIX), la creazione del mondo, «come un eco del salmo della creazione» dirà Millás Vallicrosa⁴, e delle nove sfere dell'universo platonico⁵. La prima sfera, la Luna, così cara a Cansinos, occupa le strofe XI-XII che –prendiamo un breve frammento– nel rispetto dello stile sublime e profondo dell'originale⁶, egli rende con delicata sensibilità e attenzione:

Quién recordará tus loores al poner la Luna para cómputo de las fiestas y témporas y como distinción y señal para días y años. Cumple en la noche su misión, hasta que llega su tiempo y se empaña

Y eclipsa el período de su poder, porque de la luz del Sol su luz deriva; y en la noche catorcena de su revolución, cuando ambos se encuentran en la línea del Dragón y se detienen los dos, no brilla ya la luz de la Luna y se extingue el fulgor de su antorcha, y así comprenden los pueblos todos de la tierra que de lo alto son creados y que si son superiores, hay sobre ellos un Juez que los encumbra y los abaja, para que sean después de su caída y brillen después de su ocaso;

Y cuando se encuentra la Luna al final de mes con el Sol, si los separa el Dragón y en una sola línea se mantienen los dos, permanece la Luna delante del Sol cual un negro palio y oculta al ojo toda visión de su fulgor; para que entienda así todo vidente que la realeza no pertenece al ejército de los cielos ni a sus falanges, sino que hay un Señor sobre ellos, que sus luces nubla...⁷

R. Cansinos Assens

Lo stesso passo viene reso in una prosa, che José Farache stesso definisce «mala», ma che tale non è, al contrario, essa rende «el espíritu santo y pensador de nuestro gran rabino (...) sabiduría y el eterno pensamiento fundamental del judaísmo se juntan y unifican, formando un todo que el mismo Rabbi Salomón Bern Gabirol reconoce como la flor y la corona de sus admirables pensamientos»⁸

¿Quién podrá enumerar tus alabanzas? Tú has hecho de la luna el punto de partida de los tiempos consagrados, y de las estaciones, de las épocas y de las revoluciones, de los días y de los años. Ella preside la noche hasta que llega la hora en que su lumbré se amortigua y de un sombrío velo se envuelve; porque la luz que esparce la recibe del sol. La decimacuarta de su revolución, cuando sobre la línea dragón se encuentran los dos astros, uno frente a otro, deja la luna de brillar y su antorcha se extingue. De este modo aprenden los pueblos de la tierra, que tan superiores criaturas, no obstante su

4 Ivi, p. 10.

5 M. J. CANO, «La astronomía en la Guía de Maimónides y la Corona real de Ibn Gabirol», «Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos (MEAH)» 40/2, 1991, pp. 109-118.

6 S. IBN GABIROL, *Kéter maljut (Corona Real)*, cit., p. 10.

7 Ivi, p. 41.

8 Ivi, *Apéndice*, p. 6.

alta dignidad, hállanse á un juez supremo sometidas, el cual ó las rebaja ó enaltece. La luna, sin embargo, renace después de haber desaparecido; y recobra su luz después de haberse perdido en la obscuridad. Cuando se encuentra al fin del mes en conjunción con el sol, si el dragón los separa y se hallan sobre la misma línea, la luna entonces se mantiene ante el sol, privando á todos de su luz. Porque al ejército celeste ni á sus falanges pertenece la realeza; sino que hay por cima de ellas un Señor que obscurece su brillo...⁹

J. Farache

La seconda parte de canto (XXX-XI) di Ibn Gabirol è penitenziale, in essa il poeta esprime le carenze morali della sua vita.

Entrambe le versioni divengono, a distanza di tempo, rivelatrici degli interessi comuni che nutrono i due traduttori e che in molte occasioni li avvicinò. La traduzione di Cansinos si presenta sotto il segno della continuità dell'opera del maestro e conferma anche quella predisposizione che lo scrittore sempre ebbe come animatore e promotore della cultura ebraica in Spagna.

Kéter maljut è l'ultima traduzione che Cansinos Assens realizzò per "Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos"¹⁰. Cansinos figlio spiega che il padre non realizzò mai una traduzione direttamente dall'ebraico se non in questa tardiva occasione; sottolinea, tuttavia, che conosceva perfettamente l'alfabeto ebraico e che leggeva i *siddurim* senza difficoltà: «Que Cansinos leía de corrido el hebreo lo demuestra el hecho de que conservamos en el Archivo de la Fundación libros en esa lengua subrayados, con algunas anotaciones manuscritas...»¹¹

⁹ Ivi, pp. 12-13.

¹⁰ Vol XI, n° 2, Universidad de Granada, 1962 (stampato nel 1964).

¹¹ S. IBN GABIROL, *Kéter maljut* (Corona Real), cit., pp. 160-161.

IV

A modo di conclusione

La luna... Su dorada palidez hebraica

Abbiamo iniziato questo scritto riferendoci alle parole pronunciate dagli scrittori argentini in occasione della commemorazione di Rafael Cansinos Assens realizzata a Buenos Aires nel 1964. Desideriamo ora fare altrettanto e concludere con una riflessione espressa allora da J. L. Borges sul concetto di bellezza che egli più volte invocò nei suoi scritti nel riferirsi al suo maestro. Ricorda una pagina scritta dal poeta *judeo-andaluz* in cui supplicava Dio che non ci fosse tanta bellezza nel mondo. Borges asserisce che Cansinos trovava bellezza dappertutto, nei diversi colori della giornata e delle stagioni, che era un uomo felice... E come poteva non essere felice un uomo che aveva tanta facilità nel riprodurre bellezza?¹ In un'altra occasione ebbe a scrivere: «maestro de una prosa feliz que siempre logra la belleza y nunca parece buscarla»². B. E. Koremblit accentua il concetto e lo definisce taumaturgo della lingua e mago dello stile³. Ricorda quest'ultimo il manoscritto

1 J. L. BORGES, *Homenaje a Rafael Cansinos-Asséns*, cit., p. 9. «Hay una página suya que mi flaca memoria no puede recuperar, pero que empieza pidiéndole a Dios que no haya tanta belleza en el mundo. Porque a diferencia de Macedonio Fernández, digamos, a quien he recordado en esta cita, que creía que la belleza es algo que se da raramente en la literatura, Cansinos-Asséns encontraba belleza en todas partes, en los diversos colores del día, de las estaciones, y aún, y esto lo perjudicó, en la obra de escritores infinitamente inferiores a él».

2 J. L. BORGES, *Cansinos y Las mil y una noches*, in: *Textos recobrados 1956-1986*, cit, p. 54.

3 B. E. KOREMBLIT, *Homenaje a Rafael Cansinos-Asséns*, cit., p. 15.

El último deseo e le correzioni fatte dallo stesso autore con la sua lettera «espiriforme y ensortijada» come la capigliatura corinzia che gli ricopriva il capo.

La bellezza a cui fanno menzione gli autori argentini insieme allo stile salmico e biblico che contraddistingue la scrittura di Cansinos, probabilmente risiede nella sensibilità «tan delicada como su entendimiento» che Carlos Mastronardi individua nelle sue poesie.

Una opulencia que se diría mesurada, una opulencia de estirpe oriental, la propensión que nunca excluye el tono de la confianza y que jamás apura el énfasis, se une en su poesía a cierta emoción nostálgica que, por decirlo así, acaricia con levedad las cosas.⁴

Nelle sue poesie convivono il persiano e l'ebreo con i loro antichi splendori, i versi sono sostenuti da un linguaggio che –scrive il poeta argentino– nulla ha di scenografico, esso si nota appena, proiettandosi piuttosto verso il mondo sensibile, verso un rapporto diretto con la natura e le anime⁵. Mastronardi ricorda una pagina in cui Cansinos poetizza sulle delizie della consuetudine, madre di ogni continuità e persistenza, sottolineando quanto il poeta sentisse in modo profondo che ogni atto prodigioso non si trova in ciò che è singolare, bensì in ciò che si reitera come i soli e la notte⁶.

Quella notte magnifica e pietosa, taumaturga e prodigiosa⁷ che accompagnava il vagare dei poeti in *El candelabro de los siete brazos* e i cui labirinti/sentieri (carceri fatidiche e lugubri⁸) erano illuminati dalla luna –«Los Psalmos de la noche» vengono dedicati a Juan Ramón Jiménez «que ha llenado la noche como una luna»⁹. L'astro notturno nel suo significato simbolico più profondo, ma anche di richiamo costante al rinnovamento spirituale, viene invocato nell'ultimo scritto dell'autore, *El último deseo*¹⁰. Nel salmo Cansinos plasma un'immagine (inclusente) che fluttua fra due spazi geografici, fra due terre: l'una viene chiamata terra della mia patria –la terra sacra di Sion, dove l'autore desidera essere sepolto– l'altra, «la morada del destierro», la terra dell'esilio, la Spagna –dalla quale vuole essere trasportato verso «ese puerto de Oriente donde la vieja tierra sagrada baña como una princesa sus pies en el mar azul como un cielo»¹¹. In questa apparente

4 «Practicaba una ironía benigna que siempre se llevó bien con el animo generoso». C. MASTRONARDI, *ivi*, p. 17.

5 *Ibidem*.

6 *Ivi*, p. 18.

7 R. CANSINOS ASSENS, *El candelabro de los siete brazos*, cit., «Jet», p. 112.

8 *Ivi*, *Pe*, p. 119.

9 *Ivi*, p. 95.

10 R. CANSINOS ASSENS, *El último deseo* in: J. KOWADLOFF, J.L. BORGES, B. E. KOREMBLIT, C. MASTRONARDI, I. SCORNIK, L. SCHALLMAN, *Homenaje a Rafael Cansinos-Asséns*, cit., p. 5.

11 *Ibidem*.

distanza che potrebbe evocare antiche divisioni, non si sentono, tuttavia, echi di conflittualità, al contrario, le due terre separate da un lungo cammino, nella poeticità con cui Cansinos declama il suo funerale, compongono un'unità o un'unica «geografia dell'anima». Cansinos immagina –con le sue esequie– un ritorno, ma che, a ben guardare, ritorno non è. La terra sacra di Sion è –scrive– la terra dei suoi antenati, «de sus abuelos gloriosos», pertanto la sua terra, ma –sottolinea senza lasciare ombra di dubbio– è anche la «tierra de mi patria», la Spagna. Immagine, dunque, fluttuante e coincidente che nella sua unità oscilla fra due mondi e in cui l'autore opta per raffigurare la Spagna (la terra dove ha trascorso tutta la sua vita) come la terra dell'esilio.

Il rapporto diretto con la natura e le anime individuato da Mastronardi, si esprime nelle immagini di cortei orientali, campi in fiore e donzelle che curano le tristezze dei re come faceva Sulamita, nell'emanazione di aromi e balsami rasserenanti e incantevoli, nei canti e balli intorno alla tomba. Cansinos invita il lettore a procedere seguendo le scie del suo funerale¹², augurandosi che qualche poeta declami le sue lodi e gli prometta l'immortalità. E poi aggiunge:

Que una larga tarde me acompañe así hasta salir la luna; la luna que amé tanto por su dorada palidez hebraica; y entonces se levanten y se alejen cantando mi nombre por todos los senderos. Y su voz despertará a los ruiseñores y hará que se abran los labios del capullo de rosa cuya voz es un perfume.

Así dijo el poeta antes de callar para siempre...sobre su arpa rota del dolor de la ausencia...¹³.

La cornice ebraica che avvolge la vita e opera di Cansinos, e che allude a coesione e continuità inizia con *Il candelabro de los siete brazos* e si chiude con *El último deseo*. Cornice ebraica su cui Cansinos stesso ebbe a dire «una de las cosas más bellas y puras de mi vida»¹⁴.

12 R. CANSINOS ASSENS, *El último deseo*, in: *Homenaje a Rafael Cansinos-Asséns*, cit., p. 5.

13 *Ibidem*.

14 D. Pérez, *Figuras de España*, in: A. GONZÁLEZ TROYANO, *Introducción*, in: R. CANSINOS ASSENS, *La nueva literatura 1898-1927. Colección de estudios críticos*, cit., posizione 217, nota 12 dell'introduzione.

V

Traduzioni italiane con
testo a fronte in spagnolo di
brani tratti dall'opera di
R. Cansinos Assens

1. Guimel

La tristezza e la mia anima sono stati come gemello e gemello; da quando i miei piedi seppero andare, mi ha accompagnato ovunque; mi ha nutrito da quando le mie gengive divennero forti; addirittura prima del primo latte, si era già infiltrata nel mio cuore.

Quando ero molto piccolo, la mia tristezza era lo stupore della gente; contavano i miei anni e dicevano: «Com'è possibile, se non ha ancora conosciuto l'amore?» Aia! Prima dell'amore avevo conosciuto la tristezza.

Eppure loro, che non capivano, contavano e dicevano: «Attendiamo che passino gli anni». E passarono gli anni; ma non la mia tristezza; i soli affondarono nell'acqua ma la tristezza stava sempre sul mio cuore.

E disse la gente: «Aspettiamo che diventi uomo». «Come cambiano i venti in primavera, così cambia l'anima dell'uomo nella pubertà». Eh! La mia tristezza era già pubere quando così dicevano.

Le viole per me furono amare come un pianto e il fiore d'arancio mi turbò come un veleno; simile ad una falce, graffiò le mie viscere la luce del plenilunio e nel cuore della notte piansi come un amalecita.

E la gente diceva: «Follia è la pena che non cura l'amore». Ma la nuova terra è più potente di qualsiasi altra cosa. Come cambiano le piante con il cambiamento del

1. Guimel. Versione originale¹

La Tristeza y mi alma han sido como un gemelo y un gemelo; desde que mis pies supieron andar, ella me ha acompañado a todas partes; ella me ha nutrido desde que mis encías se hicieron fuertes; y aun antes que la primera leche, ya ella se había infiltrado en mi corazón.

Cuando yo era muy niño, mi tristeza era el asombro de las gentes; y contaba mis años y decían: «¿Cómo es posible, si aún no conoció el amor?» ¡Ay! Antes que el amor había conocido la tristeza.

Pero ellos, que no comprendían esto, contaban y decían: «Esperemos a que pasen los años». Y pasaron los años; pero mi tristeza no pasó; se hundieron los soles en el agua, pero la tristeza estuvo siempre sobre mi corazón.

Y dijeron las gentes: «Esperemos a que se haga hombre». «Como cambian los vientos en la primavera, así cambia el alma del hombre en la pubertad». ¡Eheu! Mi tristeza era ya púber cuando se decía esto.

Las violetas me fueron amargas como un llanto y la flor del azahar me trastornó como un veneno; semejante a una hoz, rayó mis entrañas la luz del plenilunio, y en medio de la noche lloré como un amalecita.

Y las gentes decían: «Locura es la pena que no cura el amor». Pero la tierra nueva es más poderosa que todo. Como cambian las plantas con el cambio de

¹ R. CANSINOS ASSENS, *El candelabro de los siete brazos*, cit., pp. 24-25.

clima, così l'anima degli uomini cambia con i viaggi. Eh! la mia tristezza aveva già viaggiato su tutte le cose.

Docile al consiglio, viaggiai per mare e terra, e tanto odiosa fu per me la nuova terra quanto l'antica; raggiunsi molti porti e in ognuno di essi soffrii qualche dolore; ma in nessuno potei lasciare la mia melanconia. Sotto i molteplici soli, la mia pelle cambiò colore come i panni in tintoria; ma il mio cuore conservò inalterata la pena originale.

Ritornai dal viaggio cambiato, come da una malattia; e coloro che mi avevano visto prima, non mi riconoscevano ora, finché non udivano le mie lamentazioni. E dicevano: «La nuova terra non ha influito su di lui; ha cambiato aspetto ma il suo cuore non è cambiato». E aggiungevano: «Aspettiamo». «Come in autunno gli alberi lasciano cadere le foglie, così con la vecchiaia si sbarazza di molte cose l'anima degli uomini».

E venne la vecchiaia; – che importano gli anni se non c'è gioventù? E persi molte cose, persi l'aria gagliarda e lo sguardo penetrante, persi un po' di fede, e di voracità; ma non riuscii a sbarazzarmi della mia malinconia.

E la gente disse: «La pena che resiste il tempo, è forte quanto la vita; come colui che ebbe il vaiolo nella culla, porta tutta la vita il segno sul volto; come l'acqua che si mescola con il ferro alla sorgente, scorre rossa fino al mare, così l'anima di questo uomo sarà sempre triste fino alla morte». E si allontanarono da me.

clima, así el alma de los hombres cambia con los viajes. ¡Eheu!, ya mi tristeza había viajado sobre todas las cosas.

Dócil al consejo, viajé por el mar y por la tierra, y tan odiosa me fue la tierra nueva cual la antigua; arribé a muchos puertos y en cada uno de ellos adquirí algún dolor; pero en ninguno pude dejar mi melancolía. Bajo los muchos soles, mi piel cambió el color como en el baño de un tintorero; pero mi corazón conservó inalterable la pena original.

Y volví del viaje cambiado, como de una enfermedad; y los que me habían visto antes, no me conocían ahora, hasta que escuchaban mis lamentaciones. Y decían: «La tierra nueva no ha podido nada sobre él; ha cambiado su aire, pero no ha podido cambiar su corazón». Y añadían: «Esperemos». «Como en el otoño dejan caer los árboles sus hojas, así con la vejez se desprende de muchas cosas el alma de los hombres».

Y vino la vejez; –¿iqué más dan los años cuando no existe juventud? Y perdí muchas cosas, perdí el aire gallardo y la mirada penetrante, perdí un poco de fe, y de voracidad; pero no pude desprenderme de mi melancolía.

Y las gentes dijeron: «La pena que resiste al tiempo, tan fuerte es como la vida; como el que tuvo viruelas en la cuna, lleva toda su vida la señal en la cara; como el agua que se mezcla con el hierro en su origen, corre roja hasta el mar, así el alma de este hombre estará triste hasta la muerte». Y se apartaron de mí.

2. Lettera, “Journal de Salonique”, 27 giugno 1904

Per mezzo di una lettera del sig. prof. Nehama, di Salonico, rivolta a Ángel Pulido e pubblicata in *El liberal* di Madrid, siamo venuti a sapere di tre tendenze tra gli ebrei spagnoli d'Oriente che vengono segnalate quando si tratta di utilizzare una lingua come mezzo d'espressione. Io non posso fare a meno di esprimere la mia adesione alla felice idea del capo redazione dell'*Época*, il sig. Levy, nel favorire il particolare sviluppo del gergo ladino che parla il popolo *judío-español* di quei paesi, fino a farlo diventare un idioma capace di sostenere il peso di tutta una letteratura.

Quest'idea del sig. Levy mi ha riempito di entusiasmo, e mi ha mosso ad esprimergli, da questa Spagna lontana, la mia affettuosa adesione. Io non so come raccontargli il fervore entusiasta con cui la mia anima ha accolto la sua nobilissima idea. Non sono a favore della rigenerazione del gergo che oggi si parla lì, nel senso di avvicinarlo al nostro attuale castigliano. Adoro in quel gergo il suo candore e la sua leggiadria, e quel suo stile semplice e arcaico che dà un tono da favola a tutte le cose, e lascia impresso sulle idee un segno di grazia e gentilezza. Adoro in esso anche l'incanto di vedere che oggi si parla e si scrive come ai tempi dei nostri classici. E questo è precisamente quel che temo sia perduto nel rigenerare quest'amabile idioma.

Il nostro castigliano di oggi ha subito molto l'influsso del francese, tanto da perdere la sua originalità e sono ben pochi gli scrittori -Valle-Inclán,

2. Carta, “Journal de Salonique”, 27 de junio de 1904. Versión original¹

Por una carta del Sr. Profesor Nehama, de Salónica, dirigida á don Ángel Pulido y publicada en El Liberal de Madrid, nos enteramos de las tres tendencias que entre los judío-españoles de Oriente se señalan al tratar de emplear un idioma, como órgano de expresión. Yo no puedo menos de expresar mi adhesión á la feliz idea del redactor de La Época, Sr. Levy, de favorecer el desarrollo especial de la jerga ladina que habla el vulgo judío-español de esos países, hasta hacer de él un idioma capaz de cargar con el peso de toda una literatura.

Esta idea del Sr. Levy me ha llenado de entusiasmo, y me ha movido á expresarle, desde esta España lejana, mi afectuosa adhesión. Yo no sé cómo decirle el entusiasta fervor con que mi alma ha acogido su nobilísima idea. No soy partidario de regenerar la jerga que hoy se habla ahí en el sentido de aproximarla á nuestro castellano actual. Adoro en esa jerga su candor y su donaire, y ese su estilo sencillo y arcaico que da un tono de fábula á todas las cosas, é imprime á todas las ideas un sello de gracia y gentileza. Adoro también en ella el que me proporcionan el encanto de ver que hoy se hable y se escriba como en tiempos de nuestros clásicos. Y esto es lo que precisamente temo que pierda al ser regenerada esta habla amable.

Nuestro castellano de hoy ha sufrido mucho la influencia del francés, hasta el extremo de perder casi su ser original y haber muy pocos escritores, –Valle-Inclán,

¹ In: Á. PULIDO, *Intereses nacionales. Españoles sin patria y la raza sefardí*, cit. p.118.

R. Jiménez, Á. Pulido, etc.–che lo scrivono bene. La precipitazione con cui ci siamo appropriati della cultura straniera è stata la causa dell’aver adottato, giustamente, insieme alle idee anche le parole, denaturalizzando la nostra stessa lingua.

Parole genuine e molto tipiche che voi ebrei spagnoli utilizzate ancora, sono state da noi sostituite da altre di minor vigore ed esattezza. Le lettere spagnole sono oggi in crisi. Perciò, credo che il vostro idioma non guadagnerebbe granché nel volersi incorporare al castigliano.

Ben più razionale mi sembra ciò che Sam Levy brillantemente propone. Coltivare il gergo, favorendo lo sviluppo dei suoi elementi peculiari, senza mai perdere di vista la lingua madre da cui deriva. Fare di esso una lingua letteraria, capace di esprimere tutte le sfumature del sentimento e tutte le idee moderne. Il prof. Nehama sembra sorridere davanti a quest’impresa, perché temeraria. Io non credo che sia così. Il successo dipende in gran parte dal letterato che la prenderà in carico. Traduca il sig. Levy le opere che si propone di tradurre, lavori sulla lingua, inventi vocaboli se necessario, sempre all’interno del genio grammaticale della lingua, e non dubiti del fatto che sorgerà tra le sue mani un nuovo e gentile idioma. In esso potrà il gregge israelita esprimere meglio che in nessun’altro le proprie idee, perché si sarà formato a sua immagine e somiglianza.

Io credo sia sensata la tendenza che il Sr. Levy dirige e patrocina.

Le lingue non vanno rigenerate. Sono come sono. Ciò che si può favorire è il loro sviluppo e gestazione. E questo, credo, è il dovere di tutti gli scrittori giudeo-spagnoli di quei paesi.

Io, per parte mia, mi permetto di pregare e incitare il sig. Levy a nome di alcuni letterati spagnoli affinché continui, senza sosta, nella sua impresa, per la quale tutti noi, amanti della purezza del linguaggio, lo ringraziamo.

R. Jiménez, Á. Pulido, etc., –que lo escriban bien. La precipitación en apropiarnos de la cultura extranjera ha sido causa de que justamente con las ideas hayamos tomado las palabras, desnaturalizando nuestro propio idioma.

Palabras castizas y muy propias, que vosotros los judeo-españoles empleáis aun, han sido sustituidas entre nosotros por otras de menos vigor y exactitud. Las letras españolas están hoy en crisis. Por todo esto yo creo que vuestra habla no ganaría gran cosa con querer incorporarse al castellano.

Mucho mas racional me parece lo que Sam Levy tan brillantemente propone. Cultivar esta jerga, favoreciendo el desarrollo de sus elementos peculiares, sin perder nunca de vista la lengua madre de que se deriva. Hacer de ella una lengua literaria, capaz de expresar todos los matices del sentimiento, y todas las modernas ideas. El prof. Nehama parece sonreír de esta empresa, por temeraria. Yo no la creo así. Su éxito depende en gran parte del literato que la tome á su cargo. Traduzca el Sr. Levy las obras que se propone, trabaje la lengua, invente vocablos si es preciso, dentro siempre de su genio gramatical, y no dude que surgirá de entre sus manos un nuevo y gentil idioma. En él podrá expresar esa grey israelita mejor que en ningún otro sus ideas, porque se habrá formado á su imagen y semejanza.

Yo creo muy sensata la tendencia que el Sr. Levy dirige y patrocina.

A los idiomas no cabe regenerarlos. Son como son. Lo que si se puede es favorecer su desarrollo y gestación. Y esto es lo que yo creo deber de todos los escritores judeo-españoles de esos países.

Yo por mi parte, me permito animar al Sr. Levy en nombre de algunos literatos de España y rogarle continúe, sin desmayar, en su empresa, por la que todos los amantes de la pureza de lenguaje le damos gracias.

3. L'ultimo desiderio, salmo

Quando l'ultimo canto esalerà dalle mie labbra –disse il poeta–, voglio che mi seppelliscano nella terra della mia patria; nella terra sacra di Sion, terra dei miei nonni gloriosi.

Che dalla dimora dell'esilio, un veliero dorato, in cui i vogatori dagli occhi scuri canteranno antiche canzoni, dal ritmo melancolico, mi porti verso quel porto d'Oriente dove la vecchia terra sacra bagna come una principessa i suoi piedi nel mare azzurro come un cielo.

E che lì, giovani dalle spalle robuste, carichino il mio feretro, lo portino sul monte sacro, dove riposerà per sempre il mio corpo; e che un corteo numeroso lo segua quale corteo da re, attraverso campi in fiore.

Reciti un vecchio rabbino dalla bianca barba le preghiere di rito, mentre raccoglie il suo manto; che belle fanciulle sciolgano le nere ciocche come bandiere trionfali; belle fanciulle di quelle che curano tristezze da re, come la Sulamita, adornate come per una notte d'amore.

Balli e canti prorompano intorno alla mia tomba, siano sparsi su di essa rose e gigli e balsami di spigonardo e cinnamomo; si festeggi il fidanzamento del poeta con la terra, sogno dei suoi amori lontani.

3. El último deseo, salmo. Versione originale¹

Cuando el último canto expire entre mis labios –dijo el poeta–, quiero que me entierren en tierra de mi patria; en la tierra sagrada de Sión, tierra de mis abuelos gloriosos.

Que desde la morada del destierro, un bajel dorado, donde vayan cantando remeros de ojos negros, antiguas canciones, de ritmo melancólico, me lleve a ese puerto de Oriente donde la vieja tierra sagrada baña como una princesa sus pies en el mar siempre azul como un cielo.

Y que allí, jóvenes de hombros robustos, carguen con mi ataúd y lo suban al monte sagrado, donde ha de reposar para siempre mi cuerpo; y que un cortejo numeroso lo siga cual cortejo de rey, por los campos en flor.

Diga un viejo rabí de blancas barbas las preces de rigor, recogiendo su manto; que hermosas doncellas destrencen sus negras quedejas cual banderas triunfales; hermosas doncellas de esas que curan tristezas de reyes como la Sulamita, ataviadas como para una noche de amor.

Haya bailes y cantos en torno a mi tumba; sobre ella esparzan rosas y lirios y bálsamos de espicanardo y cinamomo; hagan todos fiesta por el desposorio del poeta con la tierra, sueño de sus amores lejanos.

¹ R. CANSINOS ASSENS, *El último deseo* in J. KOWADLOFF, J.L. BORGES, B. E. KOREMBLIT, C. MASTRONARDI, I. SCORNIK, L. SCHALLMAN, *Homenaje a Rafael Cansinos-Asséns*, cit., p. 5.

Canti qualche giovane poeta le mie lodi; e mi proclami degno compagno dei migliori vati d'Israele, restauratore dell'antico salmo, con un'anima nuova; e mi prometta l'immortalità del cipresso piantato in mio onore: e ascoltandolo, dicano tutti, Amén.

Che una lunga sera m'accompagni fino al sorgere della luna; la luna che ho tanto amato per il suo pallore ebraico; e allora si alzino e si allontanino cantando il mio nome per tutti i sentieri. E la loro voce sveglierà gli usignoli e farà aprire le labbra del bocciolo di rosa la cui voce è un profumo.

Così disse il poeta prima di tacere per sempre... sulla sua arpa rotta dal dolore dell'assenza.

Diga algún joven poeta mis loores; y me proclame digno compañero de los mejores vates de Israel, restaurador del salmo antiguo, con un alma nueva; y me prometa la inmortalidad del ciprés plantado en mi honor: y que al oírlo, digan todos, Amén.

Que una larga tarde me acompañe así hasta salir la luna; la luna que amé tanto por su dorada palidez hebraica; y entonces se levanten y se alejen cantando mi nombre por todos los senderos. Y su voz despertará a los ruiseñores y hará que se abran los labios del capullo de rosa cuya voz es un perfume.

Así dijo el poeta antes de callar para siempre... sobre su arpa rota del dolor de la ausencia...

OPERE DI e A CURA DI RAFAEL CANSINOS
ASSENS:

CANSINOS ASSENS, R., *El candelabro de los siete brazos (Psalmos)*, Madrid, Imprenta de Juan Pérez Torres, 1914.

– *Estética y erotismo de la pena de muerte: Estética y erotismo de la guerra*, Madrid, Renacimiento, 1916.

– *La nueva literatura*, Vol I, «Los Hermes (1898-1900-1916)», Madrid, Colección de estudios críticos, H. Sanz Calleja, 1917.

– *La nueva literatura*, Vol II «Las Escuelas (1898-1900-1918)», Madrid, Colección de estudios críticos, H. Sanz Calleja, Madrid, 1917.

– *Poetas y prosistas del novecientos*, Madrid, Ed. América, 1919.

– *Las bellezas del Talmud*, selez., trad., prologo di R. Cansinos Assens, Madrid, Ed. América, 1919.

– *España y los judíos españoles: El retorno del éxodo*, Tortosa, Taragona, Casa ed. Monclús, 1919.

– *Salomé en la literatura: Flaubert, Wilde, Mallarmé, Eugenio de Castro, Apollinaire*, introd. e trad. di R. Cansinos Assens, Madrid, Ed. América, 1920.

– *Ética y estética de los sexos: Estudios de simbólica sexual*, Madrid, Ed. América, 1921.

– HERZL, T., ZANGWILL, I., ASCH, S., PERETZ, I. L., KOBRIN, L., *Cuentos judíos contemporáneos*, selez., studio preliminare, note di R. Cansinos Assens, trad. di D. Schewirzer, H. P. Blomberg, R. Cansinos Assens, S. Resnick, J. Bronfman, Madrid, Ed. América, 1921.

– *El movimiento V. P.*, Madrid, Mundo Latino, 1921.

– *La huelga de los poetas*, Madrid, Mundo Latino, 1921.

– *Los temas literarios y su interpretación*, Colección de ensayos críticos, Madrid, V. H. Sanz Calleja, 1924.

– *Las luminarias de Hanukah. Un episodio de la historia de Israel en España*, Madrid, Internacional, 1924.

– *Los valores eróticos de las religiones: De Eros a Cristo*, Madrid, Casa Ed. V. H. de San Calleja, 1925.

– *La nueva literatura*, Vol III, «La evolución de la poesía (1917-1927)», Madrid, Colección de estudios críticos, Editorial Páez, 1927.

– *La nueva literatura*, Vol. IV, «La evolución de la novela (1917-1927)», Madrid, Colección de estudios críticos, Editorial Páez, 1927.

– *Los valores eróticos de las religiones. El amor en el Cantar de los Cantares*, Madrid, Mundo Latino, 1930.

– *Critica spagnuola della poesia italiana*, con prefazione di Ezio Levi, Milano, ed. «Terra di Puglia», 1932.

– *La nueva literatura* Vol. V, «La copla andaluza, Toledo en la novela, Las novelas de la totería, El mito de Don Juan», Santiago de Chile, Ercilla, 1936.

– *Los judíos en la literatura española*, prologo di Luis Emilio Soto, Cansinos Assens, voz de intimidad, Buenos Aires, Columna, 1937.

– *Bellezas del Talmud*, prologo, selez., trad. di R. Cansinos Assens, con prologo all'ed. argentina di J. Mendelson, Buenos Aires, M. Gleizer Ed., 1939.

– KALIDASA, *El reconocimiento de Sakuntala*, trad., prologo, note di R. Cansinos Assens, Ediciones Ercilla, Santiago de Chile, 1940.

- *Los judíos en Sefard. Episodios y símbolos*, nota al lettore di R. Cansinos Assens, nota sull'autore di C. Tiempo, Buenos Aires, Ed. Israel, 1950.
- *MAHOMA, El Koran*, trad., prologo, note di R. Cansinos Assens, Madrid, Aguilar, 1951.
- *Mahoma y El Koran*, trad., prologo, note di R. Cansinos Assens, Buenos Aires, Bell, 1954.
- *Libro de las mil y una noches*, trad., prologo, note di R. Cansinos Assens, Madrid-México-Buenos Aires, Aguilar, 1954/55.
- *Las luminarias de Janucá*, prologo di C. Tiempo, Buenos Aires, Ed. Candelabro, 1961.
- *El ultimo deseo*, in: "Davar Revista literaria", n. 101, Buenos Aires, Sociedad Hebreaica Argentina, 1964.
- *El movimiento V. P.*, prologo di J. M. Bonet, epilogo-intervista di C. M. Arconada, Madrid, Libros Hiperión, Ediciones Peralta, 1978.
- *El candelabro de los siete brazos*, prologo di J. L. Borges, Madrid, Alianza Ed., 1986.
- *Antología de poetas persas*, selez., introd. trad., di R. Cansinos Assens, prefaz. di J. Porro, Madrid, Lípári Ediciones, 1991.
- *Obra crítica*, introd. di A. González Troyano, Área de cultura y ecología de la Diputación provincial de Sevilla, coll. Biblioteca de autores sevillanos, a cura di A. Marina, 1998.
- *La rueda del destino y otros poemas*, (a cura di) C. E. LÓPEZ, Madrid Árdora exprés, 1999.
- *Los judíos en la literatura española*, introd. di J. Israel Garzón, epilogo di L. E. Soto, Valencia, PreTextos, 2001.
- *La novela de un literato (Hombres-Ideas-Efememérides-Anécdotas)*, volumi I (1882-1913),

- II (1914-1921), III (1922-1936), Madrid, Alianza Ed., 2005.
- *Antología de poetas persas*, a cura di R. M. Cansinos Galán, Madrid, Arca Ediciones, 2006, ed. Kindle, 2011.
- *Mahoma y El Koran (biografía crítica del profeta y estudio y versión de su mensaje)*, trad., prologo, note di R. Cansinos Assens, a cura di R. M. Cansinos Galán, Madrid, Arca Ediciones, 2 vol., 2006, ed. Kindle, 2011.
- *Los judíos en Sefarad. Narraciones de la comunidad judía madrileña*, ed., introd., note di J. Israel Garzón, Madrid, Hebreaica Ediciones, 2006.
- *Monseñor Sabetay*, in: *Los judíos en Sefarad. Narraciones de la comunidad judía madrileña*, ed., introd., note J. Israel Garzón, Madrid, Hebreaica Ediciones, 2006, pp. 119-124.
- *El movimiento V. P.*, prologo aggiornato di J. M. Bonet Madrid, Arca Ediciones, 2009.
- *Presencia judía en La novela de un literato de Rafael Cansinos Assens*, "Raíces. Revista Judía de Cultura", n. 79, año XXIII, 2009. © Herederos de Rafael Cansinos Assens y Alianza Ed., 1982-2005.
- *La huelga de los poetas*, Madrid, Arca Ediciones, 2010.
- T. HERZL, I. ZANGWILL, S. ASCH, I. L. PERETZ, L. KOBRIN, *Cuentos judíos contemporáneos* (Antología), selez., studio preliminare, note di R. Cansinos Assens, trad. di D. Schewirzer, H. P. Blomberg, R. Cansinos Assens, S. Resnick, J. Bronfman, presentazione ed ed. critica a cura di C. de Urioste, Madrid, Arca Ediciones, 2010, (ed. Kindle).
- *Bellezas del Talmud* (Antología hebreaica), selez., trad., prologo di R. Cansinos Assens, Madrid, Arca Ediciones, 2011, (versione digitale).

- *La nueva literatura. Colección de estudios críticos. 1898-1927*, introd. di A. González Troyano, Madrid, Arca Ediciones, 2011, ed. Kindle.
- *Luminarias de Janucá*, introd. di J. Israel Garzón Madrid, Arca Ediciones, 2011.
- *Libro de las mil y una noches*, trad., prologo, note di R. Cansinos Assens, México, D.F., Ed. Conaculta, 2014, 2ª ed.
- *IBN GABIROL, S., Kéter maljut (Corona Real)*, trad. di R. Cansinos Assens, Madrid, Arca Ediciones, 2021.
- *La novela de un literato*, Arca Ediciones, 2022.

TRADUZIONI ITALIANE:

- *Da Eros a Cristo. I valori erotici nelle religioni*, trad. di Giulio De' Medici, Firenze, Ofiria Editrice, 1978.
- *Il movimento V. P.*, saggio critico e trad. di F. Guazzelli, Pisa, Servizio editoriale universitario, 1984.
- *Lo sciopero dei poeti*, trad. S. Salvadori, Viareggio (Lucca), Mauro Baroni ed. & C.s.a.s., 1994.
- *Il pianto iridato. Racconti*, trad. S. Salvadori Pisa, Ed. ETS, 2009.
- *I lumi di Hanukkah. Un episodio della storia di Israele in Spagna*, trad. N. Lovat, Madrid, Arca Ediciones, (in corso di stampa).

STUDI CRITICI:

- AIZENBERG, E., *Cansinos-Asséns y Borges: en busca del vínculo judaico*, in: "Revista Iberoamericana", vol. XLVI, n. 112-113, 1980, pp. 533-544.
- AIZENBERG, E., *Ultraism and Judaism in The Aleph Weaver: Biblical, Kabbalistic and Judaic Elements in Borges*, Potomac Maryland, Scripta Humanistica, 1984, pp. 18-22;

- ALIBERTI, D., *Sefarad. Una comunità immaginata (1924-2015)*, Madrid, Marcial Pons Historia, 2018.
- ALIBERTI, D., *Lingua viva o «museo vivente»? Le principali innovazioni lessicali, morfologiche e fonologiche del giudeo-spagnolo*, in: Università degli Studi di Trieste, “Studi Interculturali”, 2019, pp. 201-217.
- ÁLVAREZ CHILLIDA, G., *El antisemitismo en España: la imagen del judío, 1812-2002*, Marcial Pons Historia, 2002.
- AMADOR DE LOS RÍOS, J., *Estudios históricos, políticos y literarios sobre los judíos en España* Madrid, Imp. de A. M. Díaz y Comp, 1848, in: Biblioteca virtual Miguel de Cervantes, 2017. <http://www.cervantesvirtual.com/obra/estudios-historicos-politicos-y-literarios-sobre-los-judios-de-espana--por-jose-amador-de-los-rios>
- AMADOR DE LOS RÍOS, J., *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal*, vol. III, Madrid, Imprenta de T. Fortanet, 1876.
- ATTIAS, R. M., in: “La alborada”, Sarajevo, 17 maggio del 1901, p. 74.
- AYALA, A., ‘Me vo dedikar enteramente al teatro djudio...’ *Teatro sefardí de temática nacionalista judía: Iftakh de Sh. Y. Djaen* (Viena, 1921), in: “Theatralia”, 7, 2005, pp. 161-174.
- BARTOLINI, E. L., DI SANTE, C., *Ai piedi del Sinai: Israele e la voce della Torah*, Bologna, Dehoniane, 2015.
- BARTOLOMÉ PONS, E., *Rafael Cansinos Assens: fracaso y gloria para el poeta de una hora tardía. (O de cómo un judío milenario se convierte en maestro ultraísta)*, in: “Ínsula”, n. 444-445, 1983, pp. 3-4.
- BARUH, KALMI, *Nekoliko pojava lepe književnosti kod bosanskih Sefarada*, in: *Izabrana djela*, Sarajevo, Svjetlost, 1972, pp. 323-328.
- BENBASSA, E., RODRIGUE, A., *Storia degli Ebrei sefarditi: da Toledo a Salonicco*, Editore Einaudi, 2004.
- BENBASSA, E., *La sofferenza come identità*, Verona, Ombre Corte, 2009.
- BONET, J. M., *Fragmentos sobre Rafael Cansinos Assens y El movimiento V. P.*, in *El movimiento V. P.*, Madrid, Libros Hiperión, Ediciones Peralta, 1978.
- Fragmentos sobre Rafael Cansinos Assens y El movimiento V. P.*, in *El movimiento V. P.*, Madrid, Arca Ediciones, 2009.
- BORGES, J. L., *Textos recuperados 1956-1986*, Buenos Aires, Emecé, 2007.
- *Los amigos*, in: *Textos recuperados 1956-1986*, Buenos Aires, Emecé, 2007, [“Tiempo de Sosiego”, 1972].
 - *Cansinos y Las mil y una noches*, in: *Textos recuperados 1956-1986*, Buenos Aires, Emecé, 2007, [“La Nación”, Buenos Aires 10 de julio, 1960].
 - *Definición de Cansinos Assens*, in: *Inquisiciones*, Buenos Aires, 1925, [“Martín Fierro”, 1924].
 - *Las luminarias de Hanukah*, in: *El tamaño de mi esperanza; El idioma de los argentinos*, Buenos Aires, Sudamericana, 2016 [1926].
 - *Obras completas 1923-1972*, Buenos Aires, Emecé, 1974.
 - *Homenaje a Rafael Cansinos-Asséns*, in: “Davar Revista literaria”, n. 101, Buenos Aires, Sociedad Hebrea Argentina, 1964, pp.8-10, (estratto).
 - *An Autobiographical Essay* in: *The Aleph and Other Stories*, Penguin Classics, 1970.
- BORGOONOVO, G., *Torah e storiografie dell'Antico Testamento*, Torino, Elledici, 2012.
- CANO, M. J., «La astronomía en la Guía de Maimónides y la Corona real de Ibn Gabirol», “Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos (MEAH)” 40/2, 1991, pp. 109-118.
- CAMPA A. O., *Il memoriale: la parabola testimoniale e i confini della memoria*, in: Monga,
- L. (a cura di), *Hodoeporics Revisited/Ritorno all'odeporica*, Annali di italianistica, vol. 21, The University of North Carolina at Chapel Hill, 2003. <https://archive.org/details/annaliditalianis212003univ/page/n1/mode/2up>
- CASTRO, A., *España en su historia: cristianos, moros y judíos*, Barcelona, Crítica, 1983, (1ª, 1948).
- CASTRO, A., *De la edad conflictiva*, Madrid, Taurus, 1976 (1ª, 1961).
- COHEN, A., *Il Talmud*, Bari-Roma, Laterza, 1998.
- CONDE GUERRI, M. J., *Rafael Cansinos Assens en la novela corta*, in: “Castilla. Estudios de literatura”, n. 12, Ediciones Universidad de Valladolid, 1987, pp. 23-36.
- CHIAPPINI, J. O., *Borges y Cansinos-Asséns*, Rosario, Zeus Editora, 1995.
- DELLA ROCCA, R., *Con lo sguardo alla luna. Percorsi di pensiero ebraico*, Firenze, Giuntina, 2015.
- DÍAZ MAS, P., *Los sefardíes: historia, lengua y cultura*, Riopiedras Ediciones, Zaragoza 2006.
- DÍAZ-MAS, P., SÁNCHEZ PÉREZ, M. (eds.), *Los sefardíes ante los retos del mundo contemporáneo: identidad y mentalidades*, Madrid, CSIC, 2010.
- DI GRAZIA, O., «La sfida di Babele: incontri e scontri nelle società multiculturali», in: PRENZ, A. C., a cura di, *Da Sefarad a Sarajevo. Percorsi interculturali: le multiformi identità e lo spazio dell'Altro*, Napoli, Gruppo Editoriale Esselibri - Simone, 2006.
- DI GRAZIA, O., *Ebraismo e modernità in Las luminarias di Hanukah di R. Cansinos-Assens*, in: Università degli Studi di Trieste, “Studi interculturali”. Rivista semestrale a cura di Mediterranea - Centro Studi Interculturali, n. 18, 2019, pp. 89-108.
- DI SEGNI, R., *Talmud babilonese. Trattato Rosh haShanà*, Firenze, Giuntina, 2016

- DI SEGNI, R., *Talmud babilonese. Trattato Berakhòt*, Firenze, Giuntina, 2017, 2 vol.
- ELAZAR, S., *Romancero judeo-español*, Sarajevo, Svjetlost, 1987, 2 vol.
- ESTRELLA CÓZAR, E., *Cansinos Assens y su contexto crítico*, Granada, Universidad de Granada/ Diputación de Granada, 2005.
- FUENTES FLORIDO, F., *Rafael Cansinos Assens novelista, poeta, crítico, ensayista y traductor*, Madrid, Fundación Juan March, 1979.
- ISRAEL GARZÓN, J., *Rafael Cansinos Assens, el judaísmo y Las luminarias de Janucá*, in: *Cansinos Assens, R., in: Luminarias de Janucá*, Madrid, Arca Ediciones, 2011, pp. 9-24.
- ISRAEL GARZÓN, J., *Introducción*, in: R. CANSINOS ASSENS, *Los judíos en Sefarad. Narraciones de la comunidad judía madrileña*, ed., note di J. Israel Garzón, Madrid, Hebraica Ediciones, 2006, pp. 9-29.
- GONZÁLEZ GARCÍA, I., *España y el problema judío en la Europa del siglo XIX*, in: "Cuadernos de Historia Moderna y Contemporánea", VII, Madrid, Ed. Univ. Complutense, 1986, pp. 123-140.
- GONZÁLEZ GARCÍA, I., *La cuestión judía y la crisis del 98*, in: U. Macías, Y. Moreno Koch, R. Izquierdo Benito (coord.), *Los judíos en la España contemporánea: historia y visiones, 1898-1998*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2000, pp. 25-44.
- GONZÁLEZ TROYANO, A., *Introducción*, in: Cansinos Assens, R., *La nueva literatura. Colección de estudios críticos. 1898-1927*, Madrid, Arca Ediciones, 2011, ed. Kindle.
- GONZÁLEZ TROYANO, A., *Cansinos Assens y su complicidad con los excluidos*, in: *Heterodoxos e incómodos en la historia y la literatura españolas de la edad contemporánea*, Comunidad de Madrid Consejería de Educación, 2003, pp. 37-46.
- GUILLÉN C., «Un padrón de conversos sevillanos (1510)», *Bulletin Hispanique*, 1963, 65.
- IZQUIERDO B., R., MACÍAS, U., MORENO KOCH, Y., (a cura di), *Los judíos en la España contemporánea: historia y visiones, 1898-1998*, Ed. Universidad de Castilla-La Mancha, 2000.
- JULLIEN, F., *Il n'y a pas d'identité culturelle*, Paris, Éditions de L'Herne, 2016.
- KOREMBLIT, B. E., *Rafael Cansinos Assens o el vellocino de la literatura*, in: "Sefárdica", n. 2, 1984, pp. 135-140.
- KOWADLOFF, J., BORGES, J. L., KOREMBLIT, B. E., MASTRONARDI, C., SCORNIK, I., SCHALLMAN, L., *Homenaje a Rafael Cansinos-Asséns*, in: "Davar Revista literaria", n. 101, Buenos Aires, Sociedad Hebraica Argentina, 1964, (estratto).
- LEIBOWITZ, Y., *Lezioni sulle «Massime dei Padri» e su Maimonide*, Firenze, Giuntina, 1999.
- LEVI, M., «Tri drame Sabataja Daena». En: *Židovska svijest*, 162, 3, 1922.
- LINARES, A., *Fortuna y fracaso de Rafael Cansinos-Asséns*, Sevilla, Gráficas del Sur, 1978.
- L. LITVAK, in: AWRAQ. *Estudios sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo*, a cura di V. M. Lezcano, Madrid, Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe - Universidad Nacional de Educación a Distancia, Anejo al Volumen XI, 1990, pp. 73-103.
- LUQUE, A., *Cansinos ¿judío por elección?*, Sevilla, Mediterráneo sur, marzo 2011.
- MARTÍNEZ CACHERO, J. M., *Andrés González-Blanco: Una vida para la literatura*, Oviedo, Instituto de Estudios Asturianos, (IDEA), 1963.
- MARTÍNEZ CACHERO, J. M., *Rafael Cansinos Asséns, crítico militante*, in: *Homenaje al Excmo. Sr. D. Emilio Alarcos íaía*, II, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1965, pp. 317-328. Reimpresso in: *El canto de las sirenas: (páginas de investigación y crítica)*, pp. 565-577, Oviedo, Universidad de Oviedo, 2000, (Homenajes; 4). Ed. digitale: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/rafael-cansinos-assns-crtico-militante-o/>
- MARTÍNEZ PÉRSICO, M., *La gloria y la memoria. El ultraísmo iberoamericano "suivant le traces" de Rafael Cansinos Assens*, Paris, Books on Demand-Auspicio Fundación Marechal, 2012, ed. Kindle.
- MARTÍNEZ PÉRSICO, M., *Imago verba. Retórica ultraísta y autoficción en Cansinos Assens*, Viterbo, Sette Città, 2019.
- MELLO, A., a cura di, *Deti di rabbini. Pirgè Avot con i loro commenti tradizionali*, Magnano (BI), Qiqajon, 1993.
- MICHELINI TOCCI, F., *La letteratura ebraica*, Firenze-Milano, Sansoni/Accademia, 1970.
- MILLÁS VALLICROSA, J. M., *Salomó ibn Gabirol, como poeta y filósofo*, Madrid, Instituto Arias Montano, 1945. In: IBN GABIROL, S., *Kéter maljut (Corona Real)*, trad. di R. Cansinos Assens, Madrid, Arca Ediciones, 2021.
- MORELLI, G., *Trent'anni di avanguardia spagnola*, Milano, Jaca Book, 1987.
- NEZIROVIĆ, M., *Jevrejsko-španjolska književnost*, Sarajevo, Svjetlost, 1992.
- OTEO SANS, R., *Cansinos-Assens: entre el Modernismo y la Vanguardia*, Alicante, Ed. Aguacilar, 1996.
- OZ, A., OZ-SALZBERGER, F., *Los judíos y las palabras*, Madrid, Ediciones Siruela, 2014.
- PAPO, L., *Sefardska žena u Bosni-La mužer sefardi de Bosna*, Sarajevo, Connectum, 2005.
- PAUL, A., CRESPI, P., *In ascolto della Torah. Introduzione all'ebraismo*, Queriniana, Brescia, 2006.
- PINCHAS, H. P., *La torah oggi*, Marietti, 2000.

- PÉREZ J., *Los judíos en España*, Madrid, Marcial Pons Historia, 2005.
- PINTO, A., *Jevreji Sarajeva i Bosne i Hercegovine*. Sarajevo, Veselin Masleša, 1987.
- PINTO, B. (1935): «Nešto malo o literarnom stvaranju na jevrejsko-španskom kod nas». En *Jevrejski glas*, 41, 2, 1935.
- PRENZ, A. C. (a cura di), *Da Sefarad a Sarajevo. Percorsi interculturali: le multiformi identità e lo spazio dell'Altro*, Napoli, Gruppo Editoriale Esselibri - Simone, 2006.
- PRENZ, A. C. *Miriam y Dalila i en fuga? Dos creaciones de Cansinos Assens*, in: MONICA GIACHINO, ADRIANA MANCINI (a cura di/editado por), *Donne in fuga / Mujeres en fuga*, Diaspore 10, Venezia, Edizioni Ca' Foscari, 2018, pp. 135-148.
- PRENZ, A. C., *Sulamita nel Cantico dei cantici: la lettura di Rafael Cansinos Assens*, in P. Bellomi, A. Larcati (a cura di), *Assenza/Presenza. La tematizzazione dell'identità ebraico-biblica femminile nella letteratura moderna di lingua spagnola e tedesca*, Firenze, La Giuntina, 2022 (in corso di pubblicazione).
- PRENZ, A. C., *Autores españoles en los escritos de Kalmi Baruh*, in: "Rassegna iberistica", Vol. 41, Num. 109, Venezia, Edizioni Ca' Foscari, giugno 2018.
- PULIDO FERNÁNDEZ, Á., *Los israelitas españoles y el idioma castellano*, Madrid, Sucesores de Rivadeneyra, 1904.
- PULIDO FERNÁNDEZ, Á., *Intereses nacionales. Españoles sin patria y la raza sefardí*, Madrid, Establecimiento tipográfico de E. Teodoro, 1905.
- QUINTANA, A., «Variación diatópica en judeoespañol», Madrid, Revista Internacional de Lingüística Iberoamericana 8, 2006, pp. 77-97.
- QUINTANA, A., *Geografía lingüística del judeoespañol: Estudio sincrónico y diacrónico*, Bern, Peter Lang, 2006.
- RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, J. F., *Rafael Cansinos Assens. La renovación del lenguaje de la novela*, Departamento de Literatura Española y Teoría de la Literatura. Facultad de Filología, UNED. Directora de la Tesis: Dña. Ana Suárez Miramón,
- ROMERO, E., *La creación literaria en lengua sefardí*, Madrid, Mapfre, 1992.
- ROMERO, E., *El teatro de los sefardíes orientales*, Madrid, CSIC, T. I, 1979.
- ROMERO, E., *Repertorio de noticias sobre el mundo teatral de los sefardíes orientales*, Madrid, CSIC, 1983.
- ROZENBERG, D., *La España contemporánea y la cuestión judía. Retejiendo los hilos de la memoria y de la historia*, Casa Sefarad-Israel Marcial Pons Historia, 2010.
- SAINZ, M. D., *Rafael Cansinos Assens entre la gloria y el olvido (1912-1916)*, in: Universitat Pompeu Fabra, Obra Periodística, Hemeroteca Digital de Autores, 1, 2010. <https://www.upf.edu/obraperiodistica/es/anuari-2010-2/cansinosassens.html>
- SORIA OLMEDO, A., *Vanguardias y crítica literaria en España (1910-1930)*, Madrid, Istmo, 1988.
- STEINSALTZ, A., *Che cos'è il Talmud*, Firenze, Giuntina, 2004.
- STEFANI, P., *Introduzione all'ebraismo*, Brescia, Queriniana, 1995.
- STEINER, G., *Extraterritorial: Papers on Literature and the Language Revolution*, London, Faber & Faber, 1972.
- STEINER, G., *Extraterritorial: Ensayos sobre literatura y la revolución lingüística*, trad. di E. Russo, Madrid, Siruela, 2002.
- TOUBOUL TARDIEU, E., *Ángel Pulido Fernández, un régénérationniste sui generis*, in: *Violence à Barcelone 1896-1909. Violencia en Barcelona*, Bulletin d'Histoire Contemporaine de l'Espagne, 47, Université d'Aix-Marseille – CNRS - UMR TELEMME – Maison Méditerranéenne de Sciences de l'Homme, 2012, pp. 217-230.
- <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01436543/document>
- URIESTE AZCORRA, C. de., *El pensamiento judío de Rafael Cansinos Assens*, in: T. HERZL, I. ZANGWILL, S. ASCH, I. L. PERETZ, L. KOBRIN, *Cuentos judíos contemporáneos (Antología)*, selez., studio preliminar, note di R. Cansinos Assens, trad. di D. Schewirzer, H. P. Blomberg, R. Cansinos Assens, S. Resnick, J. Bronfman, presentazione ed ed. critica a cura di C. de Urioste, Madrid, Arca Ediciones, 2010, ed. Kindle.
- VACCARO, S. G., *Cansinos y "El arrabal de la literatura": Un texto germinal del barrio borgeano*, II Congreso Internacional de Literatura y Cultura Españolas Contemporáneas, 3-5 ottobre 2011, La Plata. Diálogos Transatlánticos. In: Memoria Académica: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.2775/ev.2775.pdf
- VAROL-BORNES, M. C., «Un erudito entre dos lenguas: el 'castellano' de Hayim Bejarano en el prólogo a su refranero glosado», pp. 113-127 in: DÍAZ-MAS, P., SÁNCHEZ PÉREZ, M. (eds.), *Los sefardíes ante los retos del mundo contemporáneo: identidad y mentalidades*, Madrid, CSIC, 2010.
- VENTURA DE BIALEK, R., *Aportes para una biografía del Gran Rabino Sabetay J. D'Jaén, "Sefárdica"* 19, 2010, pp. 77-92.
- VICENTE, A., *Cansinos Assens: Pasión y agotamiento en el movimiento filosemita de 1905*. in: Villegas J. (coord.), *Actas Irvine-92. Actas de XI Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, vol. 4 (*Encuentros y desencuentros de culturas: siglos XIX y XX*), Irvine, University of California, 1994, pp. 147-155.
- VICENTE GARCÍA L. M., *La novela de un literato de Cansinos Assens: de la anécdota a la narrativa de colmena*, AnMal Electrónica 27, 2009, pp. 89-143. <https://it.scribd>.

com/document/309858484/
Vicente-Garcia-Luis-Miguel-
La-Novela-de-Un-Literato-de-
Cansinos-Assens-De-La-Anecdota-
a-La-Narrativa-de-Colmena

VIDAKOVIĆ, K., *Kultura španskih
jevreja na jugoslovenskom tlu*,
Sarajevo, Svjetlost, 1990.

I. VUČINA, «È il giudeospagnolo la
lingua di Cervantes?», in: PRENZ, A.
C., a cura di, *Da Sefarad a Sarajevo*.
*Percorsi interculturali: le multiformi
identità e lo spazio dell'Altro*, Napoli,
Gruppo Editoriale Esselibri -
Simone, 2006.

WEISS A. J. (a cura di), *El Talmud de
Babilonia*, versione spagnola diretta
da Mario Calés, Buenos Aires, ed.
Acervo, 1964.

Y. H. YERUSHALMI, *Zakhor. Storia
ebraica e memoria ebraica*, Firenze,
La Giuntina, 2011.

ZULETA, E., *Homenaje a Jorge Luis
Borges*, Anejos del boletín de la
Academia Argentina de Letras,
Anejo I, Buenos Aires, 1999, pp.
237-265.

Finito di stampare nel mese di maggio 2022
presso Geca Industrie Grafiche - San Giuliano Milanese (MI)



La versione elettronica ad accesso aperto
di questo volume è disponibile al link:
<https://www.openstarts.units.it/handle/10077/33574>

Testi originali in lingua spagnola e tradotti in italiano:
© Herederos de Rafael Cansinos Assens (Eredi di Rafael
Cansinos Assens)

Impaginazione
Elisa Widmar

© copyright Edizioni Università di Trieste, Trieste 2022.

Proprietà letteraria riservata.
I diritti di traduzione, memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento totale e parziale di questa
pubblicazione, con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm,
le fotocopie e altro), sono riservati per tutti i paesi.

ISBN 978-88-5511-177-5 (print)
ISBN 978-88-5511-178-2 (online)

EUT - Edizioni Università di Trieste
Via E. Weiss, 21 – 34128 Trieste
eut@units.it
<http://eut.units.it>

<https://www.facebook.com/EUTEdizioniUniversitaTrieste>

Rafael Cansinos Assens

Una figura singolare
in permanente stato di
letteratura

Studio su *Las luminarias de Janucá* e
l'opera di tema ebraico dell'autore
(un approccio alla lettura)

Ana Cecilia Prenz Kopušar

Sommario

Ottavio Di Grazia	76	2.5 Guida alla lettura
9 Prologo	81	II. LAS LUMINARIAS DE JANUCÁ
13 Sulle origini del titolo	83	1. Maestro e discepolo: il vincolo
17 Tra extraterritorialità e autobiografia: l'opera di Rafael Cansinos Assens	83	1.1 La catena della memoria
37 I. GEOGRAFIE DELL'ANIMA	87	1.2 Farsi/Benaser e il confronto con il passato
39 1. Antecedenti e/o contemporanei	94	1.3 Farsi/Benaser e il confronto con il presente
42 1.1 <i>El candelabro de los siete brazos</i>	101	1.4 Le due Spagne
46 1.2 <i>Las bellezas del Talmud</i>	105	2. Il confronto dialogico
51 1.3 <i>España y los judíos españoles: El retorno del éxodo</i>	106	2.1 L'episodio biblico di Raab
57 1.4 <i>Las luminarias de Janucá</i>	108	2.2 La conferenza e una conversazione tra due re
59 2. Supporto storico alla narrazione	110	2.3 Con la propria voce
60 2.1 Il risveglio e la revisione storica	112	2.4 La celebrazione di Chanukkah
63 2.2 Ángel Pulido Fernández e la campagna di riparazione	115	III. LA RIFLESSIONE CRITICA E IL PROLUNGAMENTO DELLA FINZIONE LETTERARIA EBRAICA
67 2.3 La lingua, ovvero la jerga ladina, tra rinnovamento e nostalgia	117	1. <i>Cuentos judíos contemporáneos</i>
72 2.4 Persone e personaggi	123	2. <i>Los judíos en la literatura española</i>

129	3. <i>Los Judíos en Sefard: Episodios y Símbolos</i>	144	1. <i>Guimel</i>
133	4. <i>Kéter maljut</i>	145	1. <i>Guimel</i> . Versione originale
137	IV. A MODO DI CONCLUSIONE	148	2. Lettera, "Journal de Salonique", 27 giugno 1904
139	<i>La luna... Su dorada palidez hebraica</i>	149	2. Carta, "Journal de Salonique", 27 de junio de 1904. Versione originale
143	V. TRADUZIONI ITALIANE CON TESTO A FRONTE IN SPAGNOLO DI BRANI TRATTI DALL'OPERA DI R. CANSINOS ASSENS	152	3. L'ultimo desiderio, salmo
		153	3. El último deseo, salmo. Versione originale
		156	Bibliografia

Questo libro è il risultato di una serie di studi e lezioni realizzati su Rafael Cansinos Assens sia in Italia che all'estero, nonché il frutto delle ricerche portate a termine nell'ambito del progetto *Trasformazioni dell'umano: Straniamenti*, direttore scientifico prof. ssa Sergia Adamo, progetti di ricerca triennali del Dipartimento di Studi Umanistici, Università degli Studi di Trieste.

Prologo

OTTAVIO DI GRAZIA

Bisogna ringraziare Cecilia Prenz per aver voluto riaprire il dibattito su Rafael Cansinos Assens, uno straordinario scrittore ingiustamente poco ricordato e autore di libri profondamente legati a una tradizione, quella sefardita, cui sentiva di appartenere. Il poeta, romanziere, saggista, critico letterario e raffinato traduttore spagnolo era particolarmente amato da Jorge Luis Borges che in una serie di conferenze tenute ad Harvard, nel 1967, lo ricordò come uno dei suoi maestri esprimendo meraviglia per il fatto che fosse stato dimenticato.

Attraverso Cansinos Assens Cecilia Prenz compie un viaggio nella sua opera percorrendo le tappe di una vita, gli snodi, gli incontri, le tracce, i sentieri attraversati dallo scrittore spagnolo alla ricerca delle proprie radici per ripensare la propria identità ebraica, contribuendo a ridisegnarne la modernità intellettuale, nel XX secolo in Spagna. Insomma una testimonianza fatta di memoria e profonda conoscenza dei temi cruciali che sono alla base, fra l'altro, di quel difficile rapporto tra ebraismo e modernità, tra ebraismo e cultura europea che ne segna la complessa trama.

Il libro di Cecilia Prenz, a proposito dell'opera dello scrittore spagnolo, prende le mosse da due concetti/immagini/figure: extraterritorialità e autobiografia. Infatti tutta l'opera di Cansinos può essere letta come un continuo fare i conti con la propria vita. In questo intreccio di vita e letteratura si annodano i fili di un'insonne interrogare, di un corpo a corpo in cui sono in gioco tutti i temi del suo

tempo, in Spagna e in Europa. Nel solco di questa traccia, mi sembra vada inteso il cammino percorso dalla studiosa triestina.

L'opera autobiografica di Cansinos racconta la "la storia di un ritorno": dell'autore verso un cammino identitario, quello dell'ebraismo nel cuore dell'Europa, e della Spagna dove si consumò uno dei principali tentativi di cancellare la storia e la memoria ebraica con la Reconquista portata a termine da Isabella di Castiglia e Fernando d'Aragona. Tutta l'opera di Cansinos Assens descrive l'inestricabile intreccio di destino individuale e collettivo che ha segnato la lunghissima vicenda della storia degli ebrei. Un lungo viaggio verso casa: Sefarad e l'ebraismo. Cansinos Assens si è confrontato con questa storia, la sua storia e l'ha raccontata con passione infinita.

Cecilia Prenz con rigore e competenza 'descrive' i nodi decisivi che formano la trama del tessuto prezioso dell'opera straordinaria dello scrittore sivigliano.

Sefarad, a lungo considerata un esempio felice di integrazione degli ebrei, divenne il luogo dell'intolleranza religiosa, del rifiuto di ogni forma di alterità. Gli ebrei sefarditi furono le vittime della violenza religiosa e politica e della persecuzione razzista che proprio nella Spagna dell'epoca si fondò sulle prime leggi razziali, in nome di un principio che diverrà tragicamente famoso e alla base dell'immaginario dell'archivio antiebraico destinato a durare fino ad oggi: *la limpieza de sangre*. Quella vicenda, si configurò come una immane sconfitta per la cultura europea. Gli ebrei, furono costretti, se non eliminati fisicamente prima, obbligati a scegliere l'assimilazione e il "tradimento" della propria identità ebraica o se salvarono la loro tradizione "nascosta", marrana, finirono per essere marginali. Esclusi, segregati, doppiamente estranei, i marrani inaugurarono la modernità con il loro sé scisso, la loro, appunto, extraterritorialità, il loro straniamento. Figure dell'esilio, permanentemente altrove, perché solo altrove potevano vivere, forse. I marrani, testimoni di una devastante scissione, di una 'doppiezza esistenziale' hanno attraversato i territori impervi dell'esplorazione dell'interiorità. Gli esiti sono stati disparati: vanno dalla mistica di Teresa d'Avila al concetto di libertà di Baruch Spinoza. I marrani e il loro archivio segreto hanno aperto strade nuove al pensiero.

Vorrei sottolineare come una conoscenza più approfondita e senza pregiudizi della cultura giudeo-spagnola ha permesso di comprendere come l'identità dei discendenti degli ebrei cacciati non fosse definibile come spagnola bensì come sefardita, una nuova identità nata nell'esilio a partire dalle inevitabili trasformazioni culturali che portarono l'espulsione e il passare del tempo. Il loro orgoglio quindi non veniva tanto dal ricordo dell'originaria cultura spagnola quanto dalla coscienza della ricchezza e della forza della propria cultura sefardita. Ciò non toglie rilevanza al fatto che gli ebrei sefarditi abbiano conservato ed elaborato una serie di antiche forme tradizionali di cultura spagnola ed è per questo che la loro cultura ha rappresentato una preziosa miniera di dati per la ricerca in questo campo, tanto più che la loro collocazione in Medio Oriente e nel Nord Africa ha fatto in modo che presso di loro questo tipo di culture tradizionali si mantenesero più vive e più a lungo.

Cecilia Prenz, in questo libro ha sottolineato, più volte come Cansinos abbia interrogato memorie, lingue, le proprie radici, le catene delle generazioni per trasformare questa indagine in un lavoro sottile di scrittura che si regge su parole che sembrano nude, infrante. Vecchie parole, compitate dall'umanità fin dall'alba dei tempi, non sono né rabberciate né aggiornate al gusto della moda. Tradizione è per Cansinos Assens ridare loro il fascino originale e un suono nuovo a un vocabolario in disuso.

Attraverso i passaggi del libro di Prenz è posto il problema del senso della tradizione ebraica. Insieme a Cansinos, Cecilia Prenz, rintraccia l'emergenza di una nuova visione della storia caratterizzata dalla discontinuità e apertura del tempo, dal rifiuto della casualità, da una nozione del possibile e dell'utopia che ha origine nel messianismo ebraico, nelle sue aporie e, in particolare, nell'idea di una immanenza sempre possibile della Redenzione di un mondo pur sempre, ancora, irredento. Ma anche le resistenze di una tradizione che non intende assimilarsi. Le voci si moltiplicano e si amplificano incessantemente.

Qui entra in gioco il problema dei processi di trasmissione della tradizione. Cansinos ritiene che il riflesso della crisi della tradizione sia caratteristico della nostra epoca, non solo dei contenuti della credenza religiosa, ma anche dell'esaurimento delle procedure stesse della sua trasmissione. Nella tradizione ebraica (ma credo per ogni tradizione) i testi non hanno senso se non vengono continuamente riattualizzati e reinterpretati. L'incepparsi dei processi di trasmissione, per Cansinos, è inseparabile, nell'ebraismo del XIX e XX secolo, dallo smarrimento intellettuale della generazione dei figli di quella vicenda.

Giustamente Cecilia Prenz sostiene che la tradizione, nel pensiero ebraico, si basa su un concetto fondamentale: quello di memoria. La tradizione ebraica è caratterizzata dall'imperativo categorico *zachor*, "ricorda". Gli ebrei, scriveva Martin Buber nel 1938 «sono una comunità basata sul ricordo. Il comune ricordo ci ha tenuti uniti e ci ha permesso di sopravvivere». Il termine ricordo trova il suo completamento nel non dimenticare.

Per la tradizione ebraica il senso delle Scritture, il senso della Torah scritta e di quella orale è inesauribile: l'interpretazione è libera di riempire gli spazi bianchi e di proporre sempre nuove letture: una lettura e una interpretazione infinita che fa esplodere testi e contesti che conduce l'uomo a "ritrarsi" in sé per aprirsi all'altro. Forse è qui il significato della lettura infinita, delle dispute, dei conflitti delle interpretazioni che hanno visto maestri noti e altri maestosamente anonimi inseguirsi di generazione in generazione e rimettere tutto in discussione, ancora una volta e poi ancora... all'infinito. Rosi dal dubbio, dalle domande, da risposte mai definitive. Anzi il cuore dell'ebraismo è nella domanda non nella risposta. Da questa consapevolezza è cominciato il lento ritorno all'ebraismo di Cansinos riscoprendone la ricchezza.

Il libro di Cecilia Prenz ci tiene legati al filo con cui viene tessuta la voce di Cansinos, la sua volontà di non dimenticare, di raccontare. In esso c'è la fatica della storia e insieme il suo ritrarsi, il pudore di chi racconta senza volersi so-

vrapporre a ciò che racconta. Prenz, attraverso Cansinos, ha non solo raccontato un'opera straordinaria e attraversato ambiti disciplinari diversi, ma ha dato voce alle nostre domande.

Ottavio Di Grazia
Avellino, gennaio 2022

Sulle origini del titolo

Il titolo che porta questo libro riprende una frase del poeta argentino Isabelino Scornik¹ pronunciata in omaggio a Rafael Cansinos Assens poco dopo la sua morte, nel mese di luglio del 1964. Fu allora che l'associazione Bené Berith, la Fondazione di Stimolo all'intellettuale ebreo-argentino e la Società ebraica argentina convocarono un incontro per commemorare lo scrittore spagnolo, evocato allora come un figlio diletto di Sefarad². Vi parteciparono illustri scrittori³ del paese lati-

1 Poeta e narratore argentino, autore della raccolta *Perdidos en la sombra*, 1925 e del romanzo breve *Los hijos pagan*, 1922.

2 J. KOWADLOFF, J. L. BORGES, B. E. KOREMBLIT, C. MASTRONARDI, I. SCORNIK, L. SCHALLMAN, *Homenaje a Rafael Cansinos-Assens*, in: "Davar Revista literaria", n. 101, Buenos Aires, Sociedad Hebraica Argentina, 1964, pp. 1-30 (estratto), p. 12.

Il cognome Cansinos Assens viene scritto con o senza accento e trattino a seconda delle diverse edizioni di e sulla sua opera.

3 J. Kowadloff, presidente negli anni '60 della *Sociedad Hebraica Argentina* (SHA); B. E. Korembliit (1916-2010) scrisse tra gli altri saggi: *Rafael Cansinos Assens o el vellocino de la literatura*; Nicolás Olivari, poeta unicaule; *Coherencia de la paradoja* – Jorge Luis Borges; Gerchunoff o el vellocino de la literatura; *El humor, una estética del desencanto*; *Todas las que ella era: ensayo sobre Alejandra Pizarnik*, fu direttore di cultura della SHA; C. Mastronardi (1901-1976), poeta, autore delle raccolte: *Luz de provincia*, *Tierra amanecida*, *Conocimiento de la noche*, tra altri numerosi scritti; L. Schallman scrisse vari studi sugli ebrei in Argentina tra cui: *Historia de los pampistas*, *Los pioneros de la colonización judía en la Argentina*, *Amor y pasión en los judíos*, *Diccionario de hebraísmos y voces afines*.

noamericano tra cui Jacobo Kowadloff, Jorge Luis Borges, Bernardo Ezequiel Koremblit, Carlos Mastronardi, Lázaro Schallman e il menzionato Scornik. Ognuno di essi fece sentite e significative letture su Cansinos Assens e la sua opera, eppure fu quest'ultimo ad individuare peculiarità decisive nella personalità dell'autore. Lo definì: poligrafo di facondia, il maggiore ambasciatore che ebbe Israele in Spagna dai tempi di Maimonide, un narratore instancabile di fantasie, la cui capacità creatrice costante gli permetteva di elaborare materiale di epoche lontane portandolo a nuova vita ma anche di scoprire nuove vite egli stesso⁴. Scornik scrive: «para animarlos y animarse». Le due forme, transitiva e riflessiva, del verbo «animar», riferito ai materiali del passato a cui Cansinos infonde un'anima nuova, sembrano voler acquisire l'ulteriore significato di dare loro movimento, calore, vita, ravvivarli dunque, infondere loro vigore, intensità ed energia – e verso questa direzione si orientò tutta l'opera di recupero della memoria della presenza ebraica in Spagna realizzata da Cansinos Assens. Inoltre, nella forma riflessiva utilizzata dal poeta si aggiunge un significato ulteriore: «atreverse», spingersi oltre, osare, azzardarsi a fare un qualcosa⁵. Cansinos Assens si spinse oltre sicuramente e lo fece attraverso il profondo percorso di conoscenza che significò per lui l'atto di scrittura.

La designazione come il maggiore ambasciatore che ebbe Israele in Spagna dai tempi di Maimonide, allude all'opera di riscatto che lo scrittore effettuò di alcuni testi canonici ebraici attraverso la selezione di frammenti raccolti in *Las bellezas del Talmud*, ma anche all'opera di diffusione degli scrittori russo-polacchi che scrissero in yiddish agli inizi del XX secolo e che riunì nella raccolta *Cuentos judíos contemporáneos*. Inoltre, Cansinos realizzò una dettagliata opera di ricostruzione del passato ebraico in Spagna, rivedendo la storia e anche la letteratura e cambiandone i termini dell'approccio. Ne danno testimonianza opere quali *Los judíos en la literatura española, España y los judíos españoles: El retorno del éxodo*, i numerosi studi preliminari con cui accompagnò raccolte e traduzioni, nonché il romanzo *Las luminarias de Janucá*, in cui narra la campagna filosefardita degli inizi del secolo scorso, e *Los judíos en Sefard. Episodios y símbolos*, una sorta di continuazione del romanzo.

Isabelino Scornik insiste: fu un poligrafo di facondia e un narratore instancabile di fantasie. Questa affermazione viene corroborata dalle parole pronunciate da J. L. Borges durante la stessa commemorazione, che lo ricorda come un grande poeta orale, eloquente ma anche laconico e per nulla dittatore nel dialogo⁶. Si erano conosciuti negli anni '20 nei cenacoli che Cansinos presiedeva al Caffè Colonial di Madrid, i cui specchi e divani furono celebrati nel romanzo *El divino Fracaso*. Cansinos era un entusiasta della conversazione, dei caffè e dei salotti letterari,

4 I. SCORNIK, *Homenaje a Rafael Cansinos-Asséns*, cit., p. 20.

5 Isabelino Scornik aggiunge che Cansinos non teme di seguire i percorsi che altri rifuggono perché li considerano già transitati. *Ibidem*.

6 J. L. BORGES, *Homenaje a Rafael Cansinos-Asséns*, cit., p. 8.

e non a caso fu considerato un maestro da chi ammirava la sua eloquenza e si riuniva intorno a lui. La dimensione orale e scritta della sua creazione, del suo essere poeta andavano di pari passo. Non abbandonò mai la *tertulia* e non si allontanò mai dalla scrittura. Le sue fantasie ebbero lo spirito delle fantasie musicali, non sottostettero a regole codificate, furono vere e proprie esplorazioni delle forme e dello strumento (la scrittura), strutturate secondo la libera creatività dell'artista. Ne conseguirono testi pieni di immaginazione e creatività in cui introdusse nuove forme e temi inconsueti all'epoca. Borges asserisce che la lettura dei libri di Cansinos provoca la strana sensazione di trovarci davanti ad un uomo che sembra essere stato tutti gli uomini ed aver vissuto in tutte le epoche –«tenemos la sensación de un libro escrito por un hombre que hubiera sido todos los hombres y que hubiera vivido en todas las épocas»– e suggerisce, per chi ancora non abbia letto i suoi testi –«para quienes no hayan gustado aún esa felicidad de la lectura de Cansinos Assens»–, di cominciare con *El divino fracaso* (1918)⁷, appunto, una confessione poetica sulla vanità e il fallimento dell'artista, su cui l'argentino, in un'altra occasione, ebbe a dire che era «la perfecta confesión de todo escritor»⁸. E poi menziona la raccolta di salmi *El candelabro de los siete brazos, Los temas literarios y su interpretación*, ma soprattutto il dono di ubiquità di Cansinos, la sua capacità di ricerca delle e nelle diverse lingue, la curiosità che lo portò a realizzare la prima versione castigliana di *Las mil y una noches*⁹.

È nella molteplicità degli interessi di Cansinos e nella capacità di coniugarli che risiede il giustificativo della frase pronunciata da Scornik: «una figura singolare in permanente stato di letteratura»¹⁰.

⁷ *Ibidem*.

⁸ J. L. BORGES, *Definición de Cansinos Asséns, Inquisiciones*, 1925.

⁹ *Libro de las mil y una noches*, trad., prologo, note di R. CANSINOS ASSENS, Madrid-México-Buenos Aires, Aguilar, 1954/55. A questa prima edizione ne sono seguite altre a cura di Aguilar in 3 volumi. Menzioniamo, inoltre, la più recente: *Libro de las mil y una noches*, trad., prologo, note di R. CANSINOS ASSENS, México, D.F., Ed. Conaculta, 2014, 2^a ed.

¹⁰ I. SCORNIK, *Homenaje a Rafael Cansinos-Asséns*, cit., pp. 19-20.

Tra extraterritorialità e autobiografia: l'opera di Rafael Cansinos Assens

Lo studio dell'opera di tema ebraico di Rafael Cansinos Assens, autore spagnolo di prosa modernista, fervente promotore della poesia d'avanguardia d'inizi secolo e attento partecipante nella campagna filosefardita promossa dal senatore Ángel Pulido Fernández, prende avvio dal termine "extraterritorialità" coniato da George Steiner in *Extraterritorial: Papers on Literature and the Language Revolution*¹, ripreso poi da Alberto González Troyano² per indicare la particolare personalità di Rafael Cansinos Assens: poeta e scrittore *en tránsito* o *desplazado*³ nel contesto delle lettere spagnole. González Troyano vede Cansinos situato in quello che definisce una *permeable frontera*⁴. Un uomo che ebbe molteplici interessi letterari e linguistici, che coltivò una serie di gusti e atteggiamenti spesso fuori dalle tendenze dell'epoca e che mantenne la posizione di chi de-

1 G. STEINER, *Extraterritorial: Papers on Literature and the Language Revolution*, London, Faber & Faber, 1972. Di seguito cito dalla traduzione spagnola: G. STEINER, *Extraterritorial: Ensayos sobre literatura y la revolución lingüística*, trad. di Edgardo Russo, Madrid, Siruela, 2002.

2 A. GONZÁLEZ TROYANO, *Cansinos Assens y su complicidad con los excluidos*, in: *Heterodoxos e incómodos en la historia y la literatura españolas de la edad contemporánea*, Comunidad de Madrid Consejería de Educación, 2003, pp. 37-46.

3 Ivi, p. 37.

4 Ivi, p. 38.

siderava conoscere altre terre e addentrarsi in esse per farle diventare nuovi spazi di adozione⁵.

Per definire la condizione di “extraterritorialità” che caratterizza Cansinos, scrittore e intellettuale, lo studioso spagnolo riprende le categorie di *pluralismo lingüístico*, *carencia de patria* o *pérdida de un centro*, che George Steiner introduce nei suoi saggi per analizzare l’opera di alcuni scrittori del ‘900⁶

Un aspecto sorprendente de la revolución del lenguaje fue el surgimiento de un pluralismo lingüístico o «carencia de patria» en algunos grandes escritores. Estos escritores están en una relación de duda dialéctica no solo respecto a su lengua materna – como Hölderlin o Rimbaud anteriormente – sino respecto a varias lenguas. Esto, que prácticamente no tiene antecedentes, se relaciona con el problema más amplio de la pérdida de un centro y hace de Nabokov, Borges y Beckett tres figuras fuertemente representativas de la literatura contemporánea⁷.

In letteratura si è già consolidato l’uso del termine “extraterritorialità”, partendo dall’analisi proposta da Steiner, per fare riferimento a uno scrittore che non è radicato in nessun territorio, oppure, al contrario, in più territori, e che è capace di esprimersi letterariamente in più di una lingua. Gli esili avevano deviato la vita di molti intellettuali spagnoli, costringendoli, per necessità, ad appellarsi ad altre lingue per esprimere per iscritto le loro idee⁸. Questa premessa, però (paradossalmente), non è valida per contestualizzare la figura di Rafael Cansinos Assens. In lui, non ci sono state delle circostanze esterne violente che lo abbiano obbligato a lasciare il paese. Un primo sradicamento (e unico) lo si può trovare nell’abbandono della terra natale, Siviglia, quando l’autore aveva quindici anni, per trasferirsi a Madrid, città in cui risiedette tutta la vita. Il ricordo della terra andalusa, senza essere una costante, è spesso presente nella sua opera. Eppure, nell’immagine pubblica dell’autore si percepisce un atteggiamento riconducibile a quel concetto di “extraterritorialità” dove George

5 Ivi, p. 37.

6 Steiner analizza i cambi di percezione del linguaggio e il modo in cui la cultura abita il linguaggio. Egli vede le origini della «rivoluzione linguistica» coincidere nel tempo e nella sensibilità con la crisi dei valori morali e formali che precedono gli anni alla Prima guerra mondiale e che continua negli anni seguenti, specialmente nell’Europa centrale. «Lo que denominé en otro lugar «la retracción de la palabra» y la derrota de la cultura humanista ante la barbarie se corresponde estrictamente con la nueva lingüística, con las nuevas búsquedas filosóficas, psicológicas y poéticas para establecer un eje semántico». G. STEINER, *Extraterritorial: Ensayos*, cit., p. 9.

7 Ivi, p. 10.

8 A. González Troyano offre alcuni esempi: Abate Marchena scrisse in francese, José María Blanco White in inglese. L’elemento scatenante di questi spostamenti, era sempre un altro, un nemico esterno, un despota, un tiranno che perseguitava ed impediva la convivenza e la libertà. Molti sono coloro che non avendo avuto un’altra opzione hanno dovuto sottostare e scegliere un altro territorio che offrisse loro ospitalità e anche, a volte, un’altra lingua in cui poter esprimersi. Ivi, p. 37.

Steiner individuava la chiave creatrice di Nabokov, Beckett, Wilde, Jorge Luis Borges⁹.

Il figlio di Cansinos¹⁰, nella bio-bibliografia dedicata al padre, segnala una circostanza che definisce *extraña* nella vita dello scrittore: non viaggiò mai e non conobbe il mare, circostanza che condivise con ben pochi intellettuali. Il confronto con Immanuel Kant sorge spontaneo –indica Rafael Cansinos figlio– ma, a differenza di quest'ultimo, la cui vita a Königsberg e dintorni poteva risultare “noiosa”, quella di Rafael Cansinos Assens «circumscribita a los aledaños de la Puerta del Sol de Madrid, [fue] fascinante y presenta muchas capas y facetas, algunas todavía por descubrir»¹¹. Il territorio attraverso il quale l'autore realizzò i suoi viaggi fu la letteratura, essa divenne, nell'ampiezza delle sue suggestioni, lo spazio in cui Cansinos si mosse in totale libertà. Isabelino Scornik vede nel sivigliano un viaggiatore alla ricerca della scoperta di se stesso: la figura di Cansinos fa pensare alla condizione dello scrittore nel mondo attuale, immerso come un pesce nell'*oceanidad*, senza evasione possibile¹². Come dire, in altre parole, la stessa perdita di un centro, una carenza di patria.

Riprendiamo, dunque, i termini *desplazado* ed *en tránsito* –il primo traducibile con «dislocato»; il secondo, di facile traduzione, «in transito»– specificando che in Cansinos ci furono «affinità elettive», una «cosciente volontà» di configurare la sua «deriva personale» nonché le sue opzioni letterarie¹³. Queste affinità, secondo González Troyano prendono forma, appunto, in quel primo sradicamento da Siviglia:

esa sombra, esa marca, le acompañará ya siempre, como si los sentimientos, de extrañamiento, incubados entonces hubieran permanecido, aunque lo que pudo motivarlo hubiese dejado de surtir efecto¹⁴.

Forse troviamo in questo suo sentirsi fuori contesto, come decentrato da un certo tipo di vita convenzionale, il suo desiderio di scegliere la letteratura come territorio di ricerca e di *máxima entrega*¹⁵.

9 *Ibidem*.

10 RAFAEL MANUEL CANSINOS GALÁN dirige la Fondazione-Archivio Rafael Cansinos Assens ARCA (<https://fundacion.cansinos.org>) in cui è possibile consultare l'archivio dell'autore (al momento non disponibile per mancanza di fondi) insieme ad informazioni sulla biografia e bibliografia dello stesso. La Fondazione svolge attività editoriale, attraverso Arca Ediciones che, negli ultimi anni ha pubblicato, sia in cartaceo che in forma digitale, titoli fondamentali dell'opera dell'autore sivigliano.

11 CANSINOS GALÁN, R. M., *Bio-bibliografía de Rafael Cansinos Assens, 1998-2020*, in: <https://biografia.cansinos.org>

12 I. SCORNIK, *Homenaje a Rafael Cansinos-Asséns*, cit., p. 21.

13 A. GONZÁLEZ TROYANO, *Cansinos Assens y su complicidad con los excluidos*, cit., pp. 38-39.

14 *Ivi*, p. 38.

15 *Ibidem*.

Steiner insiste in que la pérdida de un centro es el problema que aglutinó y empujó a la escritura a aquellos nombres – Kafka, Nabokov, Beckett – caracterizados por su extraterritorialidad. Y si bien la vida de Cansinos no coincide de manera exacta con la de ese tipo de transterrado, sin embargo, toda una serie de gustos, actitudes y decisiones suyas se comprenden e interpretan mejor cuando se le sitúa en una permeable frontera, colindante con los múltiples territorios por los que se sintió atraído, y a los que en tantas ocasiones cruzó, una y mil veces, hasta hacerlos propios¹⁶.

La forma che Cansinos assunse per varcare questo confine permeabile fu proprio la conoscenza delle lingue, culture e letterature di altri popoli. Si fece suo interprete attraverso le traduzioni e gli approfonditi studi critici con cui le accompagnava. Basti menzionare quel che scrive lo scrittore argentino César Tiempo¹⁷ nell'introduzione a *Las luminarias de Janucá*:

Este Cansinos (...) que señorea sobre los idiomas antiguos y modernos, los dialectos inextricables, el devanagari, el ghez, el arameo, el karxuni, el siríaco, el hebreo, el himarita, el ídish, el árabe, el servo-croata, el vascuence; que tradujo íntegramente *Las mil y una noches*, el *Corán*, Flavio Josefo, el Talmud, Dostoiewsky, Goethe, Andreiev, Balzac, Gorky, Max Nordau y centenares de autores más¹⁸.

Il lavoro intellettuale di Rafael Cansinos Assens, seguendo le tracce di G. Troyano, è stato quello di attraversare, varcare, spostare frontiere culturali (e letterarie) rigide e imposte, rivelando le loro dipendenze interne, a volte dirette, altre volte trasversali, e prediligendo temi e questioni su cui ricadeva un certo sistema di esclusione, nel contesto spagnolo, al momento di approcciarle letterariamente¹⁹.

Cansinos Assens scrisse una cinquantina di narrazioni brevi e romanzi, una decina di volumi di critica letteraria, altrettanti saggi creativi e antologie, poesia e prosa poetica, memorie, collaborò con frequenza con la stampa madrilená, soprattutto nelle prime tre decadi del XX secolo, e realizzò un numero cospicuo di traduzioni da varie lingue. Un uomo per il quale si può effettivamente dire che visse in uno stato consustanziale con la letteratura.

Varie sono le prospettive attraverso le quali è stata studiata la sua opera²⁰, sebbene ci sia ancora molto da scoprire della sua voluminosa produzione, in par-

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Pseudonimo di Israel Zeitlin, scrittore ebreo nato in Ucraina nel 1906, con il quale Cansinos strinse una forte amicizia dopo la visita del primo a Madrid. Tiempo scrisse il prologo all'edizione argentina del romanzo *Las luminarias di Janucá*, 1961. Cansinos scrisse, invece, la dedicatoria a Tiempo nel libro da lui curato, *Mahoma y El Koran*, trad., prologo, note di R. Cansinos Assens, Buenos Aires, Bell, 1954.

¹⁸ R. CANSINOS ASSENS, *Las luminarias de Janucá*, Buenos Aires, Ed. Candelabro, 1961, p. 10.

¹⁹ A. GONZÁLEZ TROYANO, *Cansinos Assens y su complicidad con los excluidos*, cit., p. 39 e 41.

²⁰ C. DE URIOSTE AZCORRA, *El pensamiento judío de Rafael Cansinos Assens*, in: T. HERZL, I. ZANGWILL, S. ASCH, I. L. PERETZ, L. KOBRIN, *Cuentos judíos contemporáneos* (Antología), selez., studio preliminare, note di R. Cansinos Assens, trad. di D. Schewirzer, H. P. Blomberg, R. Cansinos Assens, S. Resnick, J. Bronfman, presentazione ed ed. critica a cura di C. de Urioste, Madrid, Arca Ediciones, 2010, ed. Kindle.

te ancora inedita²¹. Una delle vie più transitate dai critici, riguarda la sua figura come poeta modernista e sostenitore delle nuove avanguardie poetiche, all'interno della quale spicca la sua attività come promotore del movimento poetico ultraista²². In questo contesto, grande attenzione è stata data allo studio dei romanzi *El movimiento V. P.* (1921)²³ – considerato un esempio di romanzo di avanguardia del XX secolo spagnolo – e *La huelga de los poetas* (1921)²⁴. Questa è forse la cornice in cui l'autore è stato maggiormente inquadrato dalla critica, proprio per la sua assidua partecipazione ai cenacoli modernisti e avanguardisti. González Troyano distingue tra il Cansinos “storico”, quello appunto collocato nella scenografia letteraria dell'epoca, e quello “intempestivo”, al quale appartengono le opere meno soggette all'immediatezza di ciò che avveniva sulla scena letteraria madrilenica e orientate a una letteratura personale e di ricerca difficile da aggettivare²⁵. Interconnessa a quest'ultima, risulta la linea critica, di data più recente, che individua negli scritti dell'autore i minuziosi ritratti di un'epoca: una memoria culturale dei primi decenni del secolo scorso raccontata nelle pagine di *La novela de un literato*²⁶. In essa si dà risalto all'occhio cinematografico di Cansinos, capace di met-

21 I manoscritti lasciati da Cansinos Assens sono duecento circa, tra cui anche i diari della giovinezza e quelli del dopoguerra. Di prossima pubblicazione sono i diari della giovinezza curati da R. M. Cansinos Galán con il titolo *Memorias de Saron*. Il manoscritto *Soñadores del Galut*, anch'esso inedito, appartenente all'archivio di César Tiempo è stato acquisito dalla Biblioteca Nazionale Argentina dove attualmente si trova. In: Fundación-Archivo Rafael Cansinos Assens ARCA, <https://cansinos.org>.

22 Rimando alla bibliografia generale, in cui compaiono i riferimenti ai testi critici prodotti dopo gli anni '60-'70 che riguardano l'opera critica di Cansinos, la sua affinità con il modernismo letterario, la sua partecipazione ai movimenti di avanguardia, in particolare l'ultraismo, temi che occupano un ampio spazio nella produzione del siviliano e che sono stati ampiamente trattati. Ricordo, tra gli altri, i nomi degli studiosi: Martínez Cachero José María (1963; 1965-67), Francisco Fuentes Florido (1976), Abelardo Linares (1978), Juan Manuel Bonet, presidente della Fondazione Rafael Cansinos Assens (1978), Andrés Soria Olmedo (1988), Ramón Oteo Sanz (1996), Ernesto Estrella Cózar (2005). In Italia, nell'ambito degli studi dedicati all'avanguardia spagnola, si sono occupati dell'autore: F. Guazzelli (1984), Gabriele Morelli (1987), S. Salvadori (1994, 2009) e Marisa Martínez Pérsico (2012, 2019).

23 R. CANSINOS ASSENS, *El movimiento V. P.*, Madrid, Mundo Latino, 1921. Ristampa: R. CANSINOS ASSENS, *El movimiento V. P.*, prologo di J. M. Bonet, Madrid, Libros Hiperión, Ediciones Peralta, 1978, include intervista di C. M. Arconada all'autore. Ultima edizione: R. CANSINOS ASSENS, *El movimiento V. P.*, prologo aggiornato di J. M. Bonet, Madrid, Arca Ediciones, 2009.

24 R. CANSINOS ASSENS, *La huelga de los poetas*, Madrid, Mundo Latino, 1921. Ristampa: R. CANSINOS ASSENS, *La huelga de los poetas*, Madrid, Arca Ediciones, 2010.

25 A. GONZÁLEZ TROYANO, *Introducción*, in: R. CANSINOS ASSENS, *La nueva literatura 1898-1927. Colección de estudios críticos*, Madrid, Arca Ediciones, 2011, ed. Kindle, posizione 517.

26 R. CANSINOS ASSENS, *La novela de un literato (Hombres-Ideas-Efemérides-Anécdotas)*, volumi I (1882-1913), II (1914-1921), III (1922-1936), Madrid, Alianza Editorial, 2005. Pubblicata postuma, raccoglie le memorie dell'autore. È stata curata da R. M. Cansinos Galán. Si tratta di un'opera di carattere miscelaneo in cui si possono leggere molte delle idee dell'autore sulla letteratura e i suoi protagonisti nei primi trent'anni del secolo XX. Alcuni capitoli trattano

tere insieme l'abilità dello scrittore e del giornalista per espletare una cronaca jugosa della vita bohémien letteraria²⁷. González Troyano ha curato l'opera critica di Cansinos Assens che include i quattro volumi di *La nueva literatura* (1917-1927)²⁸, a cui si aggiunge un quinto volume *La evolución de los temas literarios* (1936)²⁹ esaminandola attentamente nell'introduzione che accompagna l'edizione. Si sommano a questi, gli studi sulle collaborazioni ai settimanali dell'epoca in cui Cansinos pubblicava *novelas cortas*³⁰ e le diverse angolature dalle quali è stata letta l'opera di tema ebraico dell'autore mettendola fondamentalmente in relazione con la ricerca effettuata da Cansinos sulla sua ascendenza ebraica. Carmen de Urioste segnala la presenza di una critica combinatoria in cui l'elemento ebraico si intreccia con quello ultraista³¹.

temi ebraici d'interesse, essi sono: *Los sefardíes* (1905), *Encuentros* (1906), *Sofía Casanova* (1907), *Una broma judía* (1907), *Los queridos compañeros* (1909), *El humorista Ramón* (1909), *El doctor Yahuda* (1913), *El doctor Bauer* (1913), *Oficiosidades* (1913). I capitoli appena menzionati sono stati anche raccolti in: *Presencia judía en La novela de un literato de Rafael Cansinos Assens*, "Raíces. Revista Judía de Cultura", n. 79, año XXIII, 2009. È di prossima pubblicazione un volume unico, corretto e ampliato, de *La novela de un literato* sempre a cura di R. M. Cansinos Galán.

27 L. M. VICENTE GARCÍA, *La novela de un literato de Cansinos Assens: de la anécdota a la narrativa de colmena*, AnMal Electrónica 27, 2009, pp., 89-143. ISSN 1697-4239.

<https://it.scribd.com/document/309858484/Vicente-Garcia-Luis-Miguel-La-Novela-de-Un-Literato-de-Cansinos-Assens-De-La-Anecdota-a-La-Narrativa-de-Colmena>

28 Le prime edizioni dei quattro volumi sono: R. CANSINOS ASSENS, *La nueva literatura*, Vol I, «Los Hermes (1898-1900-1916)», Madrid, Colección de estudios críticos, H. Sanz Calleja, 1917; R. CANSINOS ASSENS, *La nueva literatura*, Vol II «Las Escuelas (1898-1900-1918)», Madrid, Colección de estudios críticos, H. Sanz Calleja, Madrid, 1917; R. CANSINOS ASSENS, *La nueva literatura*, Vol III, «La evolución de la poesía (1917-1927)», Madrid, Colección de estudios críticos, Editorial Páez, 1927; R. CANSINOS ASSENS, *La nueva literatura*, Vol. IV, «La evolución de la novela (1917-1927)», Madrid, Colección de estudios críticos, Editorial Páez, 1927. Parte del materiale elaborato negli ultimi due volumi venne pubblicato in *Poetas y prosistas del novecientos*, Madrid, Ed. América, 1919. I quattro volumi sono stati rieditati in: R. CANSINOS ASSENS, *Obra crítica*, introduzione di Alberto González Troyano, Área de cultura y ecología de la Diputación provincial de Sevilla, collezione Biblioteca de autores sevillanos, curata da A. Marina, 1998; e in: R. CANSINOS ASSENS, *La nueva literatura 1898-1927. Colección de estudios críticos*, Madrid, Arca Ediciones, 2011, ed. Kindle. Questa versione digitale ripropone l'introduzione di A. González Troyano del 1998 senza modifiche al testo.

Per una bibliografia completa dell'opera di R. Cansinos Assens e degli studi sull'autore cfr. Fundación-Archivo Rafael Cansinos Assens (ARCA): <https://biografia.cansinos.org>

29 R. CANSINOS ASSENS, *La nueva literatura* Vol. V, «La copla andaluza, Toledo en la novela, Las novelas de la totería, El mito de Don Juan», Santiago de Chile, Ercilla, 1936. Ricordiamo, inoltre: R. CANSINOS ASSENS, *Los temas literarios y su interpretación*, Colección de ensayos críticos, Madrid, V. H. Sanz Calleja, 1924.

30 C. DE URIOSTE, *El pensamiento judío de Rafael Cansinos Assens*, cit., posizione 39. Si tratta di una trentina di testi brevi di difficile reperibilità se non in circoli specializzati. La studiosa considera questa linea critica segnata dagli studi realizzati da F. C. Sainz de Robles. Sulla narrativa breve di R. Cansinos Assens cfr. M. J. CONDE GUERRI, *Rafael Cansinos Assens en la novela corta*, in: "Castilla: Estudios de literatura", n. 12, Ediciones Universidad de Valladolid, 1987, pp. 23-36.

31 C. DE URIOSTE annovera i seguenti studi: E. Aizenberg, *Ultraism and Judaism in The Aleph Weaver: Biblical, Kabbalistic and Judaic Elements in Borges*, Potomac Maryland, Scripta Humanistica, 1984,

Altri testi dell'autore meno trattati dalla critica ma ugualmente significativi sono i saggi creativi: *Estética y erotismo de la pena de muerte: Estética y erotismo de la guerra* (1916), *Salomé en la literatura* (1920), *Ética y estética de los sexos: Estudios de simbólica sexual* (1921) e *Los valores eróticos de las religiones: De Eros a Cristo* (1925), *Los valores eróticos en las religiones. El amor en el Cantar de los Cantares* (1930)³², in cui predominano tematiche legate alla presenza dell'erotismo e della sessualità nei testi religiosi canonici.

Cansinos fu un lettore multilingue, attento a ciò che si pubblicava in Europa e in particolare in Francia. Lesse autori come Joris-Karl Huysmans, Jules Barbey D'Aureville «que ya habían relativizado las fronteras de lo prohibido»³³. Di quest'ultimo tradusse, tra il 1922 e il 1924, le opere *Las diabólicas*, *Una historia sin nombre*, *La cortina encarnada* e *La sortija antigua*³⁴. Inoltre, prese confidenza con le opere di Schopenhauer, Nietzsche e Freud.

Si addentra, dunque, in altri mondi e li fa propri. L'altro diviene un io personale che include in sé nuovi spazi e, a sua volta, si integra negli stessi. Si percepisce nell'autore una voracità di conoscenza, il cui destinatario è, in ugual misura, lui stesso e l'altro. E questo atteggiamento si estende anche a livello di relazione tra culture differenti, senza escludere la sperimentazione e le avanguardie.

Un altro aspetto fondamentale che segnala González Troyano, è che Cansinos Assens rappresentò una figura di letterato che racchiudeva in sé le peculiarità di chi concepiva e viveva la sua vita con un unico scopo: quello di dedicarsi al solo esercizio della letteratura³⁵.

pp. 18-22; B. E. Koremblit, *Rafael Cansinos Assens o el vellocino de la literatura*, in: "Sefárdica", n. 2, 1984, pp. 135-140; E. Bartolomé Pons, *Rafael Cansinos Assens: fracaso y gloria para el poeta de una hora tardía. (O de cómo un judío milenario se convierte en maestro ultraísta)*, in: "Ínsula", n. 444-445, 1983, pp.3-4. Ivi, posizione 60.

32 R. CANSINOS ASSENS, *Estética y erotismo de la pena de muerte: Estética y erotismo de la guerra*, Madrid, Renacimiento, 1916; R. CANSINOS ASSENS, *Salomé en la literatura: Flaubert, Wilde, Mallarmé, Eugenio de Castro, Apollinaire*, introd. e trad. di R. Cansinos Assens, Madrid, Ed. América, 1920; R. CANSINOS ASSENS, *Ética y estética de los sexos: Estudios de simbólica sexual*, Madrid, Ed. América, 1921; R. CANSINOS ASSENS, *Los valores eróticos de las religiones: De Eros a Cristo*, Madrid, Casa Ed. V. H. de San Calleja, 1925. R. CANSINOS ASSENS, *Los valores eróticos de las religiones. El amor en el Cantar de los Cantares*, Madrid, Mundo Latino, 1930.

Los valores eróticos de las religiones: De Eros a Cristo è stato tradotto in italiano da Giulio De' Medici, *Da Eros a Cristo. I valori erotici nelle religioni*, Firenze, Ofiria Editrice, 1978. Sono tradotte in italiano anche le seguenti opere: *Il movimento V. P.*, saggio critico e traduzione di F. Guazzelli, Pisa, Servizio editoriale universitario, 1984; *Lo sciopero dei poeti*, trad. Sandra Salvadori, Viareggio (Lucca), Mauro Baroni ed. 6° C.s.a.s., 1994; *Il pianto iridato. Racconti*, trad. Sandra Salvadori, Pisa, Ed. ETS, 2009.

33 A. González Troyano, *Cansinos Assens y su complicidad con los excluidos*, cit., p. 42.

34 CANSINOS GALÁN, R. M., *Bio-bibliografía de Rafael Cansinos Assens*, <https://biografia.cansinos.org/primeras-ediciones-traducción-impresas>

35 A. GONZÁLEZ TROYANO, *Introducción*, in: R. CANSINOS ASSENS, *La nueva literatura 1898-1927*, cit., posizione 140.

Encontrar a alguien que pregonase que la letra impresa, la creación, la literatura, contenía todo cuanto de la vida esperaba – o cuanto de mejor la vida podía deparar –, quizás era posible, pero encontrar a alguien que, además de haberlo pregonado y escrito, lo hubiese encarnado (o que todos los indicios conducan a pensarlo así), eso ya pertenecía al dominio de lo verdaderamente raro³⁶.

L'atteggiamento che Cansinos ebbe nei confronti dell'oggetto 'letteratura', e come intellettuale, fa comprendere che il vissuto dell'autore, fosse esso esperienza personale o impegno pubblico, assumeva importanza soprattutto come materia letteraria. Dalle sue memorie, *La novela de un literato*, si evince che, il suo vissuto, ebbe «el valor sobreañadido de algo que también cobraría, antes o después, vida literaria»³⁷. González Troyano individua in Cansinos una "magnificazione"³⁸ della letteratura fino ad arrivare a confonderla con la propria vita. Sebbene si tratti di un aspetto condiviso da altri scrittori suoi contemporanei, in Cansinos esso acquista un significato maggiore, proprio per la ricerca che egli effettuò di forme letterarie che gli permisero di mescolare e diluire le componenti di queste due attività, la vita e la letteratura³⁹. In questo senso, cercò generi letterari *fronterizos* –come lo sono anche i suoi personaggi, come lo è il suo *alter ego* Rafael Benaser, protagonista del romanzo *Las luminarias de Janucá*– che potessero confluire gli uni negli altri con leggerezza.

En su obra crítica literaria resuenan ecos ensayísticos, sus ensayos cuentan con una gran carga de vocación lírica y sus obras de más pura creación no están exentas de llamadas y de presencias de otros géneros⁴⁰.

L'aspetto autobiografico pervade i suoi romanzi così come un'aria di romanzo ricopre non solo le pagine delle sue memorie ma anche la sua stessa vita. Troyano vede nella scelta di una vita per la letteratura l'interscambiabilità dei termini, nonché un atto di profonda volontà di scrittura da parte del letterato⁴¹.

Uno dei momenti in cui maggiormente s'intrecciano la vita e la letteratura in Cansinos Assens, è quando affronta temi che attingono al mondo ebraico e che egli riconduce alla storia personale legata alla sua ascendenza. Educato nella fede cattolica, molto giovane iniziò delle ricerche sull'origine del suo cognome e sull'ascendenza conversa della sua famiglia. Dai dati biografici che offre la Fondazione-Archivio Rafael Cansinos Assens, scopriamo che consultò libri di araldica e che, nell'anno 1900, quando stava per compiere la maggiore età, lesse i testi sulla

36 Ivi, posizione 145.

37 Ivi, posizione 156.

38 *Ibidem*.

39 Ivi, posizioni 153 e 161.

40 A. GONZÁLEZ TROYANO, *Introducción*, cit., posizione 167.

41 Ivi, posizione 167.

storia degli ebrei in Spagna di José Amador de los Ríos⁴², che introdusse nuove prospettive di lettura sulla presenza ebraica in Spagna valorizzando il retaggio culturale ebraico e considerandolo parte integrante del patrimonio culturale nazionale. Con queste letture Cansinos approfondì le sue conoscenze e da esse trasse dati sui suoi antenati ebrei.

Surge de ahí una nueva dirección para su lirismo, que se orienta a la biblia, a los profetas, al estilo cortado y vibrante del salmo. ("El versículo bíblico, pero también nietzscheano, es la expresión de mi Modernismo" [...]). Comienza así en RCA el proceso de interiorización del judaísmo⁴³.

Da una lettera⁴⁴ scrittagli da J. Guerrro Cayrasso si deduce che l'autore stava cercando familiari ebrei in Gibilterra e che già gli erano giunte informazioni su alcune famiglie che portavano il suo stesso cognome. Aveva anche ricevuto dei dati⁴⁵ riguardanti gli anni 1678-1860 sui «Cansino» e su documenti del secolo XVIII in cui compariva il cognome rapportato alla città di Carmona, in Andalusia. L'introduzione di César Tiempo all'edizione argentina di *Las luminarias de Janucá* del 1961, dedica spazio alla ricerca storica effettuata dall'autore sul cognome Cansino⁴⁶.

Da questo interesse iniziale che, nel tempo, divenne sincera passione, prese avvio il processo di interiorizzazione dell'ebraismo. Nelle diverse fasi della sua vita, esso acquistò maggiore o minore intensità, ma fu una componente costante. Le due culture religiose integrarono la sua personalità. L'aspetto consustanziale tra vita e testo: quanto la biografia dell'autore assumesse una fisionomia letteraria e quanto, viceversa, la sua scrittura fosse impregnata di aspetti autobiografici, è chiaramente individuabile nell'opera di tema ebraico di Cansinos, scrittore *judeo-andaluz*, come lo definì Borges.

Più di qualunque altro suo contemporaneo, si addentrò nello studio della filosofia e della tradizione ebraica, dell'etica e della sua letteratura. La componente ebraica è presente in molti dei suoi scritti, sia sotto forma di studi critici, traduzioni e raccolte di altri autori, sia come finzione letteraria, nel romanzo *Las luminarias de Hanukah. Un episodio de la historia de Israel en España* (1924)⁴⁷ e nei testi

42 J. AMADOR DE LOS RÍOS, *Estudios históricos, políticos y literarios sobre los judíos en España* Madrid, Imp. de A. M. Díaz y Comp, 1848, in: Biblioteca virtual Miguel de Cervantes, 2017; *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal*, vol. III, Madrid, Imprenta de T. Fortanet, 1876.

43 CANSINOS GALÁN, R. M., *Bio-bibliografía de Rafael Cansinos Assens*, cit.. Tratto da *Novela de un literato, Una broma judía*, cit..

44 Lettera di J. Guerrro Cayrasso, 21 giugno 1902, inviata da Gibilterra. *Ibidem*.

45 Dal Rabbino Maggiore dell'Università Israelitica di Livorno, 25 de julio 1902 e da J. Paz y Espeso dell'Archivio Generale di Simancas, 2 agosto 1902. *Ibidem*.

46 César Tiempo, prologo a *Las luminarias de Janucá*, Buenos Aires, Ed. Candelabro, 1961, p. 14.

47 R. CANSINOS ASSENS, *Las luminarias de Hanukah. Un episodio de la historia de Israel en España*, Madrid, Internacional, 1924. La seconda edizione viene pubblicata in Argentina con prologo di

brevi riuniti in *Los judíos en Sefard. Episodios y símbolos* (1950)⁴⁸, il primo, oggetto principale del nostro studio. Si tratta di opere in cui, come abbiamo menzionato poc'anzi, la confluenza tra vita e letteratura risulta evidente e diviene la forma del narrare dell'autore attraverso, anche, il travasamento da un genere all'altro. Questa considerazione vale per tutti i suoi testi di tema ebraico.

In *Las luminarias de Janucá*, Cansinos Assens compie un atto di recupero della memoria passata e presente, contemporanea all'autore, mettendo in gioco i numerosi temi che riguardavano la questione ebraica in Spagna. Al carattere storico-documentale –la campagna filosefardita promossa da Ángel Pulido Fernández– che sostiene la narrazione del romanzo, si unisce la biografia o l'autobiografia insieme al memoriale, con tutte le connotazioni che esso comporta, evocando un passato –l'evocazione di un «tempo ritrovato» i cui miraggi illuminano «il tempo presente»⁴⁹– fatto di confessioni, riflessioni laceranti, cronache e memorie in cui il protagonista del romanzo, Rafael Benaser, indagando negli archivi inquisitoriali, trova la conferma della morte sul rogo di un suo antenato.

Il memoriale e l'autobiografia permane nei ventisei racconti brevi (di stampo realista e alcuni di essi pieni d'ironia) che compongono la raccolta *Los judíos en Sefard. Episodios y símbolos*. In essi l'autore ritrae personaggi di origine ebraica presenti in Spagna agli inizi del secolo, nonché alcuni episodi riguardanti la storia dell'epoca dell'espulsione. Il volume raccoglie narrazioni pubblicate a Buenos Aires, nella rivista “Judaica” durante la Guerra Civile Spagnola, che per tema e personaggi sono affini a *Las luminarias de Janucá*, se non proprio la sua continuazione o integrazione. Il libro non ha unità di romanzo ma si presenta come una raccolta di «retazos, fotografías –más exactamente films cortos– de un tiempo invadido por la nostalgia»⁵⁰.

Tra il 1919 e il 1921, anni molto prolifici per l'autore, Cansinos pubblicò il maggior numero di opere di tema ebraico tra cui: *España y los judíos españoles: El retorno*

César Tiempo, R. CANSINOS ASSENS, *Las luminarias de Janucá*, 1961, cit.. Questa edizione usa l'ortografia *Janucá* per il nome della festa ebraica. Esiste anche una seconda edizione pubblicata in Spagna: R. CANSINOS ASSENS, *Las luminarias de Janucá*, introd. J. Israel Garzón, *Rafael Cansinos Assens, el judaísmo y Las luminarias de Janucá*, Madrid, Arca Ediciones, 2011.

Cito da quest'ultima edizione usando anche l'ortografia *Janucá* per designare la festa ebraica.

48 R. CANSINOS ASSENS, *Los judíos en Sefard. Episodios y símbolos*, nota al lettore di R. Cansinos Assens, nota sull'autore di C. Tiempo, Buenos Aires, Ed. Israel, 1950. Ristampato con il titolo *Los judíos en Sefarad. Narraciones de la comunidad judía madrileña*, ed. e note di J. Israel Garzón, Madrid, Hebraica Ediciones, 2006.

49 CAMPA A. O., *Il memoriale: la parabola testimoniale e i confini della memoria*, in: Monga, L. (a cura di), *Hodoeporics Revisited/Ritorno all'odeporica*, Annali di italianistica, vol. 21, The University of North Carolina at Chapel Hill, 2003.

<https://archive.org/details/annaliditalianis212003univ/page/n1/mode/2up>

50 J. Israel Garzón, *Rafael Cansinos Assens, el judaísmo y Las luminarias de Janucá*, in: *Las luminarias de Janucá*, cit., p. 18.

del *éxodo* (1919)⁵¹, una raccolta di testi di diversa natura in cui tratta tematiche inerenti ai sefarditi, alla campagna filosefardita e ad alcuni dei suoi protagonisti; *Las bellezas del Talmud* (1919)⁵², una selezione antologica e traduzione del testo sacro ebraico che l'autore riscatta da secoli di silenzio in ambito ispanico; *Salomé en la literatura* (1920)⁵³, uno studio critico attraverso l'esame e le traduzioni delle versioni che del personaggio proponevano Flaubert, Mallarmé, Eugenio de Castro, Apollinaire; *Cuentos judíos contemporáneos* (1921)⁵⁴, una raccolta di racconti scritti in yiddish dagli scrittori ashkenaziti di origine russo-polacca, tra cui I. Zangwill, S. Asch, I. L. Peretz, L. Kobrin a cui si somma un frammento tratto da *País de eterna juventud* di Theodor Herzl, padre del sionismo. La raccolta è accompagnata da uno studio preliminare da cui si evincono molte delle posizioni di Cansinos rispetto alla letteratura ebraica in quanto tale e in rapporto alle letterature "nazionali", nonché alla letteratura spagnola e all'origine conversa di alcuni dei suoi rappresentanti. *El amor en el Cantar de los Cantares* (1930)⁵⁵ e *Los judíos en la literatura española*⁵⁶ (1937), anch'essi di tema ebraico, appartengono al decennio degli anni Trenta.

L'attrazione che Cansinos sentì nei confronti della letteratura ebraica –oltre a quelli personali già esposti–, di quella semitica in generale, e nei confronti di temi ad esse inerenti, può essere attribuita anche alla volontà di addentrarsi nei contenuti e significati di un certo tipo di letteratura emarginata nei secoli in am-

51 *España y los judíos españoles: El retorno del éxodo*, Tortosa, Taragona, Casa ed. Monclús, 1919.

52 R. CANSINOS ASSENS, *Las bellezas del Talmud*, Madrid, Ed. América, 1919. Il libro fu ristampato sia in Spagna che in Argentina in varie occasioni essendo per lunghi anni l'unica selezione di testi talmudici disponibile per il lettore ispanofono. Menzioniamo: R. CANSINOS ASSENS, *Bellezas del Talmud*, prologo, selez., trad. di R. Cansinos Assens, prologo di J. Mendelson, Buenos Aires, M. Gleizer Ed., 1939; e: R. CANSINOS ASSENS, *Bellezas del Talmud (Antología hebreaica)*, selez., trad., prologo di R. Cansinos Assens, proemio di U. Macías, Madrid, Arca Ediciones, 2011, (versione digitale). Le citazioni nel presente studio fanno riferimento a quest'ultima edizione digitale.

U. MACÍAS nel «Proemio» dell'ultima ed. segnala una curiosità riguardo ai titoli delle edizioni dell'antologia: «Vale la pena apuntar una sutil diferencia bibliográfica entre las ediciones publicadas en España y las aparecidas en Argentina: todas las ediciones españolas llevan por título principal el de la *editio princeps* «Las bellezas del Talmud», mientras que las bonaerenses –editadas por editoriales judías– aparecen como «Bellezas del Talmud», p. 7.

53 R. CANSINOS ASSENS, *Salomé en la literatura: Flaubert, Wilde, Mallarmé, Eugenio de Castro, Apollinaire*, cit..

54 R. CANSINOS ASSENS, a cura di, HERZL, T., ZANGWILL, I., ASCH, S., PERETZ, I. L., KOBRIK, L., *Cuentos judíos contemporáneos*, selez., studio preliminare, note di R. Cansinos Assens, trad. di D. Schweitzer, P. H. Blomberg, J. Bronfman, R. Cansinos Assens, anonimo, Madrid, Ed. América, 1921. Ristampa: *Cuentos judíos contemporáneos*, a cura di C. DE URIESTE, cit.

55 Cfr. A. C. PRENZ, *Sulamita nel Cantico dei cantici: la lettura di Rafael Cansinos Assens*, in P. Bello-mi, A. Larcati, a cura di, *Assenza/Presenza. La tematizzazione dell'identità ebraico-biblica femminile nella letteratura moderna di lingua spagnola e tedesca*, Firenze, La Giuntina, 2022 (in corso di pubblicazione).

56 R. CANSINOS ASSENS, R. CANSINOS ASSENS, *Los judíos en la literatura española*, prologo di L. E. Soto, Buenos Aires, Ed. Columna, 1937. Ripubblicato: R. CANSINOS ASSENS, *Los judíos en la literatura española*, introd. di J. Israel Garzón, epiloquio di L. E. Soto, Valencia, PreTextos, 2001.

bito ispanico, con l'intento di ricuperarla. A differenza di altri scrittori che dimostrarono lo stesso interesse, in lui ci fu una certa continuità che:

queda atestiguada, primero, por una larga serie de obras centradas en difundir la riqueza literaria que encerraban ciertos textos canónicos hebreos, resaltando, además, la huella dejada en tantas obras posteriores, las transferencias mutuas, los préstamos realizados entre una y otra cultura⁵⁷.

Tutta l'opera di Cansinos è orientata a mettere a fuoco le trasversalità e interferenze che intercorrono tra una cultura e l'altra. Le conoscenze linguistiche che possedeva, i criteri interpretativi che sceglieva gli permettono di stabilire uno sguardo "comparativista"⁵⁸ nei confronti dei vari temi da lui trattati. Un esempio in questo senso è il prologo in *Las bellezas del Talmud* in cui:

se reúnen ahí un ejemplar muestrario de las claves que presiden las incursiones cansinianas en las fronteras de otras culturas, encaminadas a rechazar cualquier dogmatismo y a exaltar lo que ellas encierren de liberación, de racionalidad, de argumentación libre, de flexibilidad, ligereza y duda. Sin que deba olvidarse de ese otro recurso que casi siempre ponía también en juego: el comparativismo, como se ha visto, del Talmud con la Biblia pero también con la *Ilíada* y la *Odisea*, de la academia talmúdica con la helenística, mostrando como para él las obras, las lenguas, las culturas, forman parte de un mismo entramado en cuyo interior pueden contrastarse buscando cuáles tienen espacios de menor exclusión y más tolerancia hacia los otros⁵⁹.

Questo approccio messo in evidenza da G. Troyano lo ritroveremo in molti momenti della creazione letteraria e critica cansiniana, per esempio, quando individua in Heinrich Heine⁶⁰ lo scrittore che segna l'inizio del rinascimento di una «vera» letteratura ebraica, e non a caso, uno degli ultimi scritti di Cansinos viene intitolato *El españolismo de Heine*⁶¹. Oppure, quando Cansinos parla di «dualidad de inspiraciones» nella lirica spagnola e, in particolare, nel culteranesimo che gli sembra particolarmente espressivo ed esso è «indicio excepcional del genio semita». Vede, inoltre, una presunta origine ebraica in Góngora nel mistero della sua ascendenza e insinua un'origine orientale nel culteranesimo. Temi, nei tempi a venire, approfonditi dagli studiosi.

La maggior parte delle opere di Cansinos Assens di tema ebraico vennero scritte in un periodo della storia spagnola in cui le circostanze erano inclini al ricupero della tradizione ebraica in Spagna, ossia nei primi decenni del secolo

57 A. GONZÁLEZ TROYANO, *Cansinos Assens y su complicidad con los excluidos*, cit., p. 39.

58 Ivi, p. 41.

59 Ivi, p. 40.

60 R. CANSINOS ASSENS, Studio preliminare, in: HERZL, T., ZANGWILL, I., ASCH, S., PERETZ, I. L., KOBRIN, L., *Cuentos judíos contemporáneos*, 1921, cit., pp. 22-27.

61 CANSINOS ASSENS, R., *El españolismo de Heine*, in: "Davar Revista literaria", Buenos Aires, Sociedad Hebraica Argentina, 1964.

passato. Dopo la Guerra Civile e durante la dittatura di Franco, invece, la situazione fu ben diversa non solo per il paese ma anche per lo scrittore. Se volessimo individuare delle fasi nella vita di Cansinos per facilitare l'approccio allo studio della sua opera, potremmo, convenzionalmente, distinguerne due⁶²: la prima, che si dispiega dall'iniziazione modernista fino alla Guerra Civile, fase che può essere definita «creativa», in cui Cansinos realizza alcune traduzioni e partecipa alle avanguardie letterarie e alla campagna filosefardita, coltivando anche un grande interesse per i temi ebraici e lo studio dei testi biblici; la seconda, si caratterizza fondamentalmente per il suo lavoro di traduzione, che svolse fino alla morte: in questa fase, la sua attività restò avvolta in un manto di silenzio e, se ebbe un'eco pubblica, fu solo grazie all'amicizia coltivata con alcuni intellettuali argentini.

La posizione intellettuale di Cansinos rispetto all'ebraismo fu, negli anni, oggetto di vari studi e interpretazioni, sia in termini di ascendenza familiare che del trattamento letterario che lo scrittore ne fece. Riteniamo interessante ma non risolutivo ai fini del nostro studio, stabilire se l'autore avesse o meno un'ascendenza ebraica vera o presunta; piuttosto, quel che rende significativa la sua opera è il trattamento e la prospettiva con cui si accostò e affrontò l'ebraismo.

Uno dei più celebri ammiratori di Cansinos, Jorge Luis Borges, ha scritto:

(...) más allá de los laberintos dudosos de la genealogía, resolvió ser judío y llegó a serlo, por las largas vigiliias que dedicó a la lengua sagrada, por sus excertas del Talmud, por el bíblico sabor de su estilo y, al cabo de los años por su conversión a la fe de Israel. Hablar con él era como hablar con un hombre que hubiera leído todos los libros, que supiera todas las lenguas y que, a la manera del judío de la leyenda, hubiera estado en todas partes⁶³.

Borges, dunque, segnala che Cansinos decise di essere ebreo e riuscì ad esserlo –«resolvió ser judío y llegó a serlo»– alludendo con tale affermazione all'atto di volontà compiuto dall'autore. Lascia supporre che furono più gli interessi e le affinità culturali, linguistiche e letterarie, e allo stesso tempo, il compromesso storico, che portarono Cansinos ad occuparsi e introdurre il tema ebraico in letteratura.

Borges stesso si sentì attratto dalla tradizione ebraica e questo fu uno dei punti d'incontro fra i due scrittori. Edna Aizenberg mise a fuoco questo vincolo definendoli *fervientes 'judíos'*⁶⁴. Sottolinea come entrambi cercarono nella propria genealogia queste origini.

62 M. Pérsico, *La gloria y la memoria. El ultraísmo iberoamericano suivant le traces de Rafael Cansinos Assens*, Paris, Books on Demand, 2012, ed. Kindle, posizione 80.

63 J. L. BORGES, *Los amigos*, in: *Textos recuperados 1956-1986*, Buenos Aires, Emecé, 2007, p. 163.

64 E. AIZENBERG, *Cansinos-Assens y Borges: en busca del vínculo judaico*, in: "Revista Iberoamericana", vol. XLVI, n. 112-113, 1980, p. 533. La studiosa individua i vincoli che entrambi gli autori ebbero con l'ebraismo e i reciproci interessi che mutuamente suscitarono l'uno sull'altro.

Cansinos y Borges, ambos gentiles, ambos descubridores de (posibles) ascendientes conversos (Cansinos/Acevedo), ambos conscientes, orgulleros portadores de esta (probable) herencia judaica en ambientes no siempre favorables a tal postura⁶⁵.

Abelardo Linares, invece, in *Fortuna y fracaso de Rafael Cansinos-Asséns*⁶⁶, considera l'interesse di Cansinos piuttosto una maschera letteraria, una caratteristica modernista dell'epoca, corrente letteraria a cui lo scrittore era sicuramente debitore. L'ebraismo per Cansinos fu, innanzitutto, un ebraismo letterario, una maschera aggiustata alla sua personalità «que no hacía sino resaltar las majestuosas líneas de su verdadero rostro literario y en la que tal vez él mismo llegó a reconocerse»⁶⁷. Marisa Pérsico, in tempi più recenti, aggiunge:

Su interés por la cultura y la raza judía operó como sinécdoque de su condición: se afirmó y creyó que Cansinos era judío como corolario de su simpatía por este pueblo⁶⁸.

Guillermo de Torre, d'altro canto, considera Cansinos un mero «inductor de entusiasmos», visto che la sua opera aveva poco a che vedere, esteticamente, con il nuovo movimento –si riferisce all'ultraismo– caratterizzandosi, piuttosto, per il suo preziosismo e per l'ebraismo, che la collocano più vicina al modernismo che alle avanguardie⁶⁹. Jacobo Israel che con i suoi prologhi ha accompagnato alcune delle ultime edizioni dei libri dell'autore, pone la questione in altri termini e mette in discussione la riduttiva formula di «simpatía» attribuita a Cansinos rispetto all'ebraismo. Ritene che esso si estenda «bastante más allá de la simpatía sin llegar a ser judaísmo oficial (...) Rafael se sintió judío no solo en un sentido laico sino también religioso»⁷⁰. Lo studioso pubblica alcune poesie inedite dell'autore nella rivista *Raíces. Revista Judía de Cultura*⁷¹, alcune anteriori al 1919 e altre del periodo che si estende dalla Guerra Civile fino alla creazione dello Stato d'Israele. In esse emerge il sentimento d'affetto che l'autore provava verso il popolo ebraico così come nelle lettere che scambiò con varie personalità dell'epoca. Possiamo ricordare che l'autore sivigliano scrisse una poesia in occasione della proclamazione dell'indipendenza dello Stato di Israele, *En el sórdido ghetto...*⁷². Fu anche invitato,

65 Ivi, p. 535.

66 A. LINARES, *Fortuna y fracaso de Rafael Cansinos-Asséns*, Sevilla, Gráficas del Sur, 1978.

67 Ivi, p. 17.

68 M. MARTÍNEZ PÉRSICO, *La gloria y la memoria. El ultraísmo iberoamericano suivant le traces de Rafael Cansinos Assens*, cit., posizione 194.

69 E. ZULETA, *Homenaje a Jorge Luis Borges*, in: *Anejos del boletín de la Academia Argentina de Letras*, Anejo I, Buenos Aires, 1999, p. 241.

70 J. ISRAEL GARZÓN, *Rafael Cansinos Assens, el judaísmo y Las luminarias de Janucá*, cit., p. 11.

71 J. ISRAEL GARZÓN, *Raíces. Revista Judía de Cultura*, n. 15, pp. 53-57.

72 R. CANSINOS ASSENS, *La rueda del destino y otros poemas*, (a cura di) C. E. LÓPEZ, Madrid Árdora exprés, 1999.

nel 1950, a trasferirsi in Israele dallo studioso Abraham S. Yahuda per insegnare all'Università Ebraica⁷³. L'autore tuttavia non fece mai questo passo.

Lázaro Schallman, che come César Tiempo, Emilio Soto e Jorge L. Borges sostenne il lavoro intellettuale di Cansinos Assens in Argentina, scrisse:

El tema judío prevalece, como se ve, en gran parte de su obra. A poco que se desentraña su esencia, dejan de ser secretas las raíces bíblicas del poeta; es que todo él se nos presenta como la encarnación del sefardí resucitado, que al cabo de dolorosas búsquedas espirituales logra descifrar el misterio que latía en lo recóndito de los anales familiares, y se reencuentra no sólo consigo mismo sino con el hechizo de su estirpe milenaria⁷⁴.

Vale la pena di esaminare ancora due questioni che riguardano l'opera e la vita dell'autore e che rimandano allo scritto di Isabelino Scornik menzionato all'inizio. Quest'ultimo si pone la domanda di come uno scrittore da solo sia riuscito a fare tanto per le lettere orientali. Realizzò la traduzione di *El Korán* (1951) e di *Las mil y una noches*, precedentemente menzionata, alle quali si aggiungono lo studio su *Mahoma y el Korán* (1954), dove – afferma J. Israel – c'è molto ebraismo, e l'*Antología de poetas persas*⁷⁵. Anche la componente indiana ebbe spazio nella sua attività intellettuale con la traduzione di *El reconocimiento de Sakuntala* di Kalida-sa⁷⁶ (V secolo d. C.).

Litvak, in «Exotismo del Oriente musulmán fin de siglo»⁷⁷, segnala come il mondo orientale, e soprattutto quello islamico, avesse catturato l'attenzione della Spagna della fine del XIX secolo, introducendo un gran numero di temi esotici, in consonanza con i gusti modernisti, pieni di invenzioni favolose e favolatrici. Un esempio citato da Litvak e ampiamente studiato da Cansinos è lo scrittore

73 Scrive Yahuda: «¿No le gustaría trasladarse a un ambiente nuevo, palpitando una vida juvenil y vigorosa, y no acabar sus días en la miseria llorando sobre... solo y triste? Allí sobre la cumbre de Israel vivirá con felicidad y dará su fruto como las viñas del Carmel...». In: R. M. CANSINOS GALÁN, *Bio-bibliografía de Rafael Cansinos Assens*, cit..

74 L. SCHALLMAN, *Homenaje a Rafael Cansinos-Asséns*, cit., p. 29.

75 R. CANSINOS ASSENS, *El Korán*, Madrid, Aguilar, 1951. Alla traduzione del Corano ha fatto seguito lo studio sulla vita di Maometto, R. CANSINOS ASSENS, *Mahoma y el Korán*, Buenos Aires, Ediciones Bell, 1954. Entrambi i testi sono stati nuovamente pubblicati: CANSINOS ASSENS, R., *Mahoma y El Koran (biografía crítica del profeta y estudio y versión de su mensaje)*, trad., prologo, note di R. Cansinos Assens, a cura di R. M. Cansinos Galán, Madrid, Arca Ediciones, 2 vol., 2006, ed. Kindle, 2011. R. CANSINOS ASSENS, *Antología de poetas persas*, selez., introd. trad., di R. Cansinos Assens, prefaz. di J. Porro, Madrid, Lípári Ediciones, 1991. Pubblicazione postuma. Ristampa: R. CANSINOS ASSENS, *Antología de poetas persas*, a cura di R. M. Cansinos Galán, Madrid, Arca Ediciones, 2006; ed. Kindle 2011.

76 R. CANSINOS ASSENS, a cura di, KALIDASAS, *El reconocimiento de Sakuntala*, trad., prologo, note di R. Cansinos Assens, Ediciones Ercilla, Santiago de Chile, 1940.

77 L. LITVAK, in: AWRAQ. *Estudios sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo*, a cura di V. M. Lezcano, Madrid, Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe - Universidad Nacional de Educación a Distancia, Anejo al Volumen XI, 1990, pp. 73-103.

Isaac Muñoz⁷⁸, chiamato dal sivigliano «príncipe oriental, soñador y fastuoso». Cansinos si discosta dall'attrazione modernista alla ricerca di novità pittoresche e trasforma le ricerche in questo ambito –che si concentrano maggiormente nella seconda fase della vita dell'autore– in una forma di conoscenza di sé: «Su forma de ir hacia el otro fue concebida como un medio de mejor conocimiento de sí mismo, o como un intento de compensar vacíos y saldar viejas deudas»⁷⁹.

Scornik si chiede anche perché l'opera dello scrittore sivigliano non abbia avuto il dovuto riconoscimento e perché egli abbia dovuto subire l'indifferenza dei suoi contemporanei. Anche L. Schallman sottolinea l'ostilità ingiusta e sordida che fu riservata all'autore. Segnala come nessuno abbia mai messo in questione i suoi meriti, eppure, la sua opera e la sua personalità rimasero per un lungo tempo dimenticate⁸⁰. Gli attributi di «raro y olvidado» vengono spesso nominati quando si invoca la figura di Cansinos. Troyano specifica che:

La suya entraría más bien en la acotada por Rubén Darío para acoger a aquellos escritores que encarnaban una propuesta deliberada y reflexiva de alejamiento voluntario de la norma literaria y que, junto a ese desdén por lo vulgar y lo canónico, se pronunciaban por una radical entrega al mundo del arte y de la belleza⁸¹.

Le ragioni dell'indifferenza nei confronti dell'autore furono molteplici e forse attribuibili alla sua stessa indole. Una di queste, fu sicuramente la volontà stessa dell'autore di estraniarsi rispetto a modalità e tendenze distanti dal suo modo di concepire la letteratura. D'altro canto, l'interesse nei confronti del mondo ebraico, insieme alla partecipazione alla campagna filosefardita e al costante sostegno di battaglie in favore del sefardismo in Spagna, quali l'annullamento dell'Editto di espulsione, fu un altro dei motivi. Cansinos pubblicò un'infinità di articoli giornalistici a sostegno della causa dei sefarditi. Essi vennero pubblicati in riviste specializzate come "Comentario" dell'Istituto ebreo argentino di cultura e informazione⁸².

A mo' di esempio, aneddótico, ricordiamo le vicissitudini che accompagnarono il conferimento del premio Chirel a Cansinos Assens: un premio istituito da una personalità dalle profonde convinzioni cattoliche, il Barone del Castillo de

78 R. CANSINOS ASSENS analizza l'opera di I. Muñoz (insieme a quella di R. Goy de Silva) nel capitolo titolato *Orientalistas* in *La nueva literatura. Colección de estudios críticos. 1898-1927*, cit., posizione 4720, Vol II *Las Escuelas (1898-1900-1918)* e in R. CANSINOS ASSENS, *Los judíos en la literatura española*, cit., pp. 73-81. In quest'ultimo tratta il romanzo autobiografico di Muñoz *Voluptuosidad* e il personaggio dell'ebreo protagonista. Cansinos considera l'opera decadentista e dannunziana.

79 A. GONZÁLEZ TROYANO, *Cansinos Assens y su complicidad con los excluidos*, cit., p. 44.

80 L. SCHALLMAN, in: *Homenaje a Rafael Cansinos-Asséns*, cit., p. 26.

81 A. G. TROYANO, *Introducción*, in: Cansinos Assens, R., *La nueva literatura. Colección de estudios críticos. 1898-1927*, cit., posizione 50.

82 C. DE URIOSTE, *El pensamiento judío de Rafael Cansinos Assens*, in: T. HERZL, I. ZANGWILL, S. ASCH, I. L. PERETZ, L. KOBRIN, *Cuentos judíos contemporáneos*, cit., posizione 122.

Chirel, mentre lo scrittore prescelto risultava essere un ebreo. In *La novela de un literato* viene narrato l'episodio in cui Julio Casares chiarisce a Cansinos i motivi del ritardo nel conferimento del Premio.

A don Antonio Maura le habían dicho que era usted judío, de raza y de religión y él consideraba improcedente conceder a un autor judío ese premio Chirel, instituido por una persona de sentimientos católicos tan arraigados como el difunto barón de ese título⁸³.

Cansinos chiarisce, replicando a Casares, che non era un ebreo confessionale: «Ahora, como español, seguro que tendré mi tanto por ciento de sangre judía y morisca en mis venas como usted mismo»⁸⁴.

Ricordiamo ancora che Rafael Cansinos Assens, visse, dopo la Guerra Civile, una sorta di esilio interiore dovuto anche all'espedito di depurazione (1939-1940) che gli proibì di esercitare la professione di giornalista. Venne accusato di essere ebreo e di condurre una vita definita «rara»⁸⁵. È da questo momento in poi che si dedica interamente alla traduzione lavorando per la casa editrice Aguilar. Tradusse autori come Giuliano l'apostata, Ivan Sergeevič Turgenev, Lev Tolstoj, Maxim Gor'kij, Max Nordau, Fëdor Michajlovič Dostoevskij, Johann Wolfgang von Goethe, Honoré de Balzac, Leonid Nikolaevič Andreev, Johann Christoph Friedrich von Schiller, oltre ai già citati *Las mil y una noches*, *El Korán*, *Sakuntala* di Kalidasa⁸⁶, sebbene nemmeno in questi casi poté sempre farlo in piena libertà. Nel 1943, la censura ritirò la seconda edizione di Dostoevskij ordinando all'editore di sopprimere il nome del traduttore nella copertina e nei prologhi. Nel 1944, Aguilar pubblicò dell'autore russo *Humillados y ofendidos*, nella collezione Crisol, senza citare il traduttore. Il nome di Cansinos compariva in una piccola sezione bibliografica⁸⁷.

La consacrazione che di fatto ci fu di Rafael Cansinos Assens si dovette alla stima e generosità degli scrittori argentini già più volte menzionati. César Tiempo, che Lázaro Schallman definisce il miglior biografo di Cansinos al momento

83 R. CANSINOS ASSENS, *La novela de un literato* III, (Alboroto en la Academia, pp. 186-189), 187. Julio Casares Sánchez fu filologo, traduttore e critico letterario, membro della Real Academia Española e autore del *Diccionario ideológico de la lengua española*.

84 *Ibidem*.

85 CANSINOS GALÁN, R. M., *Bio-bibliografía de Rafael Cansinos Assens*, cit..

86 Tra gli autori italiani tradusse: N. Macchiavelli, *Obras festivas*, (1916); M. Puccini, M., *¡Viva la anarquía!* (1922) e *Herrumbre* (1924); G. Verga, *Eva* (1923); L. Pirandello, *El difunto Matías Pascal* (1924); G. Deledda, *El novio desaparecido* (1924); L. Callari, *Villa Lontana* (1924); A. Beltrami, *El alma de la casona* (1924); L. Zuccollini, *Aves de paso* (1925); V. Brocchi, *Su amor* (1925) ed *El destino en un puño* (1927); S. Gotta, *La mujer más hermosa del mundo* (1925); G. Lombroso, *El alma de la mujer* (1926). In: Fundación-Archivo Rafael Cansinos Assens, <https://biografia.cansinos.org/primeras-ediciones-traducción-impresas>

87 CANSINOS GALÁN, R. M., *Bio-bibliografía de Rafael Cansinos Assens*, cit..

della pubblicazione del *Homenaje* nel 1964, afferma (iperbolicamente) che Cansinos fu il primo narratore (*prosista*) di tutti i tempi in Spagna dopo Cervantes⁸⁸. La diffusione letteraria del sivigliano, dopo la Guerra Civile, continuò oltreoceano. Tiempo in varie occasioni lo invitò a trasferirsi in Argentina, nel 1938, 1939, 1940, 1953, e negli anni organizzò con Luis Emilio Soto e Jorge Luis Borges alcuni omaggi all'autore⁸⁹. Nel 1961, grazie all'interesse di Tiempo e Schallman venne riproposta la citata edizione di *Las luminarias de Hanuka*. In quegli anni collaborò spesso con "Davar Revista literaria" di Buenos Aires, nella quale vennero pubblicati gli interventi della commemorazione dell'autore dopo la sua morte di cui all'inizio di questo studio.

In quell'occasione Borges chiuse il suo intervento rimemorando la frase: «In my end is beginning» e aggiunse che

la vida de un escritor no concluye con su muerte corporal, a veces empieza con ella, ya que la humanidad suele ser más justa con los muertos, ya que como dijo Samuel Johnson, a nadie le gusta deber nada a sus contemporáneos, y en cambio le gusta proceder de una tradición⁹⁰.

Alla morte di Cansinos, lo scrittore César González Ruano scrisse un necrologio per il periodico spagnolo "ABC". Unico pubblicato sulla stampa spagnola. Poco dopo, il poeta Gerardo Diego dedicò un breve testo alla figura dell'autore nella rivista "Index". L'omaggio resogli dagli scrittori argentini fu, dunque, l'unico momento di riflessione sullo scrittore e la sua opera.

Abbiamo iniziato questo capitolo prendendo in considerazione il concetto di "extraterritorialità" proposto da George Steiner. Tra i vari autori trattati nella sua raccolta di saggi, Borges diventa oggetto d'attenzione in *Tigres en el espejo* (1970)⁹¹. La "extraterritorialità" di Borges si esprime attraverso una forma di universalismo che Steiner definisce così: «Hay en su penetración en diferentes culturas un secreto de metamorfosis literal». Se è vero che, come Borges ha più volte segnalato, Cansinos ricopriva per lui il ruolo di maestro⁹², non possiamo non prendere

88 L. SCHALLMAN, in: *Homenaje a Rafael Cansinos-Asséns*, cit., p. 26.

89 Nel 1953, per il 71 anniversario di Cansinos e nel 1959 in: "Hebraica", Argentina, grazie all'iniziativa di César Tiempo in cui partecipa Jorge Luis Borges.

90 J. L. BORGES, in: *Homenaje a Rafael Cansinos-Asséns*, cit., p. 10

91 in: G. STEINER, *Extraterritorial: Ensayos sobre literatura y la revolución lingüística*, cit., pp. 35-47.

92 L'attenzione –attraverso riflessioni sulla sua opera, omaggi, testimonianze e poesie– che J. L. Borges rivolse a R. Cansinos Asséns risale agli anni 1919-1924, al primo incontro tra i due, durante il viaggio che fece il giovane autore verso l'Europa. Sono noti i legami che li univano attraverso la partecipazione ai movimenti d'avanguardia dell'epoca, nonché la devozione che l'autore argentino nutriva nei confronti di colui che definiva suo maestro. Borges dedicò a Cansinos e alla sua opera due poemi e delle riflessioni in prosa. Poemi: *A Rafael Cansinos-Asséns*, in: "Proa" (1924) e *Luna de enfrente* (1925); *Rafael Cansinos-Asséns*, in: *El otro, el mismo* (1964). In prosa:

atto, attraverso questa citazione, dei profondi influssi che ci sono stati nei rapporti tra questi due autori e di quanto questo universalismo di Borges sia in parte debitore della così definita “extraterritorialità” di Cansinos.

Borges scrisse nel 1926, in *El tamaño de mi esperanza*, un breve testo su *Las luminarias de Hanukah*⁹³ in cui riprendeva un’immagine raffigurata da Cansinos nel *Talmud*. Scrive quest’ultimo: «El Talmud (...) es una de esas obras colectivas del genio de una raza que en la literatura universal hace de lejos el ruido de los grandes ríos»⁹⁴. Si tratta di un «río espiritual que en su raudal ha ido arrastrando las imágenes cambiantes del alma israelita y todas las sombras de su pensamiento»⁹⁵. Eppure, prosegue Cansinos, pochi sono coloro che hanno gustato il sapore delle sue acque e che hanno tentato di risalire il suo corso arrivando fino alla sua fonte, al suo «escondido venero»⁹⁶. Il *Talmud* sarebbe, dunque, un tempio scritto, edificato per sostituire il tempio abbattuto, «túmulo erigido con las sagradas piedras de la patria»⁹⁷.

Borges riprende l’immagine e lo stile del maestro per commentare *Las luminarias* descrivendola come un’opera che

suelta desde la altiva meseta los muchos ríos de su anhelo – ríos henchidos y sonoros – hacia la plenitud de Israel, desparramada sobre la faz de la tierra. La gran nostalgia de Judá, la que encendió de salmos a Castilla en los ilustres días de la grandeza hispano-hebrea, late en todas las hojas y la inmortalidad de esa nostalgia se encarna una vez más en formas de hermosura. Israel, que por muchas centurias despiadadas hizo su asiento en las tinieblas, alza con este libro una esperanzada canción que es conmovedora en el teatro antiguo de tantas glorias y vejámenes, en la patria que fue de Torquemada y Yehuda Ha-Levy.

Le metafore sui fiumi, il loro scorrere nel tempo e attraverso gli spazi, la loro fluidità e forma cambiante, ci riportano, così, al concetto di *oceanidad* di Scornik all’idea di «desplazamiento», di fluidità, di permeabilità da cui eravamo partiti.

Chiudiamo la presente introduzione con una riflessione di un altro autore presente all’incontro di Buenos Aires che ci dà la misura di quello che per molti racchiudeva non solo l’opera di Cansinos, ma anche la sua persona. Jacobo Ko-

La traducción de un incidente e Definición de Cansinos-Asséns, in: *Inquisiciones* (1925); *Las luminarias de Hanukah*, in: *El tamaño de mi esperanza* (1926), *Cansinos y Las mil y una noches*, in: “La Nación” (1960); *Homenaje a Rafael Cansinos-Asséns*, in: “Davar Revista literaria” (1964); *An Autobiographical Essay* in: *The Aleph and Other Stories* (1970); *Los amigos* in: “Tiempo de Sosiego” (1972).

93 J. L. BORGES, *Luminarias de Hanukah*, in: *El tamaño de mi esperanza*; *El idioma de los argentinos*, Buenos Aires, Sudamericana, 2016, (Proa¹, 1926).

94 R. CANSINOS ASSENS, *Bellezas del Talmud*, cit, p. 9.

95 Ivi, p. 12.

96 Ivi, p. 9.

97 Ivi, p. 10.

wadloff durante il suo intervento alla commemorazione evidenziò che R. Cansinos Assens faceva convergere su di sé tre figure umane: il saggio, nella profondità e diversità delle sue conoscenze; l'umile, perché lo faceva con l'umiltà del vero saggio; il maestro, perché era saggio ed era umile e in questo modo si prodigò per i suoi numerosi discepoli⁹⁸, di cui uno fu, appunto, Borges.

98 J. KOWADLOFF, in: *Homenaje a Rafael Cansinos-Asséns*, cit., p. 7.

I

Geografie dell'anima

1. Antecedenti e/o contemporanei

I testi analizzati in questo capitolo presentano alcune caratteristiche che possono essere considerate anticipatorie del romanzo *Las luminarias de Janucá* ma che, a loro volta, sono il risultato di ricerche e interessi coltivati dall'autore anche negli anni di gestazione del romanzo e quindi ad esso contemporanei. Un filo conduttore presente in questi testi è dato dall'esternazione, al momento della scrittura, di una profonda sofferenza del narratore, da una indefinibile tristezza –come egli stesso dirà–, da una malinconia dall'indubbia matrice modernista, ma alla cui base soggiace una forma di immedesimazione adottata dall'autore nei confronti della causa sefardita.

Il suggestivo libro di Esther Benbassa, *La sofferenza come identità*¹, concentra le sue analisi, tra gli altri aspetti, sull'impatto che l'espulsione del 1492² ebbe sugli

¹ E. BENBASSA, *La sofferenza come identità*, Verona, Ombre Corte, 2009.

² Tre sono le versioni che si conoscono dell'Editto di espulsione degli ebrei dalla Spagna. La prima, è dell'inquisitore generale, Torquemada, scritta «con voluntad y consetimiento de sus altezas» a Santa Fe il 20 marzo ed è rivolta al vescovo di Gerona; la seconda, valida per la Corona di Castiglia, firmata da Ferdinando ed Isabella di Castiglia a Granada il 31 marzo; la terza, con la stessa data, viene firmata da Ferdinando ed è valida per la Corona d'Aragona. Le versioni presentano alcune varianti, quella di Torquemada e la castigliana si limitano al terreno religioso, quella aragonese allude anche all'usura. Nella versione castigliana, nella prima parte del testo, si pone il problema della presenza degli ebrei *judaizantes* nei territori della Corona e si fa riferimento alle misure prese fino a quel momento; nella seconda parte, invece, si espongono le modalità con cui si procederà all'espulsione. Viene specificato che tutti gli ebrei ed ebre di

ebrei spagnoli in esilio e sui significati che, di volta in volta, assunse nel corso dei secoli. Benbassa parla di una «memoria della sofferenza» e pone l'accento sul carattere messianico di cui si fa portatore il discorso sefardita dopo la cacciata dalla Spagna, Sicilia, Sardegna, Navarra, Provenza e dal Regno di Napoli, nonché dopo la conversione forzata in Portogallo. Seguendo le tracce di Y. H. Yerushalmi, l'autrice dimostra che la cacciata e la conversione produssero nei sefarditi un immenso trauma, comparabile, dal punto di vista dell'impatto soggettivo, a quello dell'Olocausto³, e si domanda se i sefarditi «non abbiano visto la loro cacciata dalla penisola iberica come un vero e proprio nuovo esilio»⁴.

Sefarad⁵, nome con cui gli ebrei chiamarono la Penisola Iberica, diviene, dunque, nei secoli, un luogo remoto, un paese inaccessibile, ingrato, eppure, rimpianto con una malinconia struggente. Benbassa sottolinea che l'esilio per

qualsiasi età, nati nel regno o stranieri, avrebbero dovuto abbandonare il paese entro quattro mesi. Come termine ultimo viene dato il mese di luglio e «que jamás tornen ni vuelvan a ellos ni a alguno de ellos», in caso contrario sarebbe stata applicata la pena di morte e i loro beni sarebbero stati confiscati. Vengono ribadite le misure prese in precedenza riguardo l'esportazione dell'oro, argento e moneta coniata. In: J. PÉREZ, *Los judíos en España*, Madrid, Marcial Pons Historia, 2005, pp. 187-189.

L'Editto di espulsione non è stato mai ufficialmente abrogato. È stato soppresso *de facto* nella Costituzione del 1869.

3 E. BENBASSA, *La sofferenza come identità*, p. 61.

4 Ivi, p. 62.

5 Diverse fonti affermano che la parola *Sefarad* in ebreo significa Spagna. Muhamed Nezirović indica che il nome *S'farad* sta per «il paese occidentale» e segnala che dal VIII secolo con il nome *Sefarad* ci si riferisce al luogo che in Europa si trova ad occidente, cioè, la Penisola Iberica. È importante segnalare che *Sefarad* è il nome con cui gli ebrei tradizionalmente conoscono la Spagna e la Penisola Iberica. In: M. NEZIROVIĆ, *Jevrejsko-španjolska književnost*, Sarajevo, Svjetlost, 1992, p. 11.

Sefardí (sostantivo), secondo il dizionario della lingua spagnola, è l'ebreo di origine spagnola o l'ebreo che pratica il rito spagnolo, che segue la Halakhah sefardita, senza necessariamente provenire dalla Spagna. Fuori dal territorio spagnolo, la parola *sefardí* si utilizza per indicare i discendenti degli espulsi nel 1492 e anche per nominare gli ebrei che non sono aschenaziti. «Con esta segunda acepción, en Israel se extiende su uso a todas las *edot hamizrach*, las comunidades orientales, o sea a los judíos procedentes de los países orientales, conocidos también como *mizrahim*». In: D. ALIBERTI, *Sefarad. Una comunidad imaginada (1924-2015)*, cit., p. 25. In nota Aliberti segnala che nel *Diccionario de la Lengua Española* «no hay ninguna entrada relativa a la palabra *mizrahi* (o *mizraji*), mientras que por lo que concierne el término «asquenazí» explica: «judío oriundo de Europa central y oriental».

Sefardí (aggettivo) si applica alle persone, letteratura e cultura degli ebrei discendenti da coloro che vissero nella Penisola Iberica prima dell'espulsione del 1492, così come a coloro che nei secoli seguenti abitarono in altri territori.

La parola *Sefarad* compare per la prima volta nell'Antico Testamento e indica la regione in cui si rifugiarono gli ebrei dopo la presa di Gerusalemme da parte delle truppe di Nabucodonosor II: *Gli esuli di questo esercito degli Israeliti / occuperanno Canaan fino a Sarèfta / e gli esuli di Gerusalemme, che sono in Sefarad, / occuperanno le città del Negheb*. Abdia 1, 20, CEI, *Bibbia di Gerusalemme*. Oggi si pensa che il verso facesse riferimento a una città dell'Asia Minore, Sardis, capitale dell'antico regno di Lidia. In D. ALIBERTI, cit., p. 26.

gli ebrei spagnoli assunse «i tratti dell'erranza»⁶ e venne vissuto attraverso la conservazione di una memoria grata e gloriosa («felice» dice Benbassa) in terra iberica, con momenti di gloria, malgrado la cacciata e le conflittualità. I sefarditi portarono con sé, nei nuovi territori, «il mito di un aureo passato nella penisola» che, a sua volta, divenne «annunciato di un futuro radioso»⁷. Essi impregnarono la scrittura della sofferenza attraverso cronache, narrazioni e meditazioni.

Un esempio in questo senso possono essere i versi di Abraham Aaron Cappon⁸, che amava la Spagna ma le rimproverava l'atteggiamento ostile che nei secoli aveva dimostrato nei confronti degli ebrei:

A ti, España bienquerida / Nosotros «madre» te llamamos / Y, mientras toda nuestra vida,
/ Tu dulce lengua no dejamos. / Aunque tu nos desterraste / Como madrastra de tu seno,
/ No estancamos de amarte / Como santísimo terreno, / En que dejaron nuestros padres
/ A sus parientes enterrados / Y las cenizas de millares / De tormentados y quemados⁹.

È nell'esilio, che si radica l'identità spagnola:

a partire da un'esperienza storica collettiva e da un fardello di pene condivise derivante dallo sradicamento da una terra che gli esiliati consideravano come propria, in conformità a un mito che faceva risalire la loro presenza in Spagna alla distruzione del Primo Tempio (586 a. C). Mantenendo i loro usi e tradizioni nella nuova terra di insediamento, tenteranno così di ricreare il "paradiso perduto" e di conferire un senso alle loro tribolazioni¹⁰.

Ai sacrifici fatti per conservare il loro ebraismo, si sommò il dovere di trasmettere l'ispanicità, rendendoli inseparabili l'uno dall'altro¹¹.

La Spagna rappresentò dunque un luogo della memoria, delle radici, una patria perduta ma sempre sognata e conservata nell'esilio.

Come Eretz Israel. Una patria che produce altre patrie, altri luoghi, altre geografie dell'anima, lungo le rotte, le strade, i sentieri interrotti di un'Europa inospitale. Errante radice che cerca riposo sapendo di non poterlo trovare mai¹².

6 E. BENBASSA, *La sofferenza come identità*, cit., p. 64

7 *Ibidem*.

8 ABRAHAM AARON CAPPON (Ruse 1853 - Sarajevo 1930) una delle figure della letteratura sefardita bosniaca più significativa, trascorse gran parte della sua vita a Sarajevo. Conosciuto come promotore di intense attività culturali, tra cui la pubblicazione della rivista «La Alborada». Scrisse due raccolte di poesie in *judeoespañol* dal titolo *Poesias* (1922) di cui la prima porta il sottotitolo *Versificación de los proverbios de Salomó*. Il secondo volume include solo poesie di Cappon.

9 A. A. CAPPON, in: S. ELAZAR, *Romancero judeo-español*, Sarajevo, Svjetlost, 1987, 2 vol., p. 13.

10 E. BENBASSA, *La sofferenza come identità*, cit., p. 66.

11 Ivi, pp. 66-67.

12 O. DI GRAZIA, in: A. C. PRENZ, A. C., a cura di, *Da Sefarad a Sarajevo. Percorsi interculturali: le multi-formi identità e lo spazio dell'Altro*, Napoli, Gruppo Editoriale Esselibri - Simone, 2006, p. 22.

Una terra probabilmente anche «immaginata», come suggerisce Aliberti, uno spazio al quale i discendenti della diaspora, dal 1492 fino ad oggi, sovrapposero l'immagine di una patria ideale¹³. Cansinos, conoscitore di questo pensiero di fondo dominante negli anni della campagna filosefardita, lo fece proprio e lo riversò nella sua opera.

La visione sofferente e la Spagna agognata si dispiegano in modo evidente nei dialoghi e nelle riflessioni dei personaggi del romanzo *Las luminarias de Janucá*, sebbene si possano già intravedere nei libri che abbiamo definito anticipatori e/o contemporanei che qui consideriamo: *El candelabro de los siete brazos*, *Las bellezas del Talmud*, *España y los judíos españoles: El retorno del éxodo*.

Bisogna dire che quel «dislocamento» o esilio interiore che Cansinos rispecchiò nella sua opera letteraria –sia in termini di estraniamento che di affinità come esplicitato da Troyano, sia di confronto con lo sguardo dell'altro– coincide in qualche misura con il vissuto interiore dell'esiliato sefardita appena espresso. Cansinos giunge a una completa interiorizzazione di questo vissuto, se non proprio immedesimazione con lo stesso.

Sefarad rappresenta, dunque, «un luogo della memoria», una patria che produce «altre geografie dell'anima». Cansinos costruisce la sua, collocata in quella «permeabile frontiera» che gli permette di spostarsi da un mondo all'altro, in questo caso l'ebraico, facendolo proprio.

1.1 EL CANDELABRO DE LOS SIETE BRAZOS

Come a voler incorniciare la propria vita all'interno di un quadro, Cansinos pubblica la sua prima opera di sapore tardivamente modernista, *El candelabro de los siete brazos*¹⁴, con chiaro riferimento alla *Menorah*, adottando la forma poetica del salmo, componimento che non abbandonò mai e attraverso il quale esprime il suo ultimo desiderio: *El último deseo*. Si tratta del suo ultimo scritto, che giunse nelle mani degli amici argentini pochi giorni prima della sua morte e fu pubblicato assieme agli scritti che lo commemoravano¹⁵. In quest'ultimo salmo l'autore esprimeva la volontà di essere sepolto nella terra sacra di Sion e, contestualmente, si definiva poeta e restauratore dell'antico salmo, ma «con un'anima nuova».

13 D. ALIBERTI, cit., p. 26. Aliberti, tratta il filosefardismo come un processo di costruzione da parte della Spagna di una «comunidad sefardí imaginada», ben lontana dalle comunità sefardite reali «hasta el punto de imaginar una Sefarad en la que no hacen falta los sefardíes, que se constituye en una geografía también imaginada cuya capital es Toledo [...], para el sefardismo español Sefarad no son los sefardíes, "España es Sefarad"», p. 17.

14 R. CANSINOS ASSENS, *El candelabro de los siete brazos*, Madrid, Imprenta de Juan Pérez Torres, 1914. Reimpresso: R. CANSINOS ASSENS, *El candelabro de los siete brazos*, prologo di J. L. Borges, Madrid, Alianza Editorial, 1986, da cui cito.

15 R. CANSINOS ASSENS, *El último deseo*, in: *Homenaje a Rafael Cansinos-Asséns*, cit., p. 5.

Forse la parola restauratore diviene indizio per comprendere l'approccio dell'autore nei confronti del testo, della scrittura, in rapporto al passato e alla materia letteraria. Cansinos esumava antiche memorie, vecchi testi dimenticati nel tempo e vedeva se stesso nel ruolo di colui che riportava a nuova vita, che ripristinava, forme e scritture, riattivandone i significati.

Isabelino Scornik vide in Cansinos lo scrittore contemporaneo che meglio si adoperava per il ritorno alle fonti. Già nell'introduzione a *Los valores eróticos en las religiones. El amor en el Cantar de los cantares*, Cansinos Assens aveva esplicitato che si avvicinava al testo cercando di indagare sul senso puramente umano del poema biblico e che si poneva di fronte ad esso come un esegeta di tempi antichi ma con una sensibilità moderna¹⁶.

In *El candelabro de los siete brazos*, la fusione tra forme antiche e sperimentazioni d'inizio secolo emerge chiara. Un giovane Cansinos poetizza la vita bohémien dei letterati della Madrid dei primi anni del XX secolo attraverso la malinconia vissuta nel peregrinare notturno dagli uomini maturi. *Los hombres maduros* – intitola così la prima parte della raccolta – «desposeídos y abandonados», «pesados y grotescos»¹⁷ e che nelle notti rivelano la loro triste solitudine. Malinconia e solitudine sicuramente di filiazione romantico-modernista che esprime il disagio spirituale del poeta ma anche i labirinti della sua ricerca intima:

(...) La amargura de los hombres maduros, a quienes un resto de esperanza hace caminar a través de las calles como cortesanas, y cuyos ojos opacos no logran conmover ni a la luna.

La amargura de los hombres maduros, que, en medio de la noche, no tienen otra compañía que su sombra, y ante los cuales se abre un abismo ancho y profundo como un osario (...)»¹⁸.

La notte, diviene luogo di perdizione ma anche di angosciose rivelazioni. Essa è sempre in agguato, pronta a turbare l'artista mettendolo di fronte ai suoi inappagamenti e alla sua frustrazione¹⁹. Si tratta di evocazioni poetiche in cui affiorano, come segnala J. L. Borges, l'intonazione, le cadenze, le metafore, «el culto romántico del fracaso y hasta la biografía venidera de quien sería mi maestro»²⁰.

Sebbene in quest'opera alcuni studiosi abbiano individuato solo affinità tematiche con il modernismo, in essa compare più di un riferimento al mondo ebraico. J. Israel considera che il primo libro di tematica ebraica dell'autore sia

16 R. CANSINOS ASSENS, *Los valores eróticos en las religiones: el amor en el Cantar de los Cantares*, cit., p. 7.

17 R. CANSINOS ASSENS, *El candelabro de los siete brazos*, cit., pp. 76 e 81.

18 Ivi., p. 132.

19 Le parti del libro sono: *Los Psalmos de la noche*, dedicati a Juan Ramón Jiménez, *La casa del placer*, *El diván de los poetas (Las parábolas)*, *Las hogueras de mirto* e *Cantos a mi corazón*.

20 Ivi., p. 12.

España y los judíos españoles: El retorno del éxodo, escludendo in questo senso *El candelabro de los siete brazos*, nonostante il titolo, nonostante i riferimenti al mondo ebraico di alcuni capitoli e l'utilizzo delle lettere dell'alfabeto ebraico²¹. L. Schallman, invece, trova che *El candelabro de los siete brazos* sia l'opera di un vero salmista, degna della migliore tradizione davidica²².

Lo stile biblico («el bíblico sabor de su estilo»²³) prende corpo in questo libro insieme all'influsso formale e denotativo del *Salterio*²⁴.

Nel *Candelabro* (...) tocchiamo con mano l'espressione di un'ancestrale malinconia ereditata dal triste destino dei padri, ma è anche la consapevolezza di appartenere a una tradizione mai interrotta, neppure con la vicenda marrana. A cominciare dell'uso delle lettere dell'alfabeto ebraico per intestare le singole parti del libro; nei sottotitoli nella stessa lingua, cosa che possiamo definire uno "stile biblico", immagini di risonanze scritturali che scandiscono il ritmo come di una preghiera²⁵.

Lo stile del libro, dunque, è quello dei salmi, *acentuado y modificado*²⁶, come scrive J. L. Borges, che dà rilievo all'ambiente orientale che predomina nei salmi, sebbene le scene si svolgano a Madrid: «Los lupanares son harenes; las mujeres que bailan son bayaderas; el Café Colonial es el café de los divanes rojos; las tertulias del Colonial son congregaciones sabáticas»²⁷.

Eppure, in due salmi, *Guimel* e *Chirim leabor*²⁸, sono già delineati i tratti di un modo di concepire la realtà che poi prenderà forma in altri scritti dell'autore e nel romanzo *Las luminarias de Janucá*. Il primo evoca la malinconia del poeta/narratore/autore/personaggio; il secondo, un dolore ancestrale trasmessogli dal ramo paterno della famiglia.

In *Guimel* leggiamo:

La Tristeza y mi alma han sido como un gemelo y un gemelo; desde que mis pies supieron andar, ella me ha acompañado a todas partes; ella me ha nutrido desde

21 J. ISRAEL GARZÓN, *Introducción*, in: *Los judíos en Sefarad. Narraciones de la comunidad judía madrileña*, cit., p. 20-21.

22 L. SCHALLMAN, *Homenaje a Rafael Cansinos-Asséns*, cit., p. 25.

23 J. L. BORGES, *Los amigos*, in: *Textos recobrados 1956-1986*, cit., p. 163.

24 C. DE URIOSTE, *El pensamiento judío de Rafael Cansinos Assens*, cit., posizione 82.

25 O. DI GRAZIA, *Ebraismo e modernità in Las luminarias di Hanukah di R. Cansinos-Assens*, in: *Università degli Studi di Trieste, Studi interculturali. Rivista semestrale a cura di Mediterránea - Centro Studi Interculturali*, n. 18, 2019, p. 107.

26 J. L. BORGES, *Prologo*, in: R. CANSINOS ASSENS, *El candelabro de los siete brazos*, cit., p. 12.

27 *Ibidem*.

28 In nota R. CANSINOS ASSENS traduce il titolo del secondo salmo: *Cánticos de los padres*. In: *El candelabro de los siete brazos*, cit., p. 325. Un altro salmo che allude al mondo ebraico è *Mi Kamoka, Quién como Tú*. In: J. Israel Garzón, *Introd. Los judíos en Sefarad. Narraciones de la comunidad judía madrileña*, cit., p. 21.

que mis encías se hicieron fuertes; y aun antes que la primera leche, ya ella se había infiltrado en mi corazón.

Cuando yo era muy niño, mi tristeza era el asombro de las gentes; y contaba mis años y decían: «¿Cómo es posible, si aún no conoció el amor?» ¡Ay! Antes que el amor había conocido la tristeza.

(...)

Y vino la vejez; –¿qué más dan los años cuando no existe juventud?–. Y perdí muchas cosas, perdí el aire gallardo y la mirada penetrante, perdí un poco de fe, y de voracidad; pero no pude desprenderme de mi melancolía²⁹.

La tristezza e la malinconia, così come vengono cantati in *Guimel*, permeano il carattere di Rafael Benaser, protagonista di *Las luminarias di Janucá*. In questo frammento sembra di udire la voce del giovane Benaser, introverso, dall'anima sensibile e afflitta, che «con romantico fervore» avvia il percorso di ricerca delle sue origini ebraiche, tema cardinale del romanzo.

In *Chirim leabot* la storia emerge attraverso la memoria del padre del poeta che –scrive– portava in sé il dolore e l'esperienza di una razza³⁰ e conservava nel suo cuore il ricordo dei roghi e delle spade³¹. In questo salmo, il poeta crea una contrapposizione di sensibilità –se così possiamo chiamarle– ereditate dai due rami familiari. La madre era stata colei che aveva saputo generare l'allegria, il riso, il dono della scrittura, la chiara bellezza della poesia. In uno dei passi scelti da Cansinos per la antologia talmudica intitolato *El sol y la luna*, egli chiariva che in ebraico le parole «sole» e «luna» erano femminili. E ricorda il rabbino Roberto Della Rocca che: l'uomo deve tendere a rinnovarsi ogni mese come accade nel ciclo lunare ma anche come è suggerito dal ciclo biologico della donna, posta, non a caso, nel livello più alto dell'evoluzione³². Cansinos, dunque, celebra il femminile, celebra la madre che gli ha dato la voce per poetare. Il padre, invece, viveva dominato dalla cautela e dal riserbo che contrassegnava il silenzio imposto da un passato tragico. La stessa biforcazione dei caratteri familiari che emerge nel salmo *Chirim Leabot* si manifesta in *Las luminarias de Janucá* nella drammaticità che risveglia l'immagine del ricordo dei roghi nel momento in cui viene narrata la storia dell'antenato di Rafael Benaser, con-

29 *Guimel*, ivi, pp. 24-25.

30 La voce «razza» compare spesso negli scritti di Cansinos Assens. Il significato primordiale e ristretto che ne dà è di: «stirpe», «famiglia», «discendenza», tralasciando altre connotazioni. Rispetto ai sefarditi e agli ebrei in generale spesso utilizza la forma *hermanos de raza*, «fratelli di razza», contrapposto a *hermanos de fe*, «fratelli di fede». Altro termine spesso usato dall'autore per marcare la sua ascendenza ebraica è quello «consanguineità».

Per maggiori riferimenti rispetto a temi inerenti la questione della razza e l'antisemitismo in Spagna, cfr. G. ÁLVAREZ CHILLIDA, *El antisemitismo en España: la imagen del judío, 1812-2002*, Marcial Pons Historia, 2002, pp. 171-300 (terza parte).

31 *El candelabro de los siete brazos*, cit., p. 327.

32 R. DELLA ROCCA, *Con lo sguardo alla luna. Percorsi di pensiero ebraico*, Firenze, Giuntina, 2015, ed. Kindle. Tratto dal capitolo: *Percorsi del tempo. Il sole e la luna, l'identico e il nuovo: Il novilunio*, posizione 486-491.

dannato in un auto da fé («haciéndose todo él una lámpara viva ante el santuario del universo»³³), sacrificio questo che diviene *leitmotiv* del romanzo e richiamo costante alla memoria delle vessazioni subite.

Al cabo de unos siglos, el terrible recuerdo quedó, al fin, olvidado en los archivos, sepultado bajo ese polvo docto; más la tristeza nacida de aquel hecho perduró, sin causa cierta ya, en la memoria y en el corazón del linaje, y también en la hostilidad de las gentes, que sin saber por qué, nunca nos consideraron enteramente como iguales. Y he ahí por qué, hermana mía, estamos tristes nosotros y desencantados, y llenos, sin embargo, de exigencias; altivos como quienes fueron torturados y despojados sin causa y desde el polvo de su miseria pueden alzarse a pedir cuentas³⁴.

L'uomo bruciato sul rogo acquisterà una dimensione collettiva, totale, divenendo l'emblema del dolore ebraico.

El candelabro de los siete brazos pone, dunque, alcune premesse del romanzo, insieme ad altri due libri pubblicati nel 1919: *España y los judíos españoles: El retorno del éxodo*, che riprende eventi e riflessioni che attingono alla campagna filosefardita e che verranno largamente ampliati ed elaborati in *Las luminarias de Janucá* dando ad essi una forma organica, narrativa e finzionale; *Las bellezas del Talmud*, dove l'esperienza traduttiva del libro sacro ebraico realizzata dall'autore arricchisce e plasma il suo stile e la sua modalità di scrittura.

1.2 LAS BELLEZAS DEL TALMUD

Antiche memorie di fuochi e roghi popolano il prologo di quest'opera, dove l'autore riflette sulle sorti del libro sacro e compie un atto di personificazione dello stesso³⁵. Persone e libri, scrive Cansinos, dai giorni delle persecuzioni medievali e per tutti i periodi successivi, condivisero un destino disastroso e bruciarono tra le fiamme degli stessi roghi. Anche in questo caso, l'autore esprime la dimensione collettiva del passato e del dolore ebraici, attraverso la stretta unione suggellata dall'identificazione del *Talmud* con il popolo israelita³⁶.

33 R. CANSINOS ASSENS, *Las luminarias de Janucá*, cit., p. 38.

34 Ivi, p. 40.

35 «(...) vive el libro sagrado en la reclusión humillante de los guetos, y se cubre también con la rueda amarilla que los israelitas llevan en sus túnicas, y tiembla como ellos del pavor de todas las horas, en el secreto de su refugio» in: R. CANSINOS ASSENS, *Bellezas del Talmud*, cit., p. 10.

36 *Ibidem*.

Il *Talmud*³⁷, come viene spesso indicato, è un'opera di carattere enciclopedico e universale dai contenuti estremamente diversi. È il libro in cui il popolo ebraico riversa la sua anima, storia, giurisprudenza; è l'espressione della sua evoluzione religiosa e dell'esperienza raggiunta nel rapporto con gli altri popoli. Per l'autore, il *Talmud* è il libro ebraico per eccellenza, l'espressione del genio di un popolo, la sua più intima viscera letteraria³⁸, un libro universale che «no obstante su absoluta médula hebraica, ha llegado a ser un libro universal, por la amplia difusión de sus esencias cristianas»³⁹.

Con la selezione e traduzione dei passi del *Talmud*, Cansinos volle aiutare la diffusione del libro e compiere un gesto di riparazione –«Ayudar a la difusión del Talmud es realizar una obra de reparación, es dar a conocer el verdadero carácter del pueblo calumniado»⁴⁰-. Egli definisce la sua traduzione «rapsódica»⁴¹ e tale è, come del resto, il *Talmud* stesso. Sceglie temi distanti gli uni dagli altri: religiosi e terreni, rivelazioni naturali, leggende e tradizioni ebraiche, ritratti della vita degli ebrei, riflessioni sulla donna e il matrimonio, ecc..

La compilazione permette di scoprire il fascino che Cansinos provò nei confronti delle scritture talmudiche che, poi, quasi in modo fluente, come le acque dagli indefiniti contorni citate nel capitolo precedente, si riversarono nella sua scrittura, non solo in termini di contenuti ma anche in termini formali: riteniamo, infatti, che il procedere narrativo talmudico abbia inciso sulla modalità di scrittura di Cansinos, soprattutto in *Las luminarias de Janucá*.

37 Il *Talmud* include testi di varia natura: leggi, costumi, commenti biblici, storia, filosofia, parabole ecc.. L'autorità di questo libro, per gli ebrei, è superata solo dalla Bibbia (*Torah*). Il termine *talmud* deriva dal verbo *lamad*, che significa studiare. L'opera si compone dalla *Mishnah* (legge orale) e dalla *Ghemara*, dalla radice *gmr*, che significa completare (consiste in un insieme di commenti, interpretazioni, discussioni compiute dai dottori detti '*amorim*' - lett. 'parlanti', 'interpreti', dalla radice '*mr*', che significa parlare - sulla *Mishnah*). Del *Talmud* esistono due versioni: una palestinese e una babilonese. La prima, chiamata *Talmud Yerushalmi* («*Talmud di Gerusalemme*») o, più propriamente, palestinese essendo stato elaborato in Galilea, è frutto dell'attività delle accademie di Cesarea, Seffori e Lidda e risale alla metà del IV secolo d.C. - inizio del V. Nella successiva tradizione giudaica il suo valore e la sua diffusione sono stati molto inferiori rispetto a quelli del *Talmud babilonese* (otto volte più esteso). Il *Talmud Bavli* (babilonese) è frutto dell'attività dei dottori amorei succedutisi nelle accademie di Sura, Pum Beditha, Nehardea. La *Ghemara* (scritta in aramaico orientale) si estende per 36 trattati e mezzo della *Mishnah*; essa fu sostanzialmente completata verso la fine del V secolo d.C.; la sua definitiva sistemazione testuale si fa però risalire ai dottori detti *saboraim* (dalla radice *sbr*, emettere opinioni) che operarono nei secoli VI-VII d.C. Cfr.: A. COHEN, *Il Talmud*, Bari-Roma, Laterza, 1998; A. STEINSALTZ, *Che cos'è il Talmud*, Firenze, Giuntina, 2004; P. STEFANI, *Introduzione all'ebraismo*, Brescia, Queriniana, 1995. In italiano è in corso una traduzione completa con testo originale a fronte dei trattati talmudici a cura di R. DI SEGNI, Firenze, Giuntina. Fino ad ora sono stati pubblicati: *Talmud babilonese. Trattato Rosh haShanà*, 2016; *Trattato Berakhot* in due volumi, 2017; *Trattato Ta'anit*, 2018; *Trattato Betzà*, 2021.

38 R. CANSINOS ASSENS, *Bellezas del Talmud*, cit., pp. 9-10.

39 Ivi, p. 10.

40 Ivi, p. 16.

41 Ivi, p. 15.

Al riguardo, due concetti spiccano nel prologo a *Las bellezas del Talmud*: il primo, fa riferimento allo spazio che occupa l'accademia talmudica nella tradizione ebraica; il secondo, alla realizzazione, attraverso l'atto traduttivo del *Talmud*, di un'opera di "bellezza" intesa come il compimento di un profondo percorso di conoscenza. L'autore tratta il libro sacro ebraico in termini di umanismo laico, e individua nell'accademia talmudica lo spazio in cui si forma la dialettica ebraica, in cui lo spirito acquista flessibilità e leggerezza e una naturale disposizione al dubbio, principio –scrive– della vera scienza⁴². L'accademia ebraica, senza discostarsi dall'aspetto teologico, dà preferenza alla filosofia razionale e all'etica ed è questo ciò che interessa Cansinos e che diventerà il basso continuo delle pagine del romanzo *Las luminarias de Janucá*.

Un frammento, per quanto lungo, chiarisce l'interesse dell'autore nei confronti di questo aspetto essenziale del *Talmud*:

En realidad, aparte acaso aquellos de sus libros que son de carácter jurídico o litúrgico, el Talmud representa la liberación del espíritu israelita, el más vivo paso de su dinamismo, la victoria de la razón sobre la fe y de la academia sobre la sinagoga. En las escuelas de interpretación talmúdica en que se forja la dialéctica hebraica y se argumenta libremente bajo la dirección del maestro, como en las antiguas academias helénicas, el espíritu adquiere flexibilidad y ligereza, a la par que hábito de la duda, principio de la verdadera ciencia. La academia hebraica prevalece sobre la sinagoga, y, aunque sin perder el sentido de su stirpe teológica, da su preferencia a la filosofía racional y a la ética. La ética es la gran preocupación de maestros y alumnos en estas academias; no la antigua y estricta moral religiosa, sino la ética universal cuyos principios investigaba la divina curiosidad socrática; ya no es tanto Dios como el prójimo el contraste de la moralidad humana, y la inquietud de una moral absoluta es allí tan viva, que se presiente cómo un día el grave y tierno Spinoza, excomulgado por ella, se habrá formado, sin embargo, en su seno y conservará toda la vida los rasgos de la madre⁴³.

Il principio dialogico che caratterizza l'accademia talmudica verrà plasmato in *Las luminarias de Janucá* dove dibattito, confronto dialettico e, –come definito da Amos Oz e Fania Oz-Salzberger in tempi più recenti – «discussione con entusiasmo»⁴⁴, divengono procedimento narrativo attraverso le conversazioni, i dialoghi, gli scambi di opinioni tra i personaggi, ma soprattutto, tra allievo e maestro. Cansinos creerà infatti nel romanzo un binomio portante attraverso il

42 R. CANSINOS ASSENS, *Bellezas del Talmud*, cit., p. 14.

La vera scienza profana, una vasta teoria di verità filosofiche, sottolinea l'autore, trovano spazio tra i due grandi pilastri su cui poggia il *Talmud*, e che sono la *Halakah* e la *Haggadah*.

Per *halakah* s'intende l'insegnamento da seguire, la regola e lo statuto da cui si è guidati, la norma che determina l'esecuzione dei precetti. L'*haggadah* rappresenta il diurno confrontarsi con un testo in cui si trova la narrazione delle proprie origini e che, perciò, deve continuare ad accompagnare la vita del popolo nel succedersi delle generazioni. In: P. STEFANI, *Lettere ebraiche della scrittura*

https://www.ftismilano.it/wpcontent/uploads/sites/2/2019/04/Lettere__ebraiche.pdf

43 *Ibidem*.

44 A. OZ Y F. OZ-SALZBERGER, *Los judíos y las palabras*, Madrid, Ediciones Siruela, 2014, p. 46.

quale esporre le proprie idee e confrontarsi con l'altro: Isaac Farsi (*alter ego* di José Farache che noi chiameremo maestro) e Rafael Benaser (*alter ego* di Cansinos, ovvero, il discepolo).

A questo proposito, padre e figlia Oz, in *Los judíos y las palabras*, insistono nel segnalare che *rabí* e *talmíd* costituiscono il supporto della letteratura postbiblica ebraica fino ai tempi moderni⁴⁵, individuando nei testi antichi ebraici due modelli fondanti del dialogo intergenerazionale: tra padre e figlio, il primo; tra maestro e discepolo, il secondo. Sarà, dunque, proprio quest'ultimo che prende forma/si raffigura nel romanzo facendo anche propria la natura "aperta" del procedere scritturale talmudico.

Le estese dimensioni del *Talmud babilonese* (le edizioni raggiungono a volte oltre le 6000 pagine) non lo rendono una definitiva codificazione universale; al contrario, la sua ampiezza deriva proprio dalla sua natura 'aperta'. Non a caso, il procedere talmudico è posto sotto l'insegna di un continuo discutere che volentieri passa, in poche battute, da un argomento a un altro apparentemente lontanissimo dal primo⁴⁶.

Crediamo che così sia il procedimento della scrittura di Cansinos Assens: "aperto", caratterizzato dal continuo interrogarsi, interrogare gli altri, il passato e la storia, lasciando sempre spazio alla discussione. Il dibattito, la prospettiva dialogica introdotta dall'autore, determinano il concatenarsi degli eventi, diventando forma e stile.

La narrazione in *Las luminarias* spesso procede attraverso l'uso di punti interrogativi diretti e indiretti a cui gli interlocutori il più delle volte rispondono con altri interrogativi. Probabilmente non è un caso che il romanzo si apra con un susseguirsi di domande («¿Qué impulso extraño llevaba a aquel joven a investigar antiguas crónicas...? ¿Acaso era el hechizo de un nombre... Acaso era el ansia de explicarse por una clave histórica...? ¿De dónde si no aquel gesto de altivez en la pobreza...?»⁴⁷) che si perpetuano nelle pagine del primo capitolo, ma anche oltre, e che dischiudono il conflitto interiore che il personaggio avrà nel lungo processo di ricerca della sua ascendenza, fino a giungere all'ultima domanda posta da Rafael Benaser, quasi a chiusura del romanzo, a uno dei personaggi principali: «Dígame usted, rabí, si Cristo viniese hoy al mundo de nuevo, ¿volvería la Sinagoga a condenarle? Usted, hijo auténtico de Israel, ¿elevaría su voz contra el Nazareno?»⁴⁸.

Abbiamo parlato di "bellezza". Portare il libro sacro ebraico a conoscenza del lettore spagnolo significò per Cansinos realizzare un'opera di bellezza:

Porque no obstante su severo carácter, el Talmud tiene el hechizo de los seductores libros orientales, ese aire de leyenda, ese estilo parabólico en el que las palabras se

45 Ivi, p. 24.

46 P. STEFANI, *Introduzione all'ebraismo*, cit., p. 115

47 R. CANSINOS ASSENS, *Las luminarias de Janucá*, cit., p. 29.

48 Ivi, p. 316.

elevan como surtidores de incienso. Tiene el hechizo de lo maravilloso, de esa bruma de sol que es la niebla de los países de Oriente⁴⁹.

Questa citazione potrebbe indurre nella tentazione di interpretare in essa la ricerca di spazi e tempi verso cui evadere così cara ai decadentisti. Allusivi sono il fascino di ciò che è meraviglioso, l'aria di leggenda, il rifugio verso terre d'Oriente, eppure, in Cansinos i significati si amplificano. La sua è un'attenta lettura della sapienza rabbinica la cui «bellezza» risiede proprio nell'immensa opera intellettuale e spirituale che ha accompagnato i figli di Israele nei lunghi esili, per consentire loro di trasmettere una tradizione di generazione in generazione e per vivere e «fare» la *Torah*. Vivere e fare la *Torah* in diaspora, nel segreto del mistero marrano, significa mantenere viva una straordinaria esperienza mai cancellata e mai conclusa⁵⁰.

Non crediamo sia accidentale l'asserzione di J. L. Borges quando scrive che «Cada literatura es una forma de concebir la realidad». Quella di *Las luminarias*, «pese a la fecha contemporánea que muestra y a los vagos paisajes madrileños que le sirven de teatro, es realidad de lejanía, de conseja talmúdica». E aggiunge, che la realtà dello spazio e del tempo nel romanzo «no es occidental, es inmóvil: tiempo de eternidad que incluye en sí el presente, el pasado y lo porvenir de la fábula, tiempo haragán y rico»⁵¹.

LE SORTI DEL TALMUD IN SPAGNA: La pubblicazione della selezione e traduzione realizzata da Rafael Cansinos Assens a distanza di quattro secoli, dopo l'ultima stampa del *Talmud* in Spagna, acquista un significato simbolico. Uriel Macías spiega nel proemio⁵² alla raccolta che non esistono dati che confermino, in epoca medievale, la presenza di traduzioni del libro sacro ebraico nelle lingue romanze della Penisola e nemmeno in latino. Gli ebrei spagnoli leggevano e studiavano il *Talmud* nelle lingue originali, ebreo e aramaico, delle copie manoscritte. Con l'invenzione della stampa, fu Salomone ibn Alcabés, che tra gli anni 1476 e 1482, pubblicò una quindicina d'incunaboli di cui la metà furono trattati talmudici. L'espulsione degli ebrei dalla Spagna, la conseguente confisca dei beni e la distruzione dei libri ebrei riguardò anche il *Talmud*, di cui si sono conservati appena pochi frammenti di manoscritti e qualche incunabolo per lo più incompleto. La pubblicazione della versione realizzata da Cansinos è per certo la prima realizzata in lingua spagnola⁵³ dopo lunghi secoli di silenzio. La sua selezione fu fatta da *Le Talmud de Jerusalem*⁵⁴ e da altri materiali in possesso dell'autore, che probabilmente aveva ottenu-

49 Ivi, p. 16.

50 O. DI GRAZIA, *Ebraismo e modernità in Las luminarias di Hanukah di R. Cansinos-Assens*, in: Università degli Studi di Trieste, "Studi interculturali". Rivista semestrale a cura di Mediterranea - Centro Studi Interculturali, n. 18, 2019, p. 108.

51 J. L. BORGES, *El tamaño de mi esperanza; El idioma de los argentinos*, cit., p. 85.

52 U. MACÍAS, *Proemio*, in: R. CANSINOS ASSENS, *Bellezas del Talmud*, cit., pp. 4-8.

53 Segnaliamo la versione bilingue ebraico-spagnola ancora in fase di completamento: *El Talmud de Babilonia*, ed. A. J. Weiss, versione spagnola diretta da Mario Calés, Buenos Aires, ed. Acervo, 1964.

54 *Le Talmud de Jerusalem*, Paris, Maisonneuve, 1871-1889. Versione francese a cura di Moïse

to da Max Nordau e Abraham Shalom Yahuda, entrambi presenti in Spagna durante la Prima guerra mondiale, e con i quali l'autore aveva coltivato una stretta amicizia.

Macías considera *Las bellezas del Talmud* un'elaborazione letteraria di Cansinos medesimo che mise il meglio della sua penna per diffondere il *Talmud* nel mondo culturale ispanico. «Más allá de su carácter pionero en lengua española, se encuentra en el valor literario –que no literal– de la traducción y, por encima de todo, en el prólogo»⁵⁵.

I. Scornik, dal canto suo, scrive che l'opera di Cansinos di tema ebraico si definisce dall'aspetto eminentemente civilizzatore che possiede. Cansinos, aggiunge, scrive per unire⁵⁶.

1.3 ESPAÑA Y LOS JUDÍOS ESPAÑOLES: EL RETORNO DEL ÉXODO

Considerato un saggio creativo da Abelardo Linares⁵⁷, definizione ripresa più tardi dai curatori dell'opera dell'autore⁵⁸, in realtà, si presenta come un libro miscelaneo che raccoglie articoli di Cansinos pubblicati in “La Correspondencia de España”, tra gli anni 1912 e 1919⁵⁹, nonché testi di diversa natura, tra i quali: eventi e riflessioni legati a persone coinvolte nella campagna filosefardita, articoli sugli ebrei spagnoli e su questioni di carattere politico-internazionale referenti agli ebrei, considerazioni e composizioni letterarie quali poesie, elegie, salmi ed epiloghi, rassegne, note bibliografiche e lettere. Da una parte, destano interesse, rispetto a quanto poc'anzi abbiamo trattato, il testo dal titolo *Lo que es el Talmud*⁶⁰ che corrisponde all'introduzione che accompagna *Las bellezas del Talmud* e che dà testimonianza delle ricerche che in quegli anni l'autore stava realizzando sul libro sacro ebraico; dall'altra, i riferimenti a personalità presenti in Spagna in quell'epoca e che ricoprirono un ruolo importante sia nella vita che nell'opera dell'autore. Ci stiamo riferendo agli articoli dedicati a Abraham Shalom Yahuda: *Un catedrático israelita en España: el Dr. Yahuda*; *La obra del doctor Yahuda: El “Hidaia” de Ibn-Pakuda* e la conferenza da questi realizzata su *Heine y Yehuda Ha-Levy*⁶¹.

Schwab in sei volumi. Nella nota dell'editore in: R. CANSINOS ASSENS, *Bellezas del Talmud*, cit., si legge che nell'edizione del 1919, nelle note bibliografiche l'autore indica le fonti da lui utilizzate, tra cui l'opera di Raphael Rabinovicz (studioso talmudico e antiquario (1835-1888) che lavorò sul *Codex Hebraicus*, manoscritto del *Talmud babilonese* scritto nel 1342 e che ebbe la fortuna di sfuggire alle mani dei censori). Nell'edizione da noi utilizzata, insieme alle fonti fornite da Cansinos, viene indicata l'equivalente notazione utilizzata oggi giorno.

55 U. MACÍAS, *Proemio*, cit., p. 8.

56 I. SCORNIK, *Homenaje a Rafael Cansinos-Asséns*, cit., p. 21.

57 A. LINARES, *Fortuna y fracaso de Rafael Cansinos-Asséns*, cit., p. 25.

58 Fundación-Archivo Rafael Cansinos Assens, <https://cansinos.org>

59 J. ISRAEL GARZÓN, *Introducción*, in: *Los judíos en Sefarad. Narraciones de la comunidad judía madrileña*, cit., p. 21.

60 R. CANSINOS ASSENS, *España y los judíos españoles: El retorno del éxodo*, cit., pp. 179-197.

61 Ivi, rispettivamente: pp. 15-24; pp. 25-28; pp. 29-31. In: “La Correspondencia de España” erano stati

Yahuda⁶² fu uno studioso del mondo semitico, di grande erudizione, scrittore, linguista e professore sia a Berlino che a Madrid, la cui presenza in Spagna nel secondo decennio del XX secolo diede una svolta decisiva alle relazioni ispano-ebree. Il titolo dell'articolo che rimanda a «un cattedratico israelita in Spagna» fa riferimento al ciclo di conferenze che lo studioso tenne all'Accademia di Giurisprudenza della capitale e alla conseguente creazione della cattedra di Lingua e Letteratura Rabbinica all'Università Centrale della città. Yahuda vi ricoprì l'incarico di professore dal 1915 al 1921. Cansinos Assens offre un dettagliato resoconto delle azioni intraprese dal governo spagnolo –su richiesta delle Associazioni Ispano-Ebree del Marocco– per la creazione della suddetta cattedra:

La creación de esta cátedra tendrá una importancia enorme para la atracción de la juventud israelita, sobre todo, de la juventud israelita de Marruecos que hoy se educa en París o en Londres, y recibe la cultura en un idioma extranjero⁶³.

Altrettanto dettagliata è la narrazione sulle conferenze tenute dallo studioso e l'eco che esse suscitarono sulla stampa straniera. Entrambi questi eventi verranno ampiamente ripresi in *Las luminarias de Janucá* seguendo le tracce e le impressioni di quanto scritto negli articoli. Cansinos rielaborerà letterariamente la figura di Abraham Shalom Yahuda trasformandola in personaggio con l'allusivo e regale nome di dottor Salomone e descrivendolo come un *rabí* tamudico.

Altre tematiche, ugualmente significative, che ritroviamo in *España y los judíos españoles: El retorno del éxodo*, compiono quasi la funzione di canovaccio di quello che sarà il romanzo. Mi riferisco al testo che concerne Max Nordau⁶⁴, *Con ocasión de su 70 cumpleaños: El doctor Max Nordau*⁶⁵ –altra figura di spicco, rifugiato a Madrid negli anni della Prima guerra mondiale– testo in cui Cansinos ricorda la presenza dello scrittore all'inaugurazione della prima sinagoga costruita dai tempi dell'esodo, nonché la danza ungherese che Nordau ballò «ante

pubblicati: *Un acto trascendental, conferencias del Dr. Yahuda*, 22 marzo 1914; *Las conferencias de Yahuda. Heine y Yehuda Ha-Levy*, 2 maggio 1914, in: M. D. Sainz, *Rafael Cansinos Assens entre la gloria y el olvido (1912-1916)*, Universitat Pompeu Fabra, Obra Periodística, Hemeroteca Digital de Autores, 1, 2010. <https://www.upf.edu/obraperiodistica/es/anuari-2010-2/cansinosassens.html>

62 ABRAHAM SHALOM YAHUDA (1877 - 1951), nato a Gerusalemme da famiglia ebrea originaria di Baghdad, intraprese un'intensa amicizia con Cansinos che lo sostenne in modo indiscusso nelle sue attività culturali e attraverso i suoi scritti. Abraham Yahuda fu critico riguardo alle posizioni di Pulido, di ciò viene data testimonianza nella lettera che invia a Cansinos Assens nel 1924 a proposito del libro *Las luminarias de Janucá*, in: D. ALIBERTI, *Sefarad. Una comunidad imaginada (1924-2015)*, cit., p. 91, nota 190.

63 R. CANSINOS ASSENS, *España y los judíos españoles: El retorno del éxodo*, cit., p. 20.

64 Max Simón Nordau (Pest 1849 - París 1923) scrittore, medico, pubblicista e leader sionista ungherese fondò insieme a Theodor Herzl, l'Organizzazione Sionista Mondiale. Scrisse numerosi testi teatrali la cui menzione, tra l'altro, risulta nel romanzo *Las luminarias de Janucá*. Visse a Madrid fino al 1919.

65 R. CANSINOS ASSENS, *España y los judíos españoles: El retorno del éxodo*, cit., pp. 173-177.

el nuevo tabernáculo, como David un día ante el arca de cedro...»⁶⁶, altro evento che verrà ripreso anche esso in *Las luminarias de Janucá*.

Il leader sionista mantenne uno stretto rapporto di collaborazione con Cansinos Assens durante il periodo che trascorse in Spagna. Quest'ultimo tradusse alcune sue opere, anche teatrali⁶⁷, e fu suo segretario e agente letterario. È curiosa e ironica la trasformazione che Cansinos attua da Max Nordau persona al personaggio del romanzo: attraverso un gioco traduttivo Max da Nordau diviene Nordsee. Il personaggio viene presentato in tutta la sua freschezza e simpatia. I suoi libri sono energici e valorosi, dominati da un'ironia gioviale e sana che a volte confina con il sarcasmo. Il narratore scrive che nel suo modo di parlare egli scambia «donaires y burlas». Si presenta come un rabbino dei tempi talmudici nonostante i suoi «humos de libre pensador»⁶⁸. Il confronto tra il dottor Salomone e Nordsee, soprattutto nella terza parte di *Las luminarias de Janucá*, *La casa de Jehová*, diviene l'espressione del confronto dialogico menzionato in precedenza, in cui si palesano due modi distinti (e a momenti anche distanti) di quello che possiamo definire essere ebrei, oppure, due modi distinti di porsi di fronte alla questione ebraica in Spagna e in Europa nella modernità.

Infine, significativi sono gli articoli dedicati a Sam Levy⁶⁹, giornalista e scrittore di Salonico e promotore dello sviluppo della lingua *judeoespañola* in Oriente: *Sam Levy, Una apelación de Sam Levy*⁷⁰. La lingua fu, senza dubbio, il terreno su cui si confrontò il complesso rapporto tra gli spagnoli e i sefarditi oramai cittadini in altri territori. Nel dibattito intorno al *judeoespañol*⁷¹, a cui Cansinos prese parte,

66 Ivi, p. 177.

67 *Matrimonios morganáticos*, *El derecho de amar* e *iPapá, ábreme!*, *La guerra de los millones*, *El día de la ira I-II*, *Los grandes maestros del arte español*, la conferenza *El principio de nacionalidad*, che per Nordau consisteva nella comunità di idee, non di lingua né di razza. In: Cansinos Galán, R. M. (1998-2020). *Bio-bibliografía de Rafael Cansinos Assens*, <https://biografia.cansinos.org/primeras-ediciones-traducción-impresas>

68 R. CANSINOS ASSENS, *Las luminarias de Janucá*, cit., p. 258.

69 Levy, Samuel Saadi (Salonico-Parigi, 1870-1959) studiò alle scuole dell'*Alliance Israélite Universelle*, e anni dopo alla Sorbona. Fu redattore capo del giornale "La Époque" e anche autore di tre opere in *judeoespañol*, tra cui *Flama acendida* (1922), [*eshueño que soñó Samuel Sa'adi Haleví*] e il romanzo sociale *Martirio. Eschenas de la vida*. Fu corrispondente di Ángel Pulido, al quale scrisse sulla situazione della lingua nella sua città e sulle polemiche sorte intorno ad essa. <http://sefardiweb.com/>

Cfr., E. Romero, Elena, *La creación literaria en lengua sefardí*, Madrid, Mapfre, 1992, pp. 241, 258, 300; Á. Pulido, *Españoles sin patria y la raza sefardí*, Madrid, E. Teodoro, 1905, pp. 115-8 e p. 293.

70 R. CANSINOS ASSENS, *España y los judíos españoles: El retorno del éxodo*, cit., rispettivamente pp. 45-53 e pp. 55-58.

71 Il termine *judeoespañol* è stato introdotto dai filologi austriaci Josef Subak, Max L. Wagner e altri per denominare la varietà parlata della lingua dei sefarditi e per distinguerla dal termine *ladino* (*latinum*) utilizzato per quella scritta. Oggi il termine *judeoespañol* viene usato per riferirsi a tutte le varietà linguistiche parlate e scritte dai sefarditi. Il termine *ladino* ha acquisito in epoca recente una particolare diffusione perché è stato adottato in Israele per riferirsi alla lingua dei sefarditi, soprattutto a quella dei sefarditi del Mediterraneo Orientale. In: I. VUČINA, «È

emersero chiare le trasformazioni avvenute a distanza di quattro secoli e le reali difficoltà di ravvicinamento e sanazione dell'antica frattura. Eppure, nella vastità e diversificazione che acquisì la lingua che gli spagnoli portarono con sé in esilio e che nel tempo divenne il *judeoespañol*, nel suo polimorfismo e variazioni diatopiche⁷² –come ci insegnano i sociolinguisti–, Cansinos individuò, sulla scia di quanto promosso da Sam Levy, un potenziale per la scrittura letteraria. Nell'articolo *El judeo-español*⁷³, Cansinos mette in evidenza quanto proponeva Levy, ovvero, la creazione di una lingua letteraria: Levy avrebbe tradotto verso il *judeoespañol* le opere dei più grandi pensatori del mondo senza cercare di riavvicinarla alla "lingua madre", lo spagnolo, bensì favorendone uno sviluppo autonomo⁷⁴.

Cansinos Assens si era inserito nel dibattito sulla lingua inaugurato da Ángel Pulido –e nel quale Levy ebbe un ruolo centrale– con una lettera pubblicata nel "Journal de Salonique" il 27 giugno del 1904⁷⁵. In essa sosteneva la posizione di Levy, tanto visionaria quanto, perché no?, attuabile, facendola propria⁷⁶. Cansinos Assens, nel contesto di opinioni spesso contrastanti, proponeva la visione del letterato, che si azzardava (*animarse=atreverse*, come scrive Scornik) a riflettere sulle potenzialità della lingua *judeoespañola* come lingua letteraria, adducendo anche, nel caso fosse necessario, l'invenzione di nuovi vocaboli.

Un ultimo breve cenno ad altri testi che possono essere considerati, anch'essi, anticipatori del romanzo, ossia il ricordo della *Visita a la primera sinagoga fundada en Madrid*⁷⁷, i versi di *La fiesta de las lámparas*⁷⁸, del *Canto de los desterrados que tornan. Con motivo de la inauguración de la sinagoga de Madrid*⁷⁹ e del poema *El converso*⁸⁰.

il giudeospagnolo la lingua di Cervantes?», in: A. C. PRENZ, a cura di, *Da Sefarad a Sarajevo. Percorsi interculturali: le multiformi identità e lo spazio dell'Altro*, cit., pp. 63-70, p. 65, e: <http://www.proyectos.cchs.csic.es/sefardiweb/node/10>

72 A. QUINTANA, «Variación diatópica en judeoespañol», Madrid, *Revista Internacional de Lingüística Iberoamericana* 8, 2006, pp. 77-97.

73 R. CANSINOS ASSENS, *España y los judíos españoles: El retorno del éxodo*, cit., pp. 41-43.

74 R. CANSINOS ASSENS, *España y los judíos españoles: El retorno del éxodo*, cit., p. 41.

75 In: Á. PULIDO, *Intereses nacionales. Españoles sin patria y la raza sefardí*, Madrid, Establecimiento tipográfico de E. Teodoro, 1905, p. 118-119.

76 Nell'articolo *Sam Levy* Cansinos ricorda la lettera e la reazione di Pulido: «Recuerdo una carta mía de adhesión al campeón del «ladino», que me valió un cariñoso reproche del paternal D. Ángel Pulido en su libro *Españoles sin Patria* ¿Sigue todavía pensando lo mismo el antiguo amigo? En una conferencia que acaba de dar en Lausanne ha dicho–no hay necesidad de parodiar a los españoles de hoy ni de identificarse con ellos», in: R. CANSINOS ASSENS, *España y los judíos españoles: El retorno del éxodo*, cit., pp. 47-48.

77 R. CANSINOS ASSENS, *España y los judíos españoles: El retorno del éxodo*, cit., pp. 257-263.

78 Ivi, p. 219.

79 Ivi, pp. 283-285.

80 Ivi, pp. 285-287.

Il primo ripercorre il processo che porta alla fondazione del tempio ebraico nel 1917 partendo dall'esperienza vissuta dall'autore durante una visita e dal profondo coinvolgimento emotivo che quest'ultima provoca in lui. In queste pagine sembra di udire la voce che sarà di Rafael Benaser (protagonista di *Las luminarias*) insieme alla malinconia del poeta del *Candelabro*:

yo tomaba posesión en nombre de los que vendrían, de aquella santa reliquia de una raza con cuya sangre acaso la mía corre mezclada. Y palpaba con mis manos trémulas, las columnas floridas de rosas, como si les preguntase por la profundidad de su perenne savia y sobre las antiguas letras hebraicas me inclinaba, como si ellas tuvieran un mensaje para mí solo, un mensaje secreto e íntimo que solo yo pudiera descifrar y que solo yo pudiese oír⁸¹.

Cansinos dice qui di provare un sentimento ineffabile come se penetrasse l'intimità di un popolo e poche frasi dopo, sottolinea un concetto che riprenderà poi nel romanzo: la sinagoga evoca l'antico ghetto, recinto di dolore e di fede, «Porque la sinagoga es la creación del ghetto, tiene su misma alma recatada y doméstica»⁸². Nel romanzo, il ricordo del ghetto, –evocato anche in questo caso dopo la visita a una sinagoga–, risveglierà in Benaser millenarie emozioni e sensazioni di mistero.

I versi di *La fiesta de las lámparas* celebrano, appunto, la festa di Chanukkah⁸³ e tutte le vittorie di Israele, festa che darà in seguito il titolo al romanzo.

Nel *Canto de los desterrados que tornan* si percepisce la volontà del poeta di collocarsi nella condizione dell'esiliato che ritorna. Il canto fluisce in prima persona: «Nuevamente tornamos a ti, oh, tierra /oh Sefarad que nunca olvidamos...». Un

81 Ivi, p. 258.

82 Ivi, pp. 258-259.

83 In ebraico la parola *chanukkah* significa “inaugurazione” o “dedica”. L'avvenimento che si ricorda è la riconsacrazione del Tempio di Gerusalemme, avvenuta ad opera di Giuda Maccabeo (164 a.e.v.), dopo la profanazione compiuta da Antioco IV Epifane che vi aveva fatto costruire un altare dedicandolo a Zeus Olimpo. La durata di otto giorni della festività ebraica è spiegata dal *Talmud* attraverso una leggenda. Essa afferma che quando gli ebrei si ribellarono all'oppressione siro-ellenica e riconquistarono Gerusalemme sotto la guida dei fratelli Maccabei, cercarono subito l'olio puro per alimentare la *menorah*, trovandone però solo un'unica ampolla, sufficiente appena per un giorno; tuttavia avvenne un miracolo e quella piccola scorta d'olio bastò per otto giorni. In una lettura simbolica, i Maccabei rappresentano il piccolo nucleo rimasto attaccato alle tradizioni ebraiche in mezzo ad una società ormai corrotta che riuscì a far risplendere la luce dell'ebraismo. A questa leggenda è legato l'oggetto simbolo di questa festa: la speciale lampada a otto braccia chiamata *chanukkiah*, le cui luci vengono accese progressivamente una per sera tramite lo *sammas*, cosicché solo all'ottavo giorno ardon nella loro totalità. La festività dura otto giorni e la prima sera, chiamata Erev Chanukkah, inizia al tramonto del 24 del mese di kislev (dicembre). Secondo il procedere del calendario ebraico, quindi, il primo giorno della festa cade il 25 di kislev. È, assieme a Purim, la seconda delle feste stabilite per decreto rabbinico, ovvero delle feste “stabilite” dopo il dono della *Torah*. Infatti, la storia di Chanukkah non è inclusa esplicitamente nel *Tanakh*, come in ebraico viene chiamata la Bibbia, ma è narrata nel *Talmud*. In: <https://www.museoebraicobo.it/museo/festivita-ebraiche/chanukka>

lungo poema i cui versi finali insistono sull'intreccio tra gli spazi e tra chi li abita, sulla loro compenetrazione. Rispetto alla Spagna scrive «eres de nuevo nuestra», ma aggiunge:

en señal de alianza confundimos /contigo todas las tierras del Éxodo, /que traemos adheridas del camino, /en los cabellos y en las vestiduras / y formamos una sola cosa / como un ázimo puro /con ellas y contigo!⁸⁴.

La Spagna e le terre dell'esilio conformano un'unità. Sebbene l'espulsione abbia significato un taglio netto, una spaccatura chiara, un gesto determinante e difficilmente riparabile, essa non è riuscita, però, a cancellare il ricordo, il senso di appartenenza, i segni di quella lacerazione. Cansinos ricrea nella scrittura, il senso profondo della spaccatura, palpita con lo stesso ritmo di chi ha lasciato una terra ma non la sua lingua, di chi ha lasciato una parte di sé dall'altra parte del confine. Nel *Canto* scrive:

Nuevamente tornamos a ti, oh, tierra, / los que por la fuerza te abandonamos; /a ti llegamos, guiándonos por nuestros muertos, /por las antorchas que abrasaron su carne, /lámparas prodigiosas y vivas, / que nuestras noches alumbraron⁸⁵.

I versi del poema *El converso* riflettono sull'anima triste e malinconica degli ebrei convertiti al cristianesimo, tristezza che sarà quella di Benaser e di alcuni personaggi del romanzo.

La vida de los antepasados y los contemporáneos de Cansinos se combinan en el tiempo narrativo del autor que usará un pretérito bíblico y un presente perfecto en una superposición en la que se confunden el “entonces” y el “ahora” en un presente eterno⁸⁶.

Per ultimo ricordiamo *Cervantes y los israelitas españoles*, un riferimento alle celebrazioni che si tennero a Madrid nel 1916 in occasione del centenario dello scrittore spagnolo. Cansinos si adoperò perché venissero invitati i sefarditi delle varie comunità nel mondo, riuscendo in tale intento, nonostante gli ostacoli della guerra⁸⁷.

84 «(...) Los que nos alejamos de ti, /por las sendas calcinadas de Elul, /hoy tornamos por las sendas floridas, /del mes más compasivo (...) Nuevamente encendemos las luces, /en las lámparas huecas como manos; iporque Israel no vive en las tinieblas, /sino en la luz, en la danza y el canto!» R. CANSINOS ASSENS, *España y los judíos españoles: El retorno del éxodo*, cit., pp. 283-284.

85 R. CANSINOS ASSENS, *España y los judíos españoles: El retorno del éxodo*, cit., p. 283.

86 VICENTE, A., *Cansinos Asséns: Pasión y agotamiento en el movimiento filosemita de 1905*. in: Villegas J. (coord.), *Actas Irvine-92. Actas de XI Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, vol. 4 (*Encuentros y desencuentros de culturas: siglos XIX y XX*), Irvine, University of California, 1994, p. 149.

87 In: R. CANSINOS ASSENS, *España y los judíos españoles: El retorno del éxodo*, cit., pp. 125-144. Gli articoli su Cervantes e i sefarditi pubblicati in “La Correspondencia de España” sono: *Cervantes y los sefarditas*, 27 dicembre 1913 e 8 settembre 1915; *Cervantes y los sefarditas, el elemento israelita*, 8 gennaio 1914, *El centenario de Cervantes, invitación a los sefarditas*, 22 ottobre 1916, in: SAINZ, M. D.,

L'ampio spettro di temi trattati in questo libro, divengono testimonianza del coinvolgimento dell'autore nelle varie iniziative che accompagnarono la campagna filosefardita, ma anche l'anticipazione di un linguaggio e una poetica che ritroveremo nel romanzo.

1.4 LAS LUMINARIAS DE JANUCÁ

È l'opera che meglio illustra la passione con cui Cansinos si avvicinò alla cultura ebraica e alla sua storia millenaria facendo propria la causa dei sefarditi in Spagna. Attraverso il personaggio di Rafael Benaser –che, come già espresso, per i molti aspetti autobiografici può essere considerato *l'alter ego* di Cansinos Assens– lo scrittore narra una serie di circostanze di carattere storico, riguardanti sia il passato sia l'epoca contemporanea, per mostrare l'intreccio inestricabile che intercorre tra il destino individuale del protagonista e quello collettivo della Spagna. Attraverso la narrazione di alcune azioni (gesti o atti formali) portati a termine dai partecipanti nella campagna filosefardita, attraverso le loro cavillazioni, successi e sconfitte, il romanzo descrive i tentativi realizzati per favorire lo sviluppo delle relazioni con gli ebrei spagnoli in esilio, e racconta le circostanze che portano alla costituzione della prima comunità ebraica di Madrid.

Una cronaca fedele dei fatti, un quadro vivo degli avvenimenti e delle personalità che vi parteciparono, insieme ai riferimenti alle pubblicazioni dell'epoca e alla memoria storica dei contributi dei sefarditi alla costruzione della Spagna, saranno il nucleo centrale della narrazione. Elementi questi che verranno esaltati con trasporto romantico da parte del narratore.

Il romanzo, dunque, riveste un carattere documentale. Troviamo dettagli riferiti ai personaggi, ai loro incontri, discussioni, dibattiti, alle manifestazioni pubbliche, alle conferenze e celebrazioni. I piani (spazio-temporali o di contenuto) che caratterizzano la narrazione sono in principio tre: la campagna di riparazione, il passato redivivo e la storia personale del protagonista. Il primo si sviluppa nel presente attraverso le discussioni *in situ* e *in tempo* dei personaggi e trova la sua dimensione spazio-temporale nei luoghi di riunione, nelle case, nelle istituzioni culturali e in un luogo emblematico della vita mondano-intellettuale: il salotto letterario di Dalila. Il secondo si manifesta attraverso le narrazioni del passato sefardita in bocca ai personaggi, in cui incidono in modo simbolico alcune leggende che operano come extra-testi, come la leggenda della *Fermosa fembra* e quella del *Santo niño de la Guardia*, le quali a loro volta, sollecitano discussioni sul presente. La terza si riferisce alle vicissitudini del protagonista che, dopo aver indagato negli archivi inquisitoriali, scopre la sua ascendenza ebraica.

Rafael Cansinos Assens *entre la gloria y el olvido* (1912-1916), cit..

<https://www.upf.edu/obrapperiodistica/es/anuari-2010-2/cansinosassens.html>

Las luminarias de Janucá si costruisce, pertanto, sulla base di fatti reali, ma il suo fine eccede l'aspetto meramente documentale. L'elemento biografico/auto-biografico, si pone come la narrazione di un percorso di vita da parte del protagonista. L'interscambiabilità tra vita e opera che caratterizza l'operare di Cansinos, il vissuto dell'autore, personale o pubblico, assume, dunque, importanza come materia letteraria.

Marisa Pérsico⁸⁸ segnala come Rafael Cansinos Assens faccia appello a operazioni *autofictivas* in molti dei suoi romanzi, dove stabilisce delle corrispondenze tra la figura dell'autore, del narratore e del personaggio principale. In questo senso, indica come la narrativa di avanguardia (di cui Cansinos fu fecondo partecipe) faccia un'appropriazione particolare della teoria della *mise en abyme* formulata da Lucien Dällenbach. Ad esempio, in riferimento al procedimento di costruzione meta-letteraria del romanzo *El movimiento V.P.* che rimanda a una realtà extratestuale, ossia agli anni della partecipazione ultraista di Cansinos, Pérsico considera che:

Específicamente, haciendo uso del recurso de la abismación metatextual, *El movimiento V.P.*, se trata de una novela autofictiva o autoficcional pues en este caso existe una correspondencia entre la figura del autor, el narrador (en este caso, con focalización interna) y el personaje principal según la definición acuñada por Doubrovsky (1977)⁸⁹.

Analogamente, Cansinos sfrutta le stesse risorse nel procedimento di *Las luminarias de Janucá*, dove lo sfondo su cui si costruisce il romanzo è, invece, la campagna filosefardita degli inizi del XX secolo. In questo caso specifico, l'autore sceglie di narrare dall'intimità del suo personaggio –il racconto di una passione vissuta con profonda lacerazione– la ricerca di un'appartenenza (la sua appartenenza al popolo ebraico) la quale, specularmente riflette la ricerca da parte della Spagna della sua componente ebraica.

Una pagina di *Las luminarias de Janucá* sintetizza in modo chiaro il pensiero di fondo su cui l'autore costruisce, in questi anni così fecondi, la propria opera. I due personaggi centrali del romanzo, Isaac Farsi e Rafael Benaser, esprimono come in una salmodia antifonale il proprio dolore. Un dolore condiviso: quello di chi ha dovuto lasciare la Spagna ma anche di chi ci è rimasto. Farsi dirà che i discendenti degli espulsi nacquero in culle tristi come sepolcri, segnati con gli stigmi della malinconia. Benaser, invece, salmodierà il dolore dei conversi, obbligati a nascondere il proprio credo senza poter accendere i lumi di Chanukkah che, al contrario, gli esiliati potevano far brillare. A voler sottolineare quanto già espresso nel *Canto de los desterrados que tornan* e nel poema *El converso*.

88 M. MARTÍNEZ PÉRSICO, *Imago verba. Retórica ultraísta y autoficción en Cansinos Assens*, cit., pp. 168-169.

89 *Ibidem*.

2. Supporto storico alla narrazione

La partecipazione di Rafael Cansinos Assens nella campagna di riparazione filosefardita d'inizi secolo è un dato consolidato. Egli fu uno dei membri che affiancò, sia attraverso i suoi scritti sia mediante un'intensa collaborazione, l'attività del medico e senatore liberale Ángel Pulido Fernández (1852-1932), principale promotore della campagna. Attraverso i personaggi, la memoria, la storia della Spagna e l'autobiografia, Cansinos nel suo romanzo ripercorre

le tappe di una vita, gli snodi, gli incontri, le tracce, i sentieri attraversati alla ricerca delle proprie radici per ripensare la propria identità ebraica, contribuendo a ridisegnarne la modernità intellettuale, nel XX secolo.

[...] Una testimonianza, fatta di memoria e profonda conoscenza dei temi cruciali che sono alla base, fra l'altro, di quel difficile rapporto tra ebraismo e modernità, tra ebraismo e cultura europea che ne segna la complessa trama¹.

Sebbene l'autore si soffermi sugli eventi che caratterizzarono la suddetta campagna, molte altre vicende storiche inerenti alla questione ebraica che segnarono il XIX secolo, pulsano nelle pagine del romanzo fungendo da supporto alla narrazione.

¹ O. DI GRAZIA, *Ebraismo e modernità in Las luminarias di Hanukah di R. Cansinos-Assens*, in: Università degli Studi di Trieste, "Studi interculturali". Rivista semestrale a cura di Mediterránea - Centro Studi Interculturali, n. 18, 2019, p. 90.

Facciamo una premessa con le parole dello stesso Cansinos attraverso due citazioni che sono segno –ancora una volta– di quell’interscambiabilità tra vita e finzione letteraria che così tanto caratterizza l’opera dell’autore: la prima, compare nella raccolta di saggi *Los judíos en la literatura española*: «Con el Edicto de Expulsión de 1490, desaparecen los judíos de España»²; la seconda, invece, la troviamo in bocca a uno dei personaggi del romanzo: «Después del edicto de Expulsión, olvidose España de los judíos como si hubiese aniquilado en las hogueras hasta el último germen de la estirpe...»³. Un dato storico di somma importanza a partire dal quale si costruisce la storia recente del sefardismo in Spagna. Il paese non solo non aveva ebrei nel suo seno ma si era, addirittura, dimenticato di quelli che aveva espulso nel 1492, sottolinea J. Pérez⁴. Dopo l’espulsione e fino al 1860 non giunsero in Spagna notizie sulle comunità sefardite che vivevano in altri territori. Se sussistette qualche debole traccia dell’ebraismo spagnolo –continua lo storico–, esso si esprime sempre in modo sotterraneo e fu sempre minacciato dall’apparato inquisitoriale e dal sospetto di un’opinione pubblica che vide negli ebrei, nei giudaizzanti e anche nei sinceri convertiti dei nemici naturali del cattolicesimo e dell’idiosincrasia spagnola, così come veniva intesa da alcuni responsabili ecclesiastici e intellettuali, in un atteggiamento che rasentava il razzismo.

Lo sbarco in Marocco nel 1859 e l’ingresso a Tétouan l’anno dopo⁵, sono i due eventi connessi che risvegliarono gli spagnoli dal loro torpore. Essi entrarono in contatto con la nuova realtà dei sefarditi del nord Africa scoprendo, di fatto, l’esistenza di persone che si sentivano legate alla Spagna dal loro passato e che parlavano la stessa lingua in una versione di poco più arcaica. D’altro canto, l’attività diplomatica di alcuni ambasciatori nell’Oriente del Mediterraneo rendeva conto della presenza dei sefarditi nei territori dell’Impero Ottomano. Adolfo de Mentaberry, diplomatico ad Istanbul, fu il primo che fece riferimento all’amore incondizionato e alla nostalgia che gli ebrei sefarditi sentivano nei confronti del paese iberico e della sua lingua⁶. Fu il conte Rascón, ambasciatore spagnolo sempre a Istanbul, che qualche anno dopo propose un’autentica politica di avvicinamento culturale tra i sefarditi e gli spagnoli⁷, seppur non del tutto disinteressata. Accompagnava, infatti, la sua

2 R. CANSINOS ASSENS, *Los judíos en la literatura española*, cit., p. 31.

3 R. CANSINOS ASSENS, *Las luminarias de Janucá*, cit. p. 113.

4 J. PÉREZ, *Los judíos en España*, Madrid, Marcial Pons Historia, 2005, p. 295 e p. 117.

5 Due opere narrano tale evento: P. A. de Alarcón, *Diario de un testigo de la guerra de África* (1859). B. Pérez Galdós, *Episodios Nacionales*. Aita Tettauén (1905).

6 D. ALIBERTI, *Sefarad. Una comunidad imaginada (1924-2015)*, cit., p. 38.

7 J. PÉREZ, *Los judíos en España*, cit., p. 299.

proposta con considerazioni di carattere commerciale che avrebbero favorito gli interessi della Spagna⁸.

Gli atti compiuti da Rascón ebbero grande trascendenza: «sirvieron para que España se enterara de que, en el Imperio Otomano, vivían centenares de miles de sefardíes que habían conservado la lengua y las tradiciones orales de sus antepasados»⁹.

D'altro canto, in Spagna, grande eco aveva avuto il confronto tra Emilio Castelar¹⁰ e il deputato carlista Vicente Manterola¹¹, in un momento in cui, con la rivoluzione del 1868 e con le Cortes del 1869, la questione ebraica stava acquisendo importanza all'interno del revisionismo storico spagnolo¹². La corrente legata a Castelar metteva in discussione temi di grande portata quali la libertà di culto¹³, la separazione dei poteri tra Chiesa e Stato, la condanna dell'Inquisizione, nonché la critica all'espulsione degli ebrei dalla Spagna¹⁴. Viceversa, Manterola e gli integralisti cattolici giustificavano l'Inquisizione, l'espulsione degli ebrei e mantenevano la posizione contraria all'ingresso degli stessi nel paese¹⁵.

Il dibattito fu tra due correnti di pensiero distinte che portarono anche alla consolidazione di due tendenze che segnarono la politica spagnola della fine del XIX secolo.

8 D. ALIBERTI, *Sefarad. Una comunidad imaginada (1924-2015)*, cit., p. 42.

9 J. PÉREZ, *Los judíos en España*, cit., p. 300.

10 Lo scrittore e politico Emilio Castelar fu rappresentante del repubblicanesimo liberale spagnolo, figura di spicco nel sessennio democratico e presidente della Prima Repubblica negli anni 1873-1874. Autore del libro *Recuerdos de Italia* (1877), più volte citato da Cansinos Assens nel romanzo e nelle raccolte di saggi, si presentava come difensore della causa ebraica e affermava il carattere spagnolo dei sefarditi.

11 Vicente Manterola fu sacerdote, scrittore e rappresentante dell'integralismo cattolico.

12 I. GONZÁLEZ GARCÍA, *España y el problema judío en la Europa del siglo XIX*, in: "Cuadernos de Historia Moderna y Contemporánea", VII, Madrid, Ed. Univ. Complutense, 1986, p. 127.

13 La questione riguardante la tolleranza religiosa era stata posta, per la prima volta, da parte dei liberali, nei dibattiti che portarono alla Costituzione del 1812. Più tardi, nel 1854, il rabbino Ludwig Philippson di Magdeburgo aveva fatto una richiesta esplicita ai deputati spagnoli di abrogazione dell'Editto di espulsione. La richiesta, formulata a nome della comunità germanica e delle varie comunità ebraiche del mondo, venne accolta dai liberali spagnoli ed ebbe seguito dopo la rivoluzione, La Gloriosa, del settembre 1868, quando venne destituita dal trono Isabella II, aprendo così un periodo democratico. D. ALIBERTI, *Sefarad. Una comunidad imaginada (1924-2015)*, cit., pp. 36-38.

14 La rivoluzione liberale d'inizi secolo aveva messo già in discussione istituzioni quali l'Inquisizione e lo statuto di *limpieza de sangre* riuscendo ad abolire la prima, nel 1813, nel 1820 –dopo che Fernando VII l'aveva ristabilita (1814) – e definitivamente nel 1834, la seconda, con la legge del 16 maggio del 1865: «(...) se dieron los primeros pasos para poner fin al estatuto de limpieza de sangre por parte de los pioneros de la tolerancia religiosa en España, José Marchena y José Blanco White, cuyos primeros resultados se vieron con la Constitución de 1837, cuyo artículo 5 declaraba 'todos los españoles son admisibles a empleos y cargos públicos, según su mérito y capacidad'», ivi, pp. 36-37.

15 I. GONZÁLEZ GARCÍA, *España y el problema judío en la Europa del siglo XIX*, cit., p. 128.

La evolución de la política española, sometida a continuos vaivenes, no afecta a la cuestión judía en tanto que tal, puesto que no existía una comunidad judía con entidad suficiente, sino a la ideología que servía de soporte para la interpretación de la cuestión judía¹⁶.

Castelar pronunciò il suo *Discurso sobre la libertad religiosa y la separación entre la Iglesia y el Estado* il 12 aprile del 1869 in occasione del dibattito sull'articolo 21 della Costituzione del 1869, che doveva introdurre la libertà di coscienza. Concludeva il suo discorso con le seguenti parole:

Grande es la religión del poder, pero es más grande la religión del amor; grande es la religión de la justicia implacable, pero es más grande la religión del perdón misericordioso; y yo, en nombre del Evangelio, vengo aquí, a pedir os que escribáis en vuestro Código fundamental la libertad religiosa, es decir, libertad, fraternidad, igualdad entre todos los hombres¹⁷.

Cansinos Assens ricorda nei suoi scritti Emilio Castelar sia per la ricchezza del suo stile sia per le idee democratiche e l'impegno in azioni che favorivano il ritorno dei sefarditi dall'Esodo. In *Cuentos judíos contemporáneos*, scrisse che Castelar rappresentava nel XIX secolo ciò che Góngora era stato per il XVII: un rappresentante dello stile asiatico «florido y grandioso»¹⁸. Questo aspetto si percepisce, appunto, nel celebre discorso-risposta a Manterola, così come nelle impressioni narrate da Castelar durante la visita alla Sinagoga di Livorno.

La polemica tra le due Spagne, quindi, si delinea nella seconda metà del XIX secolo.

Para los tradicionalistas si España quería mantenerse fiel a su misión histórica debía identificarse con el catolicismo; para los otros, al contrario, el país debía adoptar valores del mundo moderno. El debate en torno a los judíos se introdujo a partir de estas representaciones de la nación. La primera, católica, era favorable al repliegue y al rechazo de elementos alogenos. La segunda, republicana y anticlerical, preconizaba la laicización del Estado y la apertura de las fronteras¹⁹.

Isidro González García distingue tre correnti nell'opinione pubblica spagnola di quegli anni: la prima, quella che inizia un processo di revisione del passato e critica l'antisemitismo europeo, ed Emilio Castelar ne è il maggiore rappresentante; la seconda, quella costituita dagli intellettuali che difendono

¹⁶ Ivi, p. 127.

¹⁷ Cervantes virtual, http://www.cervantesvirtual.com/portales/historia/obra-visor/discurso-sobre-la-libertad-religiosa--o/html/feedc9co-82b1-11df-acc7-002185ce6064__1.html#I__1__

¹⁸ R. CANSINOS ASSENS, Studio preliminare, in: HERZL, T., ZANGWILL, I., ASCH, S., PERETZ, I. L., KOBRIN, L., *Cuentos judíos contemporáneos*, cit., p. 18.

¹⁹ D. ROZENBERG, *La España contemporánea y la cuestión judía. Retejiendo los hilos de la memoria y de la historia*, Casa Sefarad-Israel Marcial Pons Historia, 2010, pp. 71-72.

aspetti parziali della questione ebraica, condannano l'antisemitismo europeo, sono coscienti del contributo degli ebrei alla cultura spagnola, sebbene giustifichino l'espulsione degli stessi e l'Inquisizione come circostanza storica del momento, tra di loro, J. Valera, M. M. Pelayo, Cánovas y E. Pardo Bazán; l'ultima, quella costituita dai gruppi radicali legati a settori integristi cattolici e alle correnti assolutiste²⁰.

In questo contesto si colloca la figura del senatore Ángel Pulido legato a Emilio Castelar e agli ambienti liberali. In due momenti distinti, nel 1880 e nel 1903, il senatore realizza dei viaggi attraverso il Danubio entrando in diretto contatto con personalità sefardite delle regioni visitate e toccando con mano una nuova realtà legata alla storia della Spagna.

2.2 ÁNGEL PULIDO FERNÁNDEZ E LA CAMPAGNA DI RIPARAZIONE

Cansinos Assens, nell'edizione argentina del 1961, scrive che *Las luminarias de Janucá* «es un monumento que consagra un momento culminante y feliz en la historia de las relaciones, no siempre fraternales, entre españoles y sefardíes (...)»²¹. Allude precisamente agli anni che vanno dal primo Novecento fino alla fine della Prima guerra mondiale quando inizia e si sviluppa la cosiddetta campagna di riparazione filosefardita promossa da Ángel Pulido, il quale rivendicava l'eredità ebraica della Spagna e tendeva a ristabilire i rapporti tra il paese iberico e gli ebrei spagnoli espulsi dalla penisola nel lontano 1492.

Due libri testimoniano l'operato di Pulido: *Los israelitas españoles y el idioma castellano* e *Intereses nacionales. Españoles sin patria y la raza sefardí*²²; si tratta di opere che raccolgono materiale prezioso sugli ebrei sefarditi dei Balcani, del vicino Oriente e del Marocco. Entrambi i testi hanno lo stesso orientamento e sviluppano gli stessi motivi fondamentali. Il primo libro, raccoglie una serie di articoli precedentemente pubblicati dal senatore nei quali tratta le origini e lo sviluppo della campagna a favore dell'avvicinamento tra la Spagna e i sefarditi. In esso vengono illustrati i primi contatti che Pulido stabilì con alcuni illustri sefarditi dopo il suo viaggio lungo il Danubio, da Vienna a Budapest, le azioni realizzate in senato, il discorso tenuto il 13 novembre del 1903 in cui pone la questione sefardita, le lettere dei suoi corrispondenti sefarditi, alcuni atti diplomatici, la situazione demografica e culturale degli ebrei di Oriente. Il secondo libro, invece, si divide in tre parti: nella prima, Pulido esamina il popolo sefardita in generale e lo stato in cui versa la lingua da essi parlata; nella se-

20 I. GONZÁLEZ GARCÍA, *España y el problema judío en la Europa del siglo XIX*, cit., pp. 136-137.

21 R. CANSINOS ASSENS, Madrid, 6 de julio de 1961. Reproducido en la edición de *Luminarias de Janucá*, 2011: 26.

22 Á. PULIDO, *Los israelitas españoles y el idioma castellano*, Madrid, Sucesores de Rivadeneyra, 1904; *Intereses nacionales. Españoles sin patria y la raza sefardí*, cit..

conda, realizza uno studio regionale dei *sefardim* nel mondo; nella terza, infine, riflette sui rapporti futuri tra spagnoli e sefarditi. Un libro in cui s'intrecciano informazioni di vario tipo, comprese numerose lettere dei corrispondenti di Pulido, ma anche di importanti figure del mondo letterario spagnolo, quali lo stesso Cansinos Assens e Miguel de Unamuno, nonché fotografie di sefarditi e spagnoli dell'epoca.

Per mezzo di una serie di atti che «no pasaron de gestos simbólicos»²³ si sviluppa, pertanto, il processo di riparazione. Il primo interessamento fu nei confronti della lingua spagnola che, pur erosa dal tempo, continuava a persistere in altri luoghi dopo quattro secoli. Ad esso si accompagnava la volontà di fondare scuole e istituzioni per l'insegnamento dello spagnolo nei territori in cui vivevano le comunità sefardite. Pulido, nel libro *Los israelitas españoles y el idioma castellano*, spiegava che le comunità che risiedevano nei Balcani parlavano ancora lo spagnolo, sebbene uno spagnolo svilito –una «jerga»– che aveva bisogno di essere revitalizzata. Contestualmente, dalle opinioni che aveva ricevuto dagli stessi parlanti, esprimeva il pericolo della scomparsa dell'idioma. Dalle pagine scritte si evincono gli ulteriori interessi che spinsero il senatore ad avviare la campagna: da una parte, i vantaggi economici che la Spagna avrebbe potuto avere dal ristabilimento dei rapporti con i sefarditi i quali, scrive, occupavano posti chiave nella politica e nell'economia dei vari paesi in cui risiedevano; dall'altra, la dimostrazione che la Spagna era un paese tollerante in cui non c'erano più tracce di antisemitismo, dando il via con quest'ultima affermazione, a uno dei temi ampiamente trattati da Cansinos Assens in vari momenti del romanzo *Las luminarias di Janucá*.

Per Pulido, l'antisemitismo popolare spagnolo era orientato contro l'immagine di un ebreo *casi legendario*. Considerava che la grande maggioranza rifiutava il fanatismo dei tempi passati; di fatto, secondo lui, gli ebrei che risiedevano allora in Spagna non avevano problemi di sorta nel paese²⁴. Joseph Pérez evidenzia che Pulido si sbagliava: la Spagna occupava un posto a sé stante nell'Europa moderna, quello di una nazione in cui non esistevano ufficialmente gli ebrei, ma che nella teoria continuava a nutrire sospetti verso l'ebraismo²⁵. Eppure, in Spagna, l'antisemitismo moderno, di tipo razzista, non aveva mai avuto seguito. Questa peculiarità del paese iberico ha una spiegazione: in Spagna, dal 1492, gli ebrei erano scomparsi –così come ce lo ricordava Cansinos Assens– pertanto non era facile che prosperasse l'antisemitismo; al massimo, ciò che si manteneva era l'*antijudaísmo* tradizionale rinnovato. Esistono, pertanto, delle differenze che devono essere stabilite tra i concetti di antigiudaismo, razzismo e antisemitismo:

23 I. GONZÁLEZ GARCÍA, *La cuestión judía y la crisis del 98*, in: U. Macías, Y. M. Koch, R. Izquierdo Benito (coord.), *Los judíos en la España contemporánea: historia y visiones, 1898-1998*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2000, p. 43.

24 J. PÉREZ, *Los judíos en España*, cit., p. 301.

25 Ivi, p. 285.

Antes, lo que había no era racismo ni antisemitismo, sino antijudaísmo de signo religioso, conforme al cual los judíos forma[ban] un pueblo maldito por haber dado muerte a Cristo –es la tesis del pueblo deicida– y por negarse a admitir que Cristo era el Mesías y que, por lo tanto, la ley de Moisés había caducado: el cristianismo era la continuación y la superación del judaísmo bíblico²⁶.

Possiamo, dunque, affermare che nel XIX secolo, non c'erano né ebrei né cripto-ebrei in Spagna, c'era, tuttavia –come suggerisce Pérez– l'antigiudaismo legato al complotto massonico²⁷. Su questo sfondo storico Ángel Pulido definisce gli obiettivi della sua campagna:

‘reconquistar al pueblo judeo-español’ (...) mostrar al mundo que España no es ya la nación intolerante y fanática que se cree, (...) estrechar los vínculos comerciales y culturales con los sefardíes, pero sin propiciar un retorno masivo a España, lo que le parecía ‘un desatino’²⁸.

Vale la pena ricordare che l'opera e il pensiero di Pulido si inseriscono all'interno del movimento intellettuale e politico *regeneracionista*, sebbene, come segnala E. Touboul Tardieu, il senatore fosse *régénérationniste sui generis*.

Si la légende veut que ce soient des rencontres fortuites qui aient amené Pulido à s'intéresser à la question sépharade, on ne peut toutefois s'empêcher de s'interroger sur les motivations de cet homme que rien ne prédestinait à un combat que l'on pourrait qualifier d'avant-garde, dans une Espagne encore profondément catholique et dont l'imaginaire était marqué par une représentation plutôt négative des Juifs²⁹.

Di fatto, l'immagine che Pulido costruisce, agli inizi del XX secolo, del sefardita è quella di uno spagnolo “vero”, amante e nostalgico della sua “vera” patria, conservatore geloso della sua lingua e della sua cultura spagnola.

Alcuni risultati della campagna ebbero risonanza ma di fatto non ci furono delle conseguenze immediate³⁰. Alcuni di questi furono: l'autorizzazione ad aprire le sinagoghe in Spagna (1909), la costituzione dell'Alleanza Ispano-Ebrea a Madrid (1910), lo sviluppo dell'interesse accademico per gli studi ebraici, la visita di Abraham Shalom Yahuda, le sue conferenze e l'inaugurazione della cattedra di Lingua e Letteratura Rabbinica all'Università Centrale di Madrid, la fondazione

26 Ivi, p. 293.

27 Ivi, p. 286.

28 Ivi, p. 301.

29 E. TOUBOUL TARDIEU, *Ángel Pulido Fernández, un régénérationniste sui generis*, in: *Violence à Barcelone 1896-1909. Violencia en Barcelona*, Bulletin d'Histoire Contemporaine de l'Espagne, 47, Université d'Aix-Marseille – CNRS - UMR TELEMME – Maison Méditerranéenne de Sciences de l'Homme, 2012, p. 224.

30 J. PÉREZ, *Los judíos en España*, cit., p. 301.

della Casa universale dei sefarditi (1920). Tutti questi eventi vengono passo a passo riproposti nel romanzo.

Tuttavia, uno dei maggiori risultati della campagna fu la ricerca di carattere filologico³¹. Molti studiosi raccolsero documentazione di carattere linguistico nonché canzoni e *romances* tradizionali in *judeoespañol*. In questo senso, «aunque los filólogos habían descubierto a los sefardíes ya a finales del siglo XIX, la campaña de Pulido tuvo sin duda una importancia trascendental para acrecentar el interés por la lengua y la literatura judeoespañola entre los estudiosos españoles»³². Il lavoro di ricerca svolto da Menéndez Pidal e dagli informanti, tra cui Manuel Manrique de Lara, pittore e compositore, fu significativo.

Pulido ebbe l'appoggio di alcuni intellettuali, tra cui, Benito Pérez Galdós, Miguel de Unamuno, Echegaray, Pardo Bazán, Juan Valera, lo stesso Rafael Cansinos Assens, Menéndez Pidal, Carmen de Burgos – Colombine, quest'ultima personaggio nel romanzo con il nome di Dalila.

Il sottotitolo del romanzo *Las luminarias de Janucá, Un episodio de la historia de Israel en España*, è un'ulteriore conferma della volontà da parte dell'autore di lasciare un documento storico. Cansinos, con questo libro, diviene

un testigo de un capítulo del liberalismo español preocupado por invalidar los agobiantes límites del integrismo católico que definía y defendía la identidad nacional de España de cara a lo exterior, lo extranjerizante, la extranjería³³.

Nella nota dell'edizione argentina del 1961, l'autore insiste sull'importanza che assunse la Spagna liberale nell'aprire le sue porte «a las masas israelitas fugitivas de la guerra feroz». Una Spagna in cui fu possibile costruire una «vida auténticamente judía, fundar un oratorio en el corazón de Madrid y encender en él las simbólicas luminarias que dan el título al libro».

Sia il romanzo che la campagna vera e propria sono stati giudicati in modi diversi. Alla componente politica, nelle sue diverse declinazioni, alcuni studiosi hanno attribuito un carattere marcatamente utopico. In questo senso, Díaz-Mas parla di intenti romantici da parte sia degli spagnoli che dei sefarditi: «apasionadas declaraciones de amor, (...) exaltadas proclamas patrióticas y (...) fantásticos proyectos de hermanamiento cultural y político»³⁴, ma che di fatto non possedevano basi solide per una reale proiezione futura.

Queste stesse caratteristiche compaiono nel romanzo, in cui, data la condizione di opera di finzione, ogni apparente ostentazione diviene spunto di riflessione, in termini letterari, su un momento sicuramente fecondo – e perché no? di esaltazione – della storia spagnola.

31 P. DÍAZ MAS, *Los sefardíes: historia, lengua y cultura*, Riopiedras Ediciones, Zaragoza 2006, p. 229.

32 Ivi, p. 230.

33 A. VICENTE, *Cansinos Asséns: Pasión y agotamiento en el movimiento filosemita de 1905*, cit., p. 91.

34 P. DÍAZ MAS, *Los sefardíes: historia, lengua y cultura*, cit., p. 229.

È stato già segnalato nel capitolo *Antecedenti e/o contemporanei* il sostegno che Cansinos diede alle posizioni sostenute da Sam Levy attraverso la lettera pubblicata nel 1904 nel “Journal de Salonique” nella quale individuava le potenzialità letterarie della lingua *judeoespañola*. Quest’ultima fu dunque uno dei perni, se non il perno, intorno a cui si avviò il dibattito in seno alla campagna filosefardita. Non fu nemmeno un caso che Ángel Pulido intitolasse la sua prima raccolta di articoli *Los israelitas españoles y el idioma castellano* e che poi aprisse il secondo libro, dedicando –nella prima parte sulle riflessioni generali intorno al popolo sefardita– lunghe pagine proprio alla questione linguistica³⁵. Una lingua³⁶ che versava in uno stato disuguale, a seconda dello spazio geografico in cui si parlava, ma anche una lingua che presentava diversi gradi di alterazione o «degenerazione» –gli aggettivi usati per definirla rimandavano a una lingua *bastardeada*, *corrompida*; la si nominava come una *jeringoza*, una *jerga* o un *jargón*. Una lingua dunque che sembrava essersi affossata, senza possibilità di futuro.

Ma quello che, nondimeno, balzava agli occhi era il vincolo con il passato che essa rappresentava, l’unica eredità dei padri, la nostalgia della patria perduta, la bellezza dell’idioma, dei suoi *romances*, delle sue *canticas* e *consejas*: «Una herencia magnífica que conservamos como se conserva solamente una religión en un pue-

35 I sefarditi vengono distinti in due gruppi principali a seconda di dove si stabiliscono dopo l’esodo dalla Spagna: da una parte, i sefarditi occidentali che prendono dimora nei territori dell’Europa nord-occidentale –nei Paesi Bassi, in Francia, Germania e Inghilterra– e che progressivamente s’integrano al modo di vita dei paesi di residenza abbandonando la propria lingua e assumendone quella nuova; dall’altra, i sefarditi che s’insediano nel Nord Africa e nell’Impero Ottomano condividendo le leggi della società musulmana. Questi ultimi vivono all’interno del sistema delle *millets* in cui ogni minoranza mantiene la propria organizzazione e le proprie istituzioni, comprese le istituzioni religiose ed educative, nonché l’uso della propria lingua. Le varietà principali del *judeoespañol* sono due: il *judeoespañol* d’Oriente con cui ci si riferisce alle aree geografiche dell’Impero Ottomano (Turchia, Balcani, Medio Oriente e alcune isole del Mediterraneo, come Rodi); il *judeoespañol* delle comunità sefardite del Nord Africa (*judeoespañol* del Marocco) chiamato *hakitia* o *hakitia* che ha molte influenze dall’arabo.

36 All’interno del *judeoespañol* d’Oriente si distinguono diverse varietà a seconda delle aree geografiche in cui viene parlato. L’abbondanza di termini utilizzati per riferirsi alla lingua dei sefarditi –*espanyol*/*shpanyol*, *djudio*/*djidio*, *djudezmo*/*judezmo*, *ladino*, *judeoespañol*, *español*, *sefardí* ne sono alcuni– rende l’idea della complessità che rappresenta affrontare lo studio della stessa. Sebbene alcuni studiosi abbiano considerato il *judeoespañol* una lingua arcaica, fossilizzata nel tempo, soprattutto per quel che concerne alcuni aspetti conservati del castigliano medievale, in termini di fonetica, morfosintassi e di lessico, si tratta, di fatto di una lingua viva che nel corso dei secoli non ha mai smesso di evolversi, una lingua nuova con influenze anche esterne e completamente indipendente dallo spagnolo peninsulare. Cfr. D. ALIBERTI, *Lingua viva o «museo vivente»? Le principali innovazioni lessicali, morfologiche e fonologiche del giudeo-spagnolo*, in: Università degli Studi di Trieste, “Studi Interculturali”, 2019, pp. 201-217; A. QUINTANA, *Geografía lingüística del judeoespañol: Estudio sincrónico y diacrónico*, Bern, Peter Lang, 2006; P. DIAZ MAS, *Los sefardíes: historia, lengua y cultura*, Riopiedras Ediciones, Zaragoza 2006; J. PEREZ, *Los judíos en España*, cit.; e *sefardiweb*: <http://www.proyectos.cchs.csic.es/sefardiweb/node/10>

blo» scriveva Fina Haïm, da Berlino, a Pulido³⁷. Anche Enrique Bejarano³⁸ esprimeva con lacrimosa emozione l'amore che nutriva per la Spagna e per tutto ciò che era spagnolo. Amore che testimonia quella «memoria della sofferenza» di cui parlava Esther Benbassa e che si alimentava di un ricordo lieto in terra spagnola.

In *Los israelitas españoles y el idioma castellano*, Pulido include una poesia di Bejarano dedicata, appunto, a *La lengua española* che risveglia tristi ricordi, ma anche profondi sentimenti di consolazione e appartenenza:

A ti, lengua santa, /á ti te adoro, /más que á toda plata, /más que á todo oro. /Tú sos la más linda/de todo lenguaje; /á ti dan las ciencias /todo el ventaja. /Con ti nos hablamos /al Dios de la altura, / patrón del Universo / y de la Natura. /Si mi pueblo santo /él fué captivado, /con ti, mi querida, /él fué consolado³⁹.

Analogamente, Miguel de Unamuno, in una lettera sul *judeoespañol* indirizzata sempre a Pulido, afferma il valore da attribuire al *habla española* –egli non la chiama *jerga*– valore che in alcuni aspetti coincide, come vedremo, con quanto scrive Cansinos nella lettera del 1904⁴⁰:

Mientras los judíos de Oriente conserven el habla española, y en habla española –ó habla español, como ellos, con anticuado giro dicen–recen á su Dios, al Dios de Abraham y de Jacob, mientras viertan en español sus sentires y sus añoranzas, será su patria esta España, que tan injusta y cruel fué con ellos⁴¹.

Unamuno, inoltre, distingue nell'*habla* quella cristallizzazione del *judeoespañol* individuata da alcuni studiosi, che per lo scrittore (e anche per Cansinos), altro non è se non fonte di ricchezza, riflesso di quello che fu il vecchio *romance* prima delle trasformazioni subite nel XVI secolo⁴².

Ma è Sam Levy la figura centrale intorno a cui si dibatte il futuro della *jerga ladina*. La sua posizione –che Pulido colloca tra gli *autonomistas*⁴³– fu quella di in-

37 Á. PULIDO FERNÁNDEZ, *Intereses Nacionales. Españoles sin patria y la raza refardí*, cit., p. 49.

38 Enrique Bejarano (1846-1931) rabbino, direttore di una scuola ebraico-spagnola, publicista e poliglotta di Bucarest, corrispondente della Real Academia Española che Pulido incontra sul battello che portava entrambi attraverso le acque del Danubio. Su Bejarano oltre ai due libri citati di Á. Pulido, cfr. DÍAZ-MAS, P., SÁNCHEZ PÉREZ, M. (eds.), *Los sefardíes ante los retos del mundo contemporáneo: identidad y mentalidades*, Madrid, CSIC, 2010, pp. 24-26, e in questo libro l'articolo di M.C. Varol-Bornes, «Un erudito entre dos lenguas: el 'castellano' de Hayim Bejarano en el prólogo a su refranero glosado», pp. 113-127.

39 Á. Pulido, *Los israelitas españoles y el idioma castellano*, cit., p. 17.

40 Cfr. in questo libro V. 2, p. 148.

41 Á. PULIDO FERNÁNDEZ, *Intereses Nacionales. Españoles sin patria y la raza refardí*, cit., p. 104.

42 Ivi, p. 105.

43 Le correnti che individuò il senatore attraverso le lettere dei corrispondenti furono: quella degli anticastellanistas o hispanóforos, dei dialectistas o autonomistas, degli oportunistas o ecléticos, e infine dei castellanistas o hispanófilos. Ossia, coloro che condannavano il *judeoespañol*, coloro

fondere uno spirito nuovo che promovesse lo sviluppo del *judeoespañol* attraverso lo studio, il perfezionamento, anche la codificazione della lingua, ma soprattutto attraverso la sua promozione sui giornali, atto che portava in sé implicito lo sviluppo della lettura e scrittura giornalistica, letteraria e poetica, nonché la realizzazione di traduzioni. In questo senso esprime la necessità di creare scuole per l'insegnamento dello spagnolo in Oriente.

(...) el judeo-español lo porvenir del cual yo lo veo muy brillante. Este porvenir sera encoronado el dia ande España se decidira a enviar en Oriente profesores de lengua que contribuirán al mejoramiento del judeo-español, como la *alianza israelite* contribui al relevamiento moral de los israelitas de Oriente. Entonces España conocerá lo que valen sus hijos desterrados⁴⁴.

Uno degli intellettuali che affianca le posizioni di S. Levy e R. Cansinos Assens è Abraham Aaron Cappon⁴⁵, le cui lettere vengono prese in particolare considerazione anche nei libri di Ángel Pulido. Cansinos mantenne uno scambio epistolare⁴⁶ con l'intellettuale sefardita, le cui posizioni rispetto alla lingua risultavano chiare: da una parte, Cappon riteneva che il *judeoespañol* era l'unica lingua che tutti i sefarditi dei Balcani conoscevano e attraverso cui comunicavano e, pertanto, essa costituiva la base dell'identità culturale sefardita; dall'altra, di fronte ai mutamenti politici, sociali e culturali in atto, difficilmente la lingua avrebbe potuto rimanere unitaria e rispondere alle esigenze di apertura imposte dal nuovo contesto. Cappon, consapevole che la questione della lingua fosse un punto chiave per il futuro della cultura dei sefarditi, suggeriva la rivitalizzazione del *judeoespañol* per mezzo dell'avvicinamento alla matrice spagnola⁴⁷.

Nelle seicento e passa pagine che compongono il libro di Pulido viene inserito un articolo, *Un pueblo mudo*, scritto dal giornalista di Costantinopoli, David Fresco⁴⁸, che negli anni '80 del XIX secolo aveva fatto scalpore. Fresco, nel descri-

che auspicavano il suo sviluppo, coloro che sondavano le sue possibilità redditizie, coloro che desideravano la totale rigenerazione della *jerga*. Il nostro interesse si orienta verso l'opinione degli *autonomistas*, di cui fecero parte Bejarano e Levy e nel cui contesto venne pubblicata la lettera del 1904 di Cansinos Assens, le cui posizioni compaiono in *Las luminarias de Janucá*.

44 Á. PULIDO FERNÁNDEZ, *Intereses Nacionales. Españoles sin patria y la raza refardí*, cit., p. 117.

45 Abraham Aaron Cappon scrisse in verso un testo divertente dal titolo *Conversación entre la literatura de los judíos españoles y la civilización*. In: M. NEZIROVIĆ, *Jevrejsko-španjolska književnost*, cit. pp. 486-487.

46 Il dato si trovava in rete nella pagina dell'archivio della Fondazione Rafael Cansinos Assens. Al momento l'archivio non è consultabile per mancanza di personale, motivo per cui non abbiamo avuto accesso alla corrispondenza in questione.

47 VIDA KOVIĆ, K., *Kultura španskih jevreja na jugoslovenskom tlu*, Sarajevo, Svjetlost, 1990, p. 57.

48 Articolo pubblicato nel 1886 in «El Telégrafo» di Costantinopoli. David Fresco (1853-1933), giornalista di Costantinopoli, fu direttore di «El tiempo», antisionista e a favore dell'utilizzo della lingua turca. Mantenne varie polemiche con i difensori del *judeoespañol*. Pubblicò in «El

vere lo stato in cui versava la lingua del popolo sefardita, lo definiva, appunto, muto. Esso si esprimeva attraverso un *jargón*, un gergo senza regole, dizionario, senza grammatica, attraverso, quindi, una lingua non codificata che doveva, per queste sue condizioni, essere abbandonata a favore, nel caso specifico, del turco. Dunque, un popolo muto, quasi a voler dire un popolo senza la capacità né gli strumenti per esprimere la propria cultura e tradizione.

A questa dichiarazione perentoria ne seguì, nel 1904, un'altra sicuramente più mite, poetica e fantasiosa. Essa faceva appello alla magia e veniva espressa in una delle lettere di Sam Levy a Pulido in cui descriveva i cambiamenti positivi oramai avvenuti nello sviluppo del *judeoespañol*, grazie all'interessamento della stampa. Levy parlava di trasformazione subitanea, di transizione brusca avvenuta nell'arco di dieci anni tanto da pensare all'intervento di un mago:

nos apaño en sus alas, nos llevo a miles y milares de kilómetros adelante y con su baqueta mágica tocó sobre nuestros hombros y nos despierto del ondo sueño en el cual nos complacimos mientras lungo tiempo⁴⁹.

Il progresso che aveva avuto la stampa all'epoca è noto e ad esso fa riferimento Levy. Con ironia aggiunge che l'aiutante del mago era stato il caso Dreyfus:

Los israelitas del mundo entero se apasionaron por esta celebre causa. Nuestros compatriotas seguieron el corriente y se metieron a leer nuestros diarios, no conociendo otra lengua. Poco a poco, ellos se acostumbraron y hoy no se pasan sin lectura⁵⁰.

Dal mutismo, attraverso l'atto magico –la scrittura-lettura e la creazione letteraria che pure Levy menziona attraverso alcune novelle da lui scritte– si giunge alla posizione di Cansinos sul *judeoespañol* come lingua letteraria. Un percorso, senz'altro, ascendente in cui si intravede una valorizzazione del *judeoespañol* da parte dei corrispondenti di Pulido, che culmina, appunto, nella lettera del 1904 di Cansinos e che già in parte lo definisce come scrittore.

Il mio intento, è dunque, quello di andare oltre la polemica sulla *jerga ladina* e il *judeoespañol*, ampiamente studiati dagli esperti, e sentire nella breve lettera la voce di Cansinos scrittore, il germe di quello che con coerenza svilupperà nel corso della sua vita, anche alla luce del lavoro svolto come traduttore, che fluttuerà, come ce lo ricordava César Tiempo, tra le lingue più disperate del mondo.

LA LETTERA DEL 1904 DI CANSINOS: Nel momento in cui lo scrittore sivigliano formula la missiva, è un giovane scrittore modernista di poco più di vent'anni, che pub-

amigo de la Familla», nel 1881, l'unica versione conosciuta in *judeoespañol* di due passaggi del Quijote: un adattamento di *El curioso impertinente* e della storia di Cardenio, entrambe facenti parte del primo libro del *Don Quijote*. In: <http://sefardiweb.com/node/251>

49 Á. PULIDO, *Intereses Nacionales. Españoles sin patria y la raza refardí*, cit., p. 116.

50 *Ibidem*.

blicherà appena a distanza di dodici anni il suo primo libro, la raccolta di salmi *Il candelabro de los siete brazos* e, vent'anni dopo, il romanzo *Las luminarias de Janucá*. Deliberatamente, vogliamo dare alla lettera un significato anticipatorio.

Rafael Cansinos Assens introduce le sue riflessioni chiarendo la fonte⁵¹ da cui è venuto a conoscenza che tra gli ebrei spagnoli d'Oriente ci sono tre tendenze⁵² che si esprimono riguardo all'uso dell'idioma come organo d'espressione. Non dubita nel dare il suo sostegno a S. Levy nel favorire lo sviluppo della *jerga ladina* e sostiene l'idea di svilupparla a tal punto da fare di essa un mezzo capace di portare sulle spalle il peso di una letteratura. In questo senso, ritiene che nel coltivare la *jerga*, bisognerebbe favorire lo sviluppo dei suoi elementi peculiari, senza perdere di vista la lingua madre da cui deriva. Fare di essa una lingua letteraria, capace di esprimere tutte le sfumature del sentimento ma anche tutte le idee moderne. La buona riuscita di questa impresa dipenderà poi dal letterato che la prenderà in carico, scrive Cansinos. Insiste perché Levy traduca le opere che si era proposto di tradurre, lavori sulla lingua, inventi vocaboli se necessario, all'interno del genio grammaticale della lingua, certo del fatto che sorgerà tra le sue mani un nuovo e gentile idioma, nel quale i sefarditi potranno esprimere le proprie idee, perché si sarà formato a loro immagine e somiglianza.

Allo stesso tempo, però, esprime la sua contrarietà a rigenerare il gergo parlato nei vari territori per avvicinarlo allo spagnolo in uso in Spagna all'epoca. Cansinos usa il verbo adorare per esprimere la bellezza della *jerga*; egli adora il suo candore, la sua grazia, lo stile semplice e arcaico che conferisce, a ciò che esprime, un tono da favola, lasciando impresso un segno di armonia e gentilezza su tutte le idee. Come Unamuno, si lascia trascinare da un certo incantesimo che la lingua esercita su di lui, ovvero il fatto che si parla e si scrive come ai tempi dell'esodo. Bellezza, dunque, e genuinità: proprio quel che teme venga perduto nel caso si tentasse di rigenerare questo amabile gergo.

Cansinos insiste nel fare delle considerazioni sul castigliano a lui contemporaneo, sottolineando la crisi che esso attraversa. Vede nell'influsso del francese la perdita del suo «essere originale», ossia vede nell'appropriazione della cultura straniera la causa di aver adottato assieme alle idee anche le parole, denaturalizzando così la lingua castigliana. Afferma che gli scrittori che lo scrivono bene sono pochi e include tra essi a Valle-Inclán, R. Jiménez, Á. Pulido, etc.. Parole genuine, datate che gli ebrei spagnoli utilizzano ancora, sarebbero state sostituite da altre meno vigorose e meno esatte. Cansinos esprime la chiara idea che nulla avrebbe da guadagnare il *judeoespañol* nel volerli incorporare al castigliano. Insiste sul fatto che le lingue non devono essere rigenerate, ma che si può favorire il loro sviluppo e la loro gestazione, questione alla quale si dovrebbero dedicare gli scrittori ebreo-

51 La lettera del sig. prof. Nehama, di Salonico, rivolta a Ángel Pulido e pubblicata in "El liberal" di Madrid. In: Á. PULIDO, *Intereses nacionales. Españoles sin patria y la raza sefardí*, cit., p.118.

52 Noi ne abbiamo menzionate quattro seguendo le tracce del libro di Pulido, Cansinos parla di tre citate nell'articolo.

spagnoli di quei paesi. Nell'animare (*animar/animarse*) il signor Levy perché continui con la sua impresa e nel ringraziarlo a nome di alcuni letterati della Spagna, definisce se stesso e i suoi colleghi «amanti della purezza del linguaggio».

Cansinos mostra, dunque, la piena adesione alle opinioni di Sam Levy e la non pertinenza di re-ispанизzare il *judeoespañol*. Egli colloca la *jerga ladina* nella stessa condizione *fronteriza* che aveva assunto come scrittore. Si distanzia da ogni tipo di pregiudizio (e anche d'interesse e nazionalismo), che invece erano insiti nelle opinioni dei vari soggetti coinvolti nel dibattito. Cansinos, visionario, vede la potenzialità, ma anche l'immensa bellezza che implicava una lingua la cui base linguistica era il castigliano della fine del Medio Evo, ma che nel corso degli anni aveva subito influssi non solo di altre lingue romanze quali il portoghese, l'italiano, il francese, bensì anche del turco e delle lingue balcaniche quali il greco, il serbocroato, il bulgaro e ancora dell'arabo e dell'ebraico, e che, quindi, era declinata in tante e molteplici varianti.

2.4 PERSONE E PERSONAGGI

La maggior parte dei personaggi di *Las luminarias de Janucá* rappresentano persone realmente esistite per le quali l'autore utilizza nomi in chiave cercando di mantenere privata l'identità dei protagonisti, «todos ellos vivientes o con carácter público»⁵³ al momento della pubblicazione del romanzo. Nell'edizione del 2011, J. Israel Garzón include una guida chiarificatrice di personaggi e luoghi che ripercorriamo di seguito con qualche integrazione e con il fine di rendere più agile la lettura del romanzo.

Le tre figure principali della campagna filosefardita che vengono riprese nel romanzo sono il senatore Ángel Pulido (nel romanzo il dottor Miguel Florido), l'uomo d'affari e traduttore, proveniente da Gibilterra e residente a Madrid, J. Farache⁵⁴ (nel romanzo il signor Isaac Farsi) e Rafael Cansinos (ovvero Rafael Benaser), giovane poeta modernista appassionato di ebraismo.

L'incontro reale avvenuto a Madrid fra queste tre personalità viene narrato da Cansinos Assens nella *Novela de un literato*, nel frammento dal titolo *Los sefardíes*⁵⁵. L'avvicinamento fortuito tra Cansinos e Farache sarà fondamentale per la relazione che vedremo plasmata nel romanzo. Cansinos offre qui un succinto ritratto del traduttore, che gli viene presentato da Pulido come il suo principale collaboratore: si tratta di un uomo d'affari che ha viaggiato in tutta Europa, e che, inoltre, conosce le comunità ebreo-sefardite e parla molte lingue. Cansinos ci fornisce altresì la descrizione del senatore Pulido,

53 J. ISRAEL GARZÓN, *Rafael Cansinos Assens, el judaísmo y Las luminarias de Janucá*, cit. p. 21.

54 Tradusse *Kéter maljut* (Corona Real) por el eminente e inmortal sabio filósofo Rabbi Salomon Ben Gabirol (1906). Figura principale nella campagna filosefardita. Sostenne il progetto dell'Alianza Hispano Israelí e fu presidente della Casa Universal de los Sefardíes a Madrid.

55 R. CANSINOS ASSENS, *La novela de un literato I*, cit., p. 172-175.

al que veo por primera vez, es un hombre todavía joven, aunque parece más viejo por su aspecto grave, su calva, su barbita canosa y...su celebridad. Tiene ojos azules, muy claros, una cara ligeramente sonrosada, de buena salud, que permanece en medio de las efusiones oratorias de su palabra, hecha a los debates de las academias y los parlamentos. A mí, joven modernista, me hace el efecto de un hombre literariamente anticuado, formado en la elocuencia castelarina en el teatro de Echegaray, que hasta en la conversación más sencilla tiene al latiguillo convirtiéndola a un discurso⁵⁶.

Il senatore, durante l'incontro, mette l'accento su «la importancia de establecer relaciones con esos judíos, hombres prácticos, financieros natos, banqueros, cuya colaboración con nuestros comerciantes e industriales podrían atraer a España torrentes de riqueza»⁵⁷. Il giovane Cansinos, per parte sua, si discosta in più d'una occasione dalle posizioni di Pulido e afferma che il suo interesse è quello di lottare contro il fanatismo che perdura tra gli spagnoli⁵⁸:

Yo no soy republicano ni masón como mi viejo tío; pero soy un joven modernista, enemigo de todos los prejuicios de raza o religión, y, en una palabra, de todas las vejeces morales y literarias. (...) Y soy, además, un poeta, un espíritu sensible y entusiasta, que ya está sintiendo hervir en sus venas una sangre judía, mezclada a la fuerza con el agua del bautismo, y hace suya la causa de los perseguidos, y reclama, exige, una reparación solemne, un gesto oficial que rasgue el vejatorio Edicto de Expulsión y un movimiento popular que traiga a España, en regreso triunfal, apoteósico, a esos supervivientes de los desterrados⁵⁹.

Cansinos chiude l'evocazione dell'incontro riferendo le parole pronunciate da Farache alla fine della riunione. Quest'ultimo si doleva del fatto che si sentisse sempre parlare dell'oro degli ebrei: «Como si el judío representativo fuera Rothschild ...y no Heine o Max Nordau...»⁶⁰. E conclude:

Nos despedimos, el *sefardita* me invita a ir por su casa... Charlaremos, me enseñará libros y revistas hebraicos, me iniciará en todos los misterios del sefardismo... Le prometo visitarlo. Nos separamos con cordiales *shake-hands*⁶¹.

Ed è proprio José Farache il sincero interlocutore di Cansinos, il suo mentore, nei confronti del quale egli proverà affetto filiale e che lo introdurrà nell'incipiente comunità ebraica di Madrid⁶².

56 Ivi, p. 173.

57 Ivi, p.174.

58 *Ibidem*.

59 Ivi, p. 174-175.

60 *Ibidem*.

61 *Ibidem*.

62 R. M CANSINOS GALÁN, R. M. (1998-2020). *Bio-bibliografía de Rafael Cansinos Assens*. Recuperado de <https://cansinos.org>. Provenienza dell'informazione: *La novela de un literato*, 1904.

In questi brevi appunti di Cansinos vengono dunque delineati schematicamente i tre soggetti che diventeranno personaggi nel romanzo e le loro posizioni divergenti rispetto alla campagna filosefardita. È da sottolineare tuttavia che, nonostante la centralità storica del senatore Ángel Pulido, la voce del personaggio del dottor Florido si sente poco nel romanzo. Sentiamo alcuni dei suoi discorsi, ma essi non sono centrali nello sviluppo della trama, come avviene, al contrario, con il signor Farsi o il dottor Salomone. Il dottor Florido, nel romanzo, viene piuttosto descritto attraverso la sua facoltà predicatrice, il suo «don del apostolado»⁶³.

La scelta di Florido, come nome del personaggio, potrebbe rimandare all'*Academia de los Floridos*⁶⁴, citata da Cansinos Assens nello studio preliminare a *Cuentos judíos contemporáneos*, volendo con ciò attribuire alla sua figura un legame, anche intellettuale, con il passato. Potrebbe, tuttavia, essere anche frutto dell'ironia di Cansinos, visto che «florido» è lo stile dell'autore:

llo de pasión generosa, en que el autor refería, en un estilo lírico y arrebatado, la maravilla de haber descubierto un nuevo mundo ignorado, otra España inesperada, en el curso de un viaje por el Oriente de Europa⁶⁵.

Le altre personalità che compaiono nel romanzo sono i già menzionati Abraham Shalom Yahuda (nel romanzo: il dottor Salomone), il dirigente sionista Max Nordau (nel romanzo: il dottor Nordsee). Ad essi si sommano la scrittrice e giornalista Carmen de Burgos (Dalila), il giornalista Carlos Cerrillo Escobar, il massone (Don Carlos), i banchieri Bauer (banchieri Kohn) ed altri.

SCHEDA DEI PERSONAGGI E DEI LUOGHI:

RAFAEL BENASER è il giovane poeta alla ricerca della sua ascendenza ebraica e incarna la figura dell'autore Rafael Cansinos Assens.

ISAAC FARSI personifica il traduttore di Gibilterra José Farache, residente a Madrid, mentore e guida del giovane Rafael Benaser e che noi definiamo suo maestro. Uno dei maggiori sostenitori della campagna filosefardita.

MIGUEL FLORIDO/DOTTOR FLORIDO rappresenta il senatore Ángel Pulido, massimo fautore della campagna filosefardita.

IL DOTTOR SALOMONE è Abraham Shalom Yahuda, invitato a Madrid a tenere un ciclo di conferenze. Sostiene la campagna attraverso varie attività di carattere culturale e politico.

63 R. CANSINOS ASSENS, *Las luminarias de Janucá*, cit. pp. 71-72.

64 Si tratta di letterati ebrei provenienti dalla Spagna che, ad Amsterdam, fondarono la prima Accademia spagnola nominata dei *Floridos* nel XVI secolo. Trattarono temi eruditi, letterari, di vario genere. Tra di essi: Menasseh ben Israel e Emmanuel Aboab, in: <https://journals.openedition.org/mcv/5198>

65 R. CANSINOS ASSENS, *Las luminarias de Janucá*, cit., p. 69.

IL DOTTOR NORDSEE è Max Nordau, scrittore e leader sionista rifugiato a Madrid durante la Prima guerra mondiale.

LA FAMIGLIA KOHN incarna la famiglia dei banchieri Bauer, rappresentanti degli interessi dei Rothschild in Spagna dal 1848. Vengono nominati vari membri della famiglia sebbene sia il signor Kohn il personaggio chiamato in causa a sostegno della campagna.

- IL SIGNOR KOHN, figlio, esprime le sue idee sull'antisemitismo e la tolleranza in Spagna e raffigura Gustavo Bauer Morpurgo, scomparso nel 1916.
- IL VECCHIO KOHN, padre, viene solo menzionato nel romanzo per il potere che aveva nel XIX secolo ed è Ignacio Salomón Bauer, scomparso nel 1895.
- KOHN CONVERTITO AL CATTOLICESIMO, viene solo nominato e raffigura Fernando Bauer Morpurgo, fratello di Gustavo.
- SECONDO FIGLIO DI KOHN è Ignacio Bauer Landauer, figlio di Gustavo, il cui ideale fu di fondare in Spagna la prima sinagoga. Fu presidente della Comunità ebraica di Madrid fondata nel 1920 e fondatore della *Compañía Iberoamericana de Publicaciones* (CIAP). Nel romanzo viene solo menzionato. Nella realtà, Cansinos ebbe con lui un rapporto conflittuale.

IL DOTTOR HEILER è Philip (Feliipe) Hauser, medico ungherese radicato in Spagna dal 1872, personaggio a favore delle idee razionaliste, assimilatrici.

MIRIAM, sorella di Rafael Benaser, è Pilar Cansinos Assens.

SHOPY è la professoressa di inglese di Rafael Benaser, nella realtà è Mrs. Carry Houghton, britannica che vive a Madrid.

DALILA organizza il salotto letterario in cui convergono vari personaggi per dibattere, tra l'altro, sulla questione sefardita. Incarna la famosa scrittrice e giornalista Carmen de Burgos, che firmava con lo pseudonimo di Colombine.

LA POETESSA DELL'EPOCA ROMANTICA è Sofia Casanova, scrittrice vissuta in Polonia che, nel salotto letterario, espone le sue teorie antisemite.

DON CARLOS crede profondamente nella forza della massoneria e nell'efficacia dei suoi appoggi internazionali. Prova un amore profondo per i sefarditi. Conosce le affinità che uniscono la loggia alla sinagoga. Egli rappresenta il giornalista Carlos Cerrillo Escobar.

IL SIGNOR SAUZEDO è lo stesso Abraham Salzedo Delvalle, antiquario di Bayonne che visse a Madrid dal 1858 e nella cui casa si trovava l'oratorio in cui si incontravano gli ebrei.

SAM LEVY nel romanzo conserva il suo nome, così come molti altri personaggi storici, poeti e filosofi. Egli fu scrittore e giornalista di Salonico e sostenitore dello sviluppo della lingua *judeoespañola*. È in quest'ultima veste che viene presentato nel romanzo.

Altri personaggi sono ABRAHAM HASSAN Y BENASER, Joshua Abraham Hassan, avvocato e politico, due volte Primo Ministro della colonia britannica di Gibilterra. LA MOGLIE DI FARSI è Augusta de Farache. Vengono anche menzionati come personaggi LA MADRE di Benaser (Dolores Assens y Rodríguez), IL PADRE (Antonio Cansino de la Vega) LO ZIO e LA ZIA (Rafael Cansino de la Vega, Rafaela Assens y Rodríguez).

Il curatore dell'edizione suppone che i nomi dei personaggi elencati di seguito corrispondano a nomi reali, non ancora identificati: Abensor Toledano, poeta del Marocco,

il signor Levy, mercante turco di perle, il signor Rafelson, ebreo russo, Jesua ben Zedec, rabbino palestinese, il signor Baumbach, tedesco.

Per quel che concerne i luoghi, essi sono in alcuni casi facilmente identificabili, per esempio, l'Accademia di Giurisprudenza o la Camera Regia in cui avviene l'incontro tra il dottor Salomone ed il re. I luoghi in cui fondamentalmente si svolgono i dialoghi tra i personaggi sono le case (di Benaser, di Farsi, di Florido, di Heiler), nonché il salotto di Dalila. Tre luoghi meritano speciale attenzione:

Palazzo della famiglia Bauer. La casa era diventata un luogo d'incontro tra politici, intellettuali e uomini di chiesa. Descritto ampiamente nel romanzo, San Bernardo 44.

L'oratorio privato degli ebrei corrisponde alla casa del Dottor Salzedo.

Oratorio in via del Principe (Sinagoga).

2.5 GUIDA ALLA LETTURA

Il romanzo è strutturato in quattro parti, accompagnate da un titolo evocativo: *La voz de los abuelos*, *Un caudillo de Israel*, *La casa de Jehová*, *La pascua de la razas*. Ogni parte occupa uno spazio e un tempo storici precisi nella vita dei personaggi e nello sviluppo della campagna filosefardita. La prima parte, rimanda alla ricerca delle origini di Rafael Benaser, la seconda alla campagna guidata dal dottor Florido, la terza alla celebrazione della festività di Chanukkah nello spazio dell'oratorio, l'ultima, al banchetto della riconciliazione (tra spagnoli e sefarditi).

La voz de los abuelos è il capitolo in cui il ricordo viene invocato in modo struggente da parte del protagonista, il giovane poeta Rafael Benaser. La dimensione del dubbio unita al bisogno interiore del personaggio di scoprire un passato singolare e nefasto, che si manifestava nei comportamenti e nel carattere della famiglia, lo portano a indagare sulle origini del suo cognome in antichi manoscritti, archivi e biblioteche. L'incessante interrogarsi sul passato dei suoi antenati viene espresso attraverso la tristezza e malinconia ancestrale che caratterizza il personaggio, ma anche per mezzo di una certa alterigia che egli individuava in certi membri della sua famiglia.

Tre personaggi sono presenti insieme a Rafael Benaser in questa prima parte e, in modo diverso, affiancano la sua ricerca. Essi sono la sorella di Benaser, Miriam, il dottor Heiler e la professoressa d'inglese Sophy.

La sorella del protagonista adempie nella storia la funzione di contrappunto con Rafael Benaser. La sua conversione è decisamente autentica, cosa che permette al giovane Benaser di rendere più chiara l'esposizione delle sue idee e del vissuto interiori. Miriam si presenta come una cristiana che ha assunto l'incarnazione di Dio in Cristo e dissente con Benaser nella ricerca delle origini ebraiche della famiglia.

Heiler, dal canto suo, è il primo ebreo che Benaser incontra ma in cui non trova le risposte che cerca. Si tratta di un medico, un uomo moderno, imbevuto della filosofia illuminista, per il quale l'ebraismo rappresenta l'espressione della solidarietà umana: «iLa humanidad es superior a los intereses de una raza o un pue-

blo! (...) No hay más que Ciencia y la Humanidad»⁶⁶. Heiler si mostra scettico nei confronti del movimento che si sta generando in Spagna a favore dei sefarditi.

La rivelazione dell'essere ebreo di Rafael Benaser avviene durante l'incontro con Sophy⁶⁷. La lettura di alcuni versi puerili durante la lezione d'inglese, portano Sophy ad esclamare: «You pronounce as a Jew»⁶⁸. La frase ingenua della professoressa, definisce e, a sua volta, conferma l'ascendenza del protagonista. «Evoca el poder de la mirada del otro en la afirmación de la identidad»⁶⁹. Il ricordo diviene vivo, emerge e si palesa sotto una nuova luce.

Diversamente da quanto ci si potrebbe aspettare, la seconda parte, *Un caudillo de Israel*, non si centra sulla figura del dottor Miguel Florido, promotore indiscusso della campagna, bensì, al contrario, il capitolo si apre con la presentazione di Isaac Farsi, personaggio a cui il narratore attribuisce un ruolo decisivo sia nella formazione di Rafael Benaser sia negli eventi inerenti la campagna. Egli è la figura che introduce il giovane Benaser all'ebraismo ma che, allo stesso tempo, funge da occhio critico nei confronti della campagna filosefardita.

La lettura da parte del signor Farsi e della sua sposa dell'articolo di don Miguel Florido *Espanoles sin patria. Una campaña de reparación*, con chiaro riferimento storico agli scritti di Pulido, apre la seconda parte del romanzo, in cui si entra a capofitto nella storia della *reparación* da parte di alcuni spagnoli nei confronti dei sefarditi. L'autore colloca in questo atto di lettura il momento scatenante della campagna. Il signor Farsi sente la necessità di catturare il momento segnalandolo nel calendario ebraico, il giorno 5 di Adar del 5677, situando

aquel fausto acontecimiento en el lugar que le era debido, en los inmemoriales fastos de la raza (...) Adar el mes, precisamente, en que vino al mundo Moisés y en que Mordejai triunfó de las acechanzas de Amán⁷⁰.

La figura del dottor Florido entra così nella narrazione.

I capitoli sono tredici. In essi individuiamo come fondamentale l'incontro che avviene tra i tre personaggi portanti della campagna: Rafael Benaser, Isaac Farsi e Miguel Florido, i quali costituiscono un triangolo significativo, per quanto atipico, nella Spagna dell'epoca: un giovane converso, un israelita autentico –come lo definisce il narratore– e un *cristiano viejo*. La pubblicazione dell'articolo fa esclamare a Farsi: «Creo que Dios envía un Caudillo a Israel»⁷¹.

66 R. CANSINOS ASSENS, *Las luminarias de Janucá*, cit., p. 53 e p. 55.

67 È di recentissima pubblicazione il romanzo breve di R. CANSINOS ASSENS, *La leyenda de Sophy*, a cura di R. M. Cansinos Galán, Madrid, Arca Ediciones, 2021. La prima edizione risale al 1922 in *La novela corta*, collezione letteraria pubblicata a Madrid tra gli anni 1916 e 1925.

68 R. CANSINOS ASSENS, *Las luminarias de Janucá*, cit., p. 58.

69 VICENTE, A., *Cansinos Asséns: Pasión y agotamiento en el movimiento filosemita de 1905*, cit., p. 149.

70 R. CANSINOS ASSENS, *Las luminarias de Janucá*, cit., p. 69.

71 *Ibidem*.

Concetti quali l'aristocrazia d'Israele riferita ai sefarditi nonché il passato medievale degli ebrei in Spagna e il ricordo dei personaggi che lo resero glorioso, occupano queste pagine insieme alla sequenza di eventi che caratterizzarono la campagna, tra cui, l'ideazione della *Casa de los sefardíes* e dell'*Alianza hispano-israelita*. I personaggi mettono in discussione una serie di argomenti –in cui spesso emergono visioni divergenti– su questioni cruciali quali la libertà di culto, l'abolizione dell'Editto di espulsione, l'antigiudaismo e l'antisemitismo *versus* la tolleranza espressa attraverso il concetto di “pietà ambigua”.

Il salotto letterario di Dalila, la donna amata da Rafael Benaser, rappresenta, nella struttura del romanzo, un momento di bilancio. Le opinioni che in esso vengono espresse riferiscono lo stato della questione rispetto alla campagna.

Tra i vari temi trattati, viene posto anche il problema delle due Spagne, l'una ebraica, l'altra cristiana, *Las Españas*, espressione plurale introdotta esplicitamente dal narratore: il dottor Florido «hablaba con una exaltación evangélica, con una grandiosa amplitud de verbo, como si tuviese ante sí a las dos Españas, la cristiana y la judía»⁷²; tuttavia, questo concetto si amplia e le due Spagne divengono, l'una, la terra di chi la abita, e l'altra, il ricordo di chi la conserva nella memoria, nelle tradizioni e nella lingua. La tragedia della *jerga* spagnola, la lingua dei sefarditi, verrà, invece, evocata attraverso la figura del suo tenace difensore, Sam Levy.

Infine, il sionismo e la creazione di uno stato ebreo indipendente diviene argomento tra i due personaggi che compongono il binomio maestro-discepolo, ossia, Farsi e Benaser.

La terza parte, *La casa de Jehová*, genera una svolta nella campagna di riparazione con l'arrivo a Madrid del dottor Salomone, invitato dal governo liberale a tenere una serie di conferenze. Sebbene la Storia faccia da sfondo agli eventi narrati in queste pagine, quel che emerge nelle raffinate descrizioni sono i caratteri, i confronti tra i personaggi, lo sguardo verso il passato e le prospettive future. Due obiettivi distinti si profilano nel generoso gesto dell'invito rivolto a Salomone. Il primo concerne gli interessi degli spagnoli, il secondo, i propositi dello stesso Salomone. L'invito del governo viene definito attraverso il suo carattere politico: la presenza di Salomone in Spagna, ha come fine quello di attirare l'adesione morale dei sefarditi del Marocco e, in questo senso, viene ideata la costituzione della cattedra di Lingua e letteratura Rabbinica con il fine di attirare appunto studenti ebrei marocchini⁷³. Farsi esprime questo proposito con chiarezza:

Se quiere suscitar una irradiación espiritual de España entre los israelitas de Marruecos, que han de ser elementos muy poderosos para la penetración española, pues son, como usted sabe, quienes allí representan los ideales europeos⁷⁴

⁷² Ivi, p. 71.

⁷³ Il protettorato del Marocco si trovava sotto il regime spagnolo dal 1912 (e fino al 1956/58).

⁷⁴ R. CANSINOS ASSENS, *Las luminarias de Janucá*, cit., p. 180.

Dal canto suo Salomone, dopo aver espresso con dettagli biografici, letterari e storici il suo amore per la Spagna, esprime con determinazione e in consonanza con le sue idee sioniste che la Spagna gli interessa solo dal punto di vista di Israele. La sua missione, dunque, è quella di suscitare un rinascimento ebraico in Spagna, rinascimento che viene narrato attraverso le varie attività che lo studioso porterà a termine e che, in parte, sarà anche raggiunto.

Questa terza parte si compone di tredici capitoli in cui vengono narrati l'incontro di Salomone con il re, pagine in cui Cansinos dispiega la sua sottile ironia; l'imminenza della guerra e i suoi risvolti con l'arrivo in Spagna di ebrei francesi, russi, polacchi, turchi, che scappavano dagli orrori del conflitto; l'inaugurazione del tempio ebraico, modesto, alla presenza di Nordsee, discendente di Isaac Abrahavanel; il confronto tra i due luminari (che il narratore definisce come due *rabí*), Salomone e Nordsee⁷⁵, le cui divergenze vengono espresse attraverso le riflessioni sull'episodio biblico di Raab, (presa di Gerico), dramma scritto da Nordsee in cui rivisita la figura del personaggio femminile di Raab; l'arrivo di un parente da Gibilterra invitato da Isaac Farsi che porta lo stesso cognome Benaser, a conferma delle sue origini ebraiche; l'accettazione della sorella delle origini ebraiche.

La pascua de la razas, il finale, è estremamente breve. Si compone di tre capitoli in cui viene coronata l'idea del governo liberale di attrarre a sé l'adesione degli ebrei marocchini. Una commissione di sefarditi marocchini arriva nella capitale. Un mosaico di caratteri e varietà di persone conformavano un inno di diversa metafora in onore d'Israele⁷⁶, dirà il narratore. Tra di essi, si trova il poeta Abensor Toledano, con cui Benaser si abbraccia in un atto di riconciliazione significativo quanto il banchetto –anch'esso di riconciliazione– realizzato in onore degli ospiti sefarditi da parte di Florido e Salomone alla presenza di un numeroso gruppo di ospiti della capitale. Esso rappresenta il culmine della campagna e la volontà di segnare anche il suo esito positivo. Due immagini figurative vengono evocate: la tela di Coello⁷⁷, la cui descrizione allude a un auto da fé nella Plaza Mayor di

75 Abraham Shalom Yahuda, arriva a Madrid nel 1914. Ci sono alcuni sfasamenti storici nel racconto di Cansinos. Egli contestualizza l'invito dell'ebraista nel quadro di un governo «formado a la sazón por liberales» (R. CANSINOS ASSENS, *Las luminarias de Janucá*, cit., p. 179). Sappiamo che alle elezioni tenutesi in Spagna nel 1914, quando dichiarò la propria neutralità nella guerra, vinse il partito conservatore guidato da Eduardo Gato, che sarà il capo del governo fino al 1915, quando si dimise e fu sostituito in carica dal Conte di Romanones del partito liberale.

A. Vicente segnala un altro sfasamento storico riguardo al personaggio di Nordsee e alle sue idee sull'antisemitismo. «La novela sitúa en España, una evolución que Max Nordau conoció en realidad en París en la época de corresponsal del caso Dreyfus (...) A fines de siglo había ya discutido con Herzl la idea de estado judío. Esta desviación cronológica y espacial debe relacionarse con otras modificaciones de hechos reales pues el narrador pretende crear una toma de conciencia en España». In: A. VICENTE, *Cansinos Asséns: Pasión y agotamiento en el movimiento filosemita de 1905*, cit., p. 151.

76 R. CANSINOS ASSENS, *Las luminarias de Janucá*, cit., p. 294.

77 La descrizione del dipinto ricorda piuttosto il *Auto de fe en la Plaza Mayor de Madrid* di Francisco Rizi (1683), appartenente alla Escuela madrilená, seconda metà del XVII secolo. Francisco Rizi fu maestro di Claudio Coello, entrambi appartengono alla stessa scuola, cosa che può aver confuso lo scrittore. Non ho trovato dipinti di Coello che rappresentassero auto da fé.

Madrid e i cui connotati fanno riemergere antichi drammi in contrapposizione al «soberbio tapiz histórico»⁷⁸ che rappresenta il banchetto

(...) el histórico tapiz de España, desgarrado por los fanatismos, recomponíase prodigiosamente, con todas sus antiguas figuras de cristianos y judíos, de cruces y tablas de la Ley, de palmas siónicas y olivos evangélicos. A aquella mesa simbólica sentábase una España reconstituida, válida, curada de todas sus cicatrices antiguas⁷⁹.

Il circolo della narrazione si chiude così com'era iniziato, con Rafael Benaser e il suo costante interrogarsi. Questa volta l'interesse ricade sul riconoscimento della figura del Cristo martire da parte degli ebrei, argomento su cui le posizioni dei sostenitori di entrambe le parti –un dialogo serrato tra Benaser e Salomone– sembrano irriducibili.

⁷⁸ R. CANSINOS ASSENS, *Las luminarias de Janucá*, cit., p. 303.

⁷⁹ Ivi, p. 304.

II

Las luminarias de Janucá

1. Maestro e discepolo: il vincolo

1.1 LA CATENA DELLA MEMORIA

Il contenuto storico-documentale si manifesta con chiarezza nelle pagine del romanzo. Non risulta complessa l'individuazione di fatti storici, eventi pubblici, personaggi e rispettive posizioni, come si evince dall'inquadramento del romanzo presentato nelle pagine precedenti; forse, ciò che si pone come una sfida per il lettore e compare in una forma delicata, (a tratti segreta e misteriosa), è il pensiero di fondo, un basso continuo, su cui Cansinos costruisce la narrazione, un romanzo che trova il proprio fondamento nella volontà di rinnovare il ricordo, di riattivare una memoria.

Risulta rilevante ricordare ciò che scrive Roberto Della Rocca¹: la tradizione ebraica è caratterizzata dall'imperativo categorico *zachor*, ossia, «ricorda». Riprendendo il pensiero di Martin Buber (1938), quando scriveva che gli ebrei sono una comunità basata sul ricordo e che il comune ricordo li ha tenuti uniti e permesso di sopravvivere, Della Rocca spiega che il verbo *zachar*, nelle sue varie forme, ricorre nella Bibbia ben 222 volte, e nella maggior parte dei casi ha per soggetto o Israele o Dio. La memoria, infatti, incombe su entrambi. Il concetto

¹ R. DELLA ROCCA, *Con lo sguardo alla luna. Percorsi di pensiero ebraico*, cit., capitolo: *Percorsi del tempo. Memoria dell'esilio, memoria del futuro*.

di ricordare trova il suo completamento in quello di segno opposto: dimenticare. Al popolo ebraico viene ingiunto di ricordare e al tempo stesso di non dimenticare. Nelle ultime parole di congedo, Mosè raccomanda al popolo: «Ricorda i tempi antichi, cerca di comprendere gli anni dei secoli trascorsi, interroga tuo padre e ti racconterà, i tuoi anziani e te lo diranno» (Dt 32, 7). Tuttavia, saremmo indotti in errore se considerassimo questa affermazione come un invito a fondare l'esistenza sul passato che pure ci appartiene. Mosè, al contrario, intende insegnare che da una generazione all'altra viene trasmesso un patrimonio la cui ricchezza si accresce costantemente, sia per i nuovi fatti che accadono, sia per i nuovi messaggi e le nuove emozioni che ci troviamo a vivere. La memoria, allora, custodita di generazione in generazione, è l'antidoto più potente contro la morte e rappresenta, con ferma determinazione, la volontà di non abbandonare nel nulla le tracce di ciò che è trascorso ed è ormai, sembrerebbe, sparito dalla storia. Ma, seppure sparito, il passato non è qualcosa privo di utilità, di sorpassato, al contrario, costituisce un valido aiuto ad affrontare la vita, a capire il presente e a costruire un futuro. Ricordare, quindi non è un semplice rievocare il passato, poiché la catena della trasmissione del ricordo, non solo custodisce l'evento stesso, ma lo riattiva, lo potenzia, lo restituisce a nuova vita dal momento in cui viene rimesso nel circolo della narrazione².

Cansinos Assens sembra appropriarsi di questo pensiero –la catena della memoria– e trasformarlo in procedimento narrativo³. Il ricordo diviene il motivo su cui costruire la narrazione. Esso è presente in tutte le circostanze ed evocato dai personaggi. Si potrebbe addirittura fare una categorizzazione del ricordo e declinarlo in vario modo.

In primo piano emerge il ricordo di Rafael Benaser: esso è sia il ricordo della tristezza familiare trasmesso nei gesti, nelle espressioni e negli atteggiamenti, sia il ricordo del dolore giovanile vissuto con profondo senso di estraniamento, dolore la cui impronta resta sul corpo, nel cuore, dice Benaser; ma esso è anche un ricordo sepolto come un tesoro, un magnifico ricordo, la cui terribile storia dispersa negli archivi inquisitoriali attende di essere ravvivata. Anche il popolo possiede un suo ricordo: il ricordo dei roghi, dell'offesa del battesimo, ma anche il ricordo di tempi ancora più lontani, della distruzione del Tempio e del sangue versato. Si fa avanti, pure, il ricordo dei convertiti e degli esiliati. Essi possiedono ricordi distinti ma complementari: per chi rimase in Spagna, il ricordo di Israele è come il ricordo del defunto antenato di Benaser, bruciato sul rogo, un ricordo di morte e solitudine; per chi dovette lasciare il paese permane il ricordo, radicato e forte, di una Spagna un tempo dolce e clemente, prima dell'Esodo. «Escuchamos las milenarias oraciones llenas de dolor y de esperanza y participamos de los eternos ritos, signos de agonía y de redención»⁴. A que-

² Ivi, posizione 192.

³ Cfr. Y. H. YERUSHALMI, *Zakhor. Storia ebraica e memoria ebraica*, Firenze, La Giuntina, 2011.

⁴ E. AIZENBERG, *Cansinos-Asséns y Borges: en busca del vínculo judaico*, cit., p. 536.

sti si sommano i ricordi che rendono vive le sofferenze nel ghetto, i più recenti pogrom in Russia e le persecuzioni della Grande guerra. Infine, il ricordo si fa anche leggenda, narrazione e acquisisce altre forme, diviene anche ricordo della malattia, dello splendore, delle città, dei quartieri ebraici, di fisionomie mosaiche, di patria, di lingua, di madre.

Un romanzo che si fa ricordo.

Il recupero del passato degli ebrei dentro e fuori dalla Spagna dopo l'esilio è posto dall'autore proprio con l'intento di riattivarlo, di portarlo a nuova vita, come scrisse Scornik, mediante la sua rimessa in circolo nella narrazione.

Per mettere in moto il processo di riattivazione della memoria, Cansinos sceglie un binomio che nella tradizione ebraica assume un ruolo fondamentale di coesione e continuità attraverso le generazioni: esso è il vincolo che unisce il maestro al suo discepolo e viceversa.

Amos Oz e Fania Oz-Salzberger, in *Los judíos y las palabras*, segnalano che la *Mishnah* istruiva in modo rivelatore con la frase «fatti un maestro e allontanati dal dubbio»⁵ volendo con questa citazione anche segnalare la libera scelta dell'allievo nel trovare il proprio maestro.

Algunos famosos dúos rabí-*talmíd*, como el de Hillel y Yojanán ben Zakai, o el de Akiva y Meir, demuestran en esa relación una profunda verdad: amor y admiración aparecen entrelazados con la discusión, y así es como debería ser. Desacuerdo, dentro de lo razonable, es el nombre del juego⁶.

Rafael Benaser sceglie deliberatamente Isaac Farsi come guida, mentore, come maestro che lo introdurrà nei principi della tradizione ebraica.

Nell'introduzione a *Las bellezas del Talmud*, troviamo il riferimento su cui Cansinos costruisce la levatura spirituale del suo personaggio-maestro:

Así el Talmud transubstancia, a fuerza de espíritu, el antiguo material tosco de la ley religiosa y lo convierte al fin en una ética y en un canto de altísima poesía, en esa voluntad de saber y de amor, en esa religiosidad despojada de dogmas, que es hoy la disposición espiritual de los israelitas cultos⁷.

La disposizione spirituale degli israeliti colti è quella che permette di identificare in Isaac Farsi il personaggio a cui Cansinos Assens ha voluto attribuire tale sapienza.

Dagli allievi ci si aspettava che divenissero maestri, creando così una sequenza di erudizione attraverso le generazioni⁸. Questo punto, centrale nell'ebraismo, trova la sua formulazione nella parte iniziale dei *Pirqè Avot* (I, 1): «Mosè ricevette

⁵ AMOS OZ Y FANIA OZ-SALZBERGER, *Los judíos y las palabras*, cit, p. 24. (*Mishnah, Avot* I, 15).

⁶ *Ibidem*.

⁷ R. CANSINOS ASSENS, *Bellezas del Talmud*, cit., p. 15.

⁸ AMOS OZ Y FANIA OZ-SALZBERGER, *Los judíos y las palabras*, cit, p. 24.

la Legge dal monte Sinai e la trasmise a Giosuè; Giosuè agli Anziani; e gli Anziani ai Profeti; e i Profeti la trasmisero agli Uomini della Grande Assemblea...»⁹.

A questo aspetto fondamentale si somma quello che figlia e padre Oz nominano: il recipiente in cui la narrativa antica veniva servita ai discendenti, ossia il Libro¹⁰. La trasmissione della tradizione avveniva attraverso una «línea de texto», attraverso la parola, non una parola qualunque, ma quella che proveniva dai libri¹¹.

La continuidad judía ha girado siempre alrededor de las palabras pronunciadas y escritas, de un laberinto de interpretaciones, debates y desacuerdos en constante expansión, así como de un singular marco de relaciones humanas. En la sinagoga, en la escuela, y sobre todo en el hogar, esto llevó siempre a dos o tres generaciones a sumirse en profundas conversaciones¹².

Isaac Farsi, nell'introdurre Benaser nei rituali familiari, nei segreti della stirpe e nelle pratiche religiose (quest'ultime svincolate «del imperio de los sacerdotes»¹³), dirà:

¡Leer el Libro; he aquí el requisito indispensable! Porque el pueblo israelita es un pueblo que ama la sabiduría desde los tiempos más remotos. ¿Su rey más grande no fue un rey sabio? El pueblo israelita es el pueblo del Libro, y a eso debe el subsistir aún hoy en día como pueblo, a pesar de todas las persecuciones, floreciente siempre como las vides muy podadas¹⁴.

La maggior parte dei riti, insiste Farsi, si celebrano nelle case, e il padre è il sacerdote «en esta religión de patriarcas»¹⁵. È colui che spezza e benedice il pane la notte del sabato, a Pasqua recita le preghiere rituali, la notte di Chanukkah accende i lumi. I rabbini non sono altro che padri di famiglia e nelle funzioni sacerdotali, chiunque sappia leggere il libro, la Bibbia, può sostituirlo¹⁶. In questo senso, sottolinea Ottavio Di Grazia, quello che ha veramente reso unito nei millenni il popolo ebraico è l'aspetto della vita, cioè l'osservanza della Torah¹⁷, delle norme

9 Avot, V, 22. Capitoli [o, meno propriamente, "Massime"] dei padri», uno dei trattati della Mishnah; in A. Mello, *Deti di rabbini. Pirqè Avot con i loro commenti tradizionali*, Magnano (BI), Qiqajon, 1993; Y. Leibowitz, *Lezioni sulle «Massime dei Padri» e su Maimonide*, Giuntina, Firenze 1999.

10 AMOS OZ Y FANIA OZ-SALZBERGER, *Los judíos y las palabras*, cit, p. 23

11 Ivi, pp. 38-39.

12 Ivi, p. 17.

13 R. CANSINOS ASSENS, *Las luminarias de Janucá*, cit., 84.

14 Ivi, p. 85

15 *Ibidem*.

16 *Ibidem*.

17 Il termine ebraico Torah deriva dal verbo jarah «istruire, ammaestrare» ed esprime quindi l'idea dell'insegnare. Tuttavia a motivo della scelta compiuta dalla traduzione greca della Bibbia,

o, in una parola, della tradizione (...) l'ebraismo è una religione, una cultura, una lingua, ma soprattutto un modo di vivere e questo è ciò che in prima istanza il maestro porta a conoscenza del suo allievo¹⁸.

I libri ebraici che Farsi mostra a Benaser al loro primo incontro, permettono al giovane di provare un sentimento di «riadizione» di una cultura e di una tradizione, riannodando rapporti di affetto secolari, sacri e antichi. Il testo scritto diviene, quasi, il punto d'incontro, di sottintesa complicità, tra i due personaggi. Benaser si definisce poeta nel dialogo con il maestro; Farsi, dal canto suo, lo incita alla scrittura. Benaser è pronto a scrivere la storia del suo ascendente martire per amore della sua memoria¹⁹, trasformando quest'atto in una missione.

Yo me he criado en el dolor, gozo al verme identificado con los que sufren... Así, mi libro se enlaza con la moderna literatura judaica, impregnada del mismo espíritu de tristeza y de misericordia²⁰.

I riferimenti alle opere dell'autore e l'auto-definizione all'interno del romanzo pronunciata dall'*alter ego* di Cansinos Assens mostra l'intenzione primaria dell'autore andaluso che, ispirato dal sacrificio del suo antenato, costruisce di fatto un'opera autobiografica, ma con tutti i presupposti e le procedure della finzione letteraria.

1.2 FARSI/BENASER E IL CONFRONTO CON IL PASSATO

Al significato forte di “ricordare” si oppone, dunque, quello grave di “dimenticare”. Isaac Farsi, quasi a voler marcare l'inscindibilità dei due verbi, nel dialogo con il suo discepolo, mette in rilievo due concetti: quello di «conciencia dormida», che caratterizza il popolo spagnolo cristiano di fine secolo, e quello di «conciencia resucitada», che prende avvio con la campagna filosefardita («¿Sería llegado un tiempo nuevo para los hijos de Israel, expulsados de España? ¿Iniciábase la era, tan anhelada, del desagravio para la prole...?»²¹). D'altro canto, la tristezza di fondo che caratterizza Rafael Benaser all'inizio del romanzo viene accompagnata dalla presenza dominante dell'«olvido», l'oblio, ossia, la peggiore offesa fatta ad un popolo.

detta dei LXX, di tradurla con il termine greco *nómos*, viene reso con «legge». Di seguito sono indicati alcuni testi di riferimento sul tema: E. L. Bartolini e C. Di Sante, *Ai piedi del Sinai: Israele e la voce della Torah*, Dehoniane, Bologna 2015; G. Borgonovo, *Torah e storiografie dell'Antico Testamento*, Elledici, Torino 2012; H. Peli Pinchas, *La torah oggi*, Marietti, 2000. Per una introduzione complessiva all'ebraismo, ho consultato in particolare: A. Paul e P. Crespi, *In ascolto della Torah. Introduzione all'ebraismo*, Queriniana, Brescia, 2006; P. Stefani, *Introduzione all'ebraismo*, cit.

18 O. Di Grazia, *Ebraismo e modernità in Las luminarias di Hanukah di R. Cansinos-Assens*, cit., p. 104.

19 R. CANSINOS ASSENS, *Las luminarias de Janucá*, cit., p. 120.

20 Ivi, p. 194.

21 Ivi, p. 69.

Era un tiempo en que un olvido más afrentoso que un odio pesaba sobre los israelitas. Ignorábaseles, no se sabía nada de ellos, como si la raza hubiese sido totalmente extinguida en las hogueras inquisitoriales²².

L'intenzione di risvegliare e far conoscere una tradizione appare evidente già dalle prime pagine del romanzo e si manifesta in diverse forme: nei ricordi d'infanzia del protagonista e nell'evocazione della figura del padre, nei dialoghi contrappuntistici con la sorella Miriam, nei riferimenti ai conversi e agli esiliati, nelle conversazioni con il personaggio del dottor Heiler e, tra altri aspetti, anche nei riferimenti letterari.

Lo sfumato binomio padre-figlio, che compariva in *El candelabro de los siete brazos*, viene riproposto per esaltare le gloriose imprese degli antenati e la malinconia del ramo paterno della famiglia di Benaser. Quel padre taciturno che s'era caricato il peso della storia sulle spalle e che aveva brillato sulla vita del giovane poeta «con el misterioso fulgor de los astros empañados»²³, narrava le vicissitudini di un passato glorioso della famiglia.

(...) tenían tesoros y servidores, ostentaban blasones conquistados en la guerra, al precio de su sangre (...) en una antigua iglesia, subsiste un panteón con las armas de nuestra familia. Los Benaser, hijo mío, fueron nobles y grandes en otro tiempo²⁴.

La sorella di Benaser, viceversa, compie la funzione di forza antagonica nel processo di scoperta e accettazione da parte del fratello della sua ascendenza ebraica. Eppure, anche Miriam²⁵ è un personaggio che porta su di sé, sebbene inconsciamente, il peso della storia. Il suo atteggiamento fisico è l'espressione di angosce remote –«torturada de dolores»²⁶– che non costituiscono un tormento passeggero, ma hanno una costante origine ed evoluzione: dolori di morbi ereditari, imprecisi e misteriosi, la tormentavano sin dall'infanzia, tartassavano il suo corpo come dardi volubili e crudeli, lancinanti ma non mortali²⁷. Possiamo affermare che il narratore sceglie il corpo come depositario della memoria e l'eredità familiare –secondo A. Vicente– si presenta come una catena di generazioni che si abbandona alla nostalgia e alla malinconia e spiega l'inerzia e la morte prematura dei membri della famiglia come un prodotto della conversione:

22 Ivi, pp. 67-68.

23 R. CANSINOS ASSENS, *El candelabro de los siete brazos*, cit., pp. 326-327.

24 R. CANSINOS ASSENS, *Las luminarias de Janucá*, cit., p. 31.

25 Cfr. A. C. PRENZ, *Miriam y Dalila ¿en fuga? Dos creaciones de Cansinos Assens* analizzo alcune figure femminili del romanzo *Las luminarias de Janucá*. Pubblicato in: MONICA GIACHINO, ADRIANA MANCINI (a cura di/editado por), *Donne in fuga / Mujeres en fuga*, Diaspore 10, Venezia, Edizioni Ca' Foscari, 2018, pp. 135-148.

26 R. CANSINOS ASSENS, *Las luminarias de Janucá*, cit., pp. 129-130.

27 Ivi, p. 129. Versione italiana di N. Lovat, in corso di stampa.

El converso es un ser profundamente triste, solitario, nostálgico y abandonado entre un mundo perdido del que no consigue descifrar los símbolos y un mundo presente con el que no logra identificarse enteramente²⁸.

È così che Benaser, con l'intenzione di rivelare alla sorella le origini della famiglia, dice: «nuestra carne guarda aún el recuerdo de un gran dolor, sentido por la entraña del linaje, y nuestras almas la memoria de una afrenta y de un despojo inmerecidos»²⁹. D'altronde, per il narratore i conversi rimasero sempre fedeli al loro antico Dio e nelle loro case osservavano il riposo del sabato: «fieles a la luna de su calendario, encendían esas luminarias que perpetúan el recuerdo de los macabeos victoriosos. En su corazón continuaban fieles al pacto de sus padres»³⁰.

Nella sua ricerca, il giovane Benaser retrocede e si sposta nel tempo e nello spazio, giungendo a interrogarsi sul destino degli ebrei espulsi e sui pochi sefarditi che allora risiedevano in Spagna. Accendevano ancora le misteriose luci di Chanukkah?

Esas luces que formaban una constelación infalible tan perenne como las celestiales, y a cuyo fulgor cada año revivía el lustre de una antigua victoria, afirmando la voluntad de existir del pueblo diezmado y perseguido³¹.

Tutti questi richiami al passato costruiscono progressivamente la memoria individuale del personaggio e riannodano quella collettiva del paese. L'incontro con il dottor Heiler –che nonostante la diversità di opinioni e la disillusione di Benaser per essersi imbattuto in un ebreo assimilato, anziché in uno «autentico»– permette di evocare Isaia e il sentimento di solidarietà umana, portando Benaser a esprimere le proprie aspirazioni, ciò che egli chiama «mi misión en la vida»³², ovvero: che le comunità israelite possano essere accolte «a la sombra de un techo hospitalario [con] sus royos de la Ley y encender solemnemente esas luces jubilosas de Janucá»³³.

Infine, il madrigale evocato da Sophy nella romantica soffitta dove Benaser studia l'inglese allude al *Cantico dei Cantici*, alle immagini di Salomone e Sulamita e all'amore appassionato tra i due: «La sombra desvelada de la Sulamita pasa ante la ventana abierta, por donde azulea una lejanía como de montañas... Y Rafael se siente acariciado por esas evocaciones fastuosas que sólo son suyas»³⁴.

28 A. VICENTE, *Cansinos Asséns: Pasión y agotamiento en el movimiento filosemita de 1905*, cit., p. 149.

29 R. CANSINOS ASSENS, *Las luminarias de Janucá*, cit., p. 36.

30 Ivi, p. 38.

31 Ivi, p. 48.

32 Ivi, p. 55.

33 Ivi, p. 56.

34 Ivi, p. 60.

Esempi come questi di penetrazione nel mondo ebraico abbondano nella narrazione, tuttavia, proprio il madrigale recitato da Sophy ci dà modo di entrare nel significato delle neomenie che il maestro spiega all'allievo, ovvero, nell'interpretazione del mondo attraverso lo sguardo alla luna. Sophy esclama: «¿Cómo son los ojos de la novia? (...) / No son ojos, no son ojos, son el sol y la luna, / que miran por entre sus párpados»³⁵.

CON LO SGUARDO ALLA LUNA: Tra le tante suggestive riflessioni che compongono il citato libro di Della Rocca, una mi sembra particolarmente importante: il significato che assume la scansione del tempo nella vita del popolo ebraico. Della Rocca osserva quanto sia difficile trovare, tra le comunità umane, una comunità, come quella del popolo d'Israele, che interpreti il ritmo interiore della propria esistenza come un fenomeno determinato con fermezza dal procedere del tempo. Lo srotolarsi dei giorni, il trascorrere ciclico dei mesi e delle solennità costituisce la struttura portante intorno a cui si sviluppa tutta l'esistenza ebraica.

Isaac Farsi trasmette questo pensiero di fondo a Rafael Benaser iniziandolo nel calcolo ebraico, fondato sui cambiamenti della luna, sull'osservazione delle neomenie celebrate, come interiorizzerà il poeta, con canti e balli nell'antica patria palestinese.

El joven gustaba de escuchar la descripción de aquellas neomenias, las hogueras encendidas en las colinas, los ojos de la muchedumbre fijos en el cielo, como en días de eclipse, el sinedrion reunido esperando el anuncio de la nueva luna para fijar el calendario y los mil mensajeros que en el instante preciso corrían por montes y llanuras llevando la esperada nueva, que al mismo tiempo anunciaban mil clarines. Porque todas las fiestas religiosas regíanse por las lunas, y ellas determinaban las épocas de llevar ofrendas al templo o de practicar los domésticos ritos³⁶.

In uno dei frammenti di *Las bellezas del Talmud*, scelto da Cansinos Assens viene narrata la creazione della luna.

Creación de la luna

En los primeros consejos de la mente divina el sol debía ser la única luz de la tierra. Pero la mente divina previó que los ciegos mortales habrían de divinizar el astro. Si el sol fuera la única luz –pensó Dios–, ¿cómo se podría desvanecer el error de los mortales? Por esto dio a la luna el reino de la noche³⁷.

Il regno della notte diviene necessario agli occhi di Dio per dissipare l'errore, la cecità dei mortali. Come spiega Della Rocca, l'uomo, come la luna, è soggetto alla

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ R. CANSINOS ASSENS, *Las luminarias de Janucá*, cit., p. 84.

³⁷ R. CANSINOS ASSENS, *Bellezas del Talmud*, cit., p. 21. Cansinos scrive una nota singolare che invita a riflettere. Chiarisce che questa bella parabola è stata imitata dal celebre poeta tedesco J. G. Herder e che la traduzione da lui realizzata riproduce tale imitazione.

legge del divenire, ossia, a quei momenti in cui si cresce, si cala, si scompare, si rinasce e così via. La luna, archetipo nella coscienza ebraica, fa appello alla memoria continua trasformando il suo rinnovamento in simbolo di un rinnovamento spirituale e psicologico per l'uomo.

L'ARISTOCRAZIA D'ISRAELE: Il concetto attraverso cui il maestro introduce il discepolo nella storia del popolo ebraico sefardita e nelle sue caratteristiche è quello del suo essere l'aristocrazia d'Israele³⁸. Esso compie la funzione di un'*ouverture* al sefardismo, che si fonda sulla credenza, radicatasi nell'immaginario dei sefarditi in esilio, che essi provenissero dalla tribù di Giuda³⁹ e che pertanto potessero vantare l'ascendenza diretta dalla famiglia reale di David. Diversamente dagli *ashkenasim*, dai quali si distinguono per lingua, costumi, storia e rito religioso, nel passato avevano goduto di maggiore libertà e considerazione rispetto, appunto, ai fratelli ashkenaziti, e questo proprio per il loro vissuto in Spagna. La lingua, i *romances* e le sentenze, i costumi, il tipo etnico spagnolo e la brillante cultura sviluppatesi a Granada, Córdoba, Toledo, Alcalá e Salamanca, componevano il lascito culturale dei sefarditi. Questi richiami di carattere storico impongono una breve parentesi che ci riconduce alle considerazioni espresse da Esther Benbassa in *La sofferenza come identità* sulle riflessioni ottocentesche intorno alla storia moderna degli ebrei, riflessioni di cui il pensiero di Ángel Pulido e Rafael Cansinos Assens è fortemente impregnato. Gli ebrei, segnala Benbassa:

privi di una base territoriale e in una fase in cui a tal proposito nessuna definitiva si è ancora affermata, avvertono anche loro, in maniera forse più urgente, l'esigenza di costruirsi una storia a cui sono chiesti alcuni punti fermi in un'età di sconvolgimenti e le basi per una nuova condizione ebraica⁴⁰.

In questo senso, la storia degli ebrei si appropria della storiografia sefardita del XVI secolo rafforzando, da un lato, il discorso della storia sofferente, dall'altro, «rimodellando la coscienza storica degli ebrei del tempo»⁴¹. Uno degli storici di cui Pulido cita un lungo passo sulla teoria dei sefarditi come rappresentanti dell'aristocrazia d'Israele, fu Heinrich Graetz, la cui opera, per Benbassa, è l'espressione compiuta di ciò che viene definito la storia lacrimale ebraica⁴².

38 R. CANSINOS ASSENS, *Las luminarias de Janucá*, cit., p. 74.

39 Si tratta di una delle dodici tribù di Israele, prende il nome dal patriarca Giuda, figlio di Giacobbe. La tribù di Giuda, dopo essere partita dall'Antico Egitto e aver attraversato la penisola del Sinai entrò nel Canaan insieme alle altre tribù israelite stabilendosi nella regione sud di Gerusalemme. Col tempo divenne la tribù più potente. Da essa discendono re quali Davide e Salomone.

40 E. BENBASSA, *La sofferenza come identità*, cit., p. 82.

41 Ivi, 78.

42 Ivi, p. 86.

È attorno alla sofferenza e alla sua memoria tradizionale, in continuità con un passato in cui tale memoria era radicata negli spiriti e costantemente riattivata, che si modella la nuova coscienza storica ebraica⁴³.

Nel romanzo troviamo chiari indizi di questa interpretazione storica dominante. Isaac Farsi, nel voler affermare il carattere aristocratico dei sefarditi sostiene che i sefarditi:

representaban el liberalismo entre sus hermanos, que vivieron siempre en el fanatismo de la servidumbre. Y hasta hoy han conservado esa distinción, basada en el hecho memorable de su permanencia en España⁴⁴.

Un altro esempio, sempre in bocca a Farsi, è la vera e propria lezione di storia che fa in presenza di Benaser e Florido, dove pone in primo piano illustri nomi e gesta del passato, tra i quali, Samuel Levi, ministro di don Pedro⁴⁵, il medico ebreo di Enrique III⁴⁶ e, non a caso, Isaac Abravanel, che nella sua opera di carattere messianico⁴⁷ faceva coincidere l'espulsione degli ebrei dalla Spagna con l'anniversario della distruzione del Tempio, il 9 di av, sebbene l'ultimo ebreo avesse abbandonato la Spagna il 31 luglio, ovvero il 7 di av⁴⁸.

A conferma di quanto detto da Farsi, il dott. Florido, in qualità di medico (come lo era Ángel Pulido) menziona Abulualid, citato negli annali di medicina, i filosofi Maimonide e Ibn Gabirol, il poeta, Yehuda Ha-Levy. Farsi, dal canto suo, non esita nel chiamare in causa l'origine sefardita di Spinoza, Heine e Disraeli, innalzati tutti ai più alti livelli dell'arte, della cultura, del pensiero. L'aristocrazia d'Israele, appunto.

Cansinos, attraverso gli interlocutori ebrei che ebbe in Spagna, interiorizzò i connotati di questa storia lacrimale che esprime in molti passaggi di *Las luminarias de Janucá*.

43 Ivi, pp. 86-87.

44 R. CANSINOS ASSENS, *Las luminarias de Janucá*, cit., p. 75.

45 Ha-Leví, Samuel (Toledo, 1320 – Siviglia, 1361), finanziere, politico e tesoriere maggiore di Castiglia occupò importanti incarichi nella Corte del re Pedro I di Castiglia. Lo storico israelita Benzion Netanyahu a proposito di Samuel Ha-Leví ha scritto che “fue uno de los más egregios cortesanos que los judíos de la España cristiana tuvieron jamás”. Cfr. Real Academia de la Historia <http://dbe.rah.es/biografias/6232/samuel-ha-levi>

46 Enrico III (El Doliente) è stato re di Castiglia e León tra il 1390 e il 1406. Sviluppò una politica meno aggressiva nei confronti degli ebrei promulgando editti che proibivano le persecuzioni degli stessi. Cansinos non menziona il nome del medico, consideriamo trattasi di Alfonso Chirino (1365-1429) scrittore e medico ebreo convertitosi al cristianesimo, cfr. L. Chirinos, «Alfonso Chirino (C.1365-C.1429) en la cultura española, entre la tradición y la modernidad», https://cvc.cervantes.es/enseñanza/biblioteca_ele/aepe/pdf/congreso_46/congreso_46_29.pdf

47 Ma'yanei ha-Yesh"ah (La fonte di salvezza), Yeshu'ot Meshiho (Gli annunci di salvezza del Messia), Mashmi'a Yeshu'ah (Il messaggero di salvezza). Questi tre libri compongono un'opera più ampia intitolata Migdal Yeshu'ot (Torre di salvezza).

48 E. BENBASSA, *La sofferenza come identità*, cit., p. 65.

UNA LEGGENDA RIVELATRICE: Il romanzo si costruisce con alcuni metatesti, racconti che potrebbero essere considerati opere in sé, nonché con dei riferimenti intertestuali –non autoreferenziali– che vengono espressi dal protagonista, in alcuni casi, o dal narratore, in altri. Il più significativo di questi metatesti è la leggenda della *Fermosa fembra*⁴⁹ che sostiene l'equilibrio della narrazione.

La leggenda narra la storia di un auto da fé in cui, dalle ricerche effettuate da Benaser, sarebbe morto il suo antenato martire. Essa permette a Farsi e Benaser di rivitalizzare, in un dialogo serrato, il ricordo dei crimini commessi dall'Inquisizione e la promulgazione dell'Editto di espulsione.

La storia della leggenda, seguendo le linee indicate da Benaser⁵⁰ è la seguente: i monarchi cattolici fondano l'Inquisizione a Siviglia. Tutta la nobiltà sivigliana è convertita. Diego de Susán, padre della *fermosa fembra*, è l'uomo più ricco di Siviglia e un convertito; come è noto, gli attacchi dell'Inquisizione sono diretti soprattutto contro questi: «en el lenguaje moderno, una corporación de chantaje», dice Benaser⁵¹. Tutti gli uomini di ascendenza ebraica, «poderosos, altivos, soberbios, como caballeros españoles», sanno che la sfida è contro di loro. Nei conciliaboli notturni a casa di Diego de Susán si prepara una cospirazione: «La *Fermosa fembra* enojóse al saber que su padre, el opulento prócer, hubiese sellado en aquella conspiración su fraternidad con los conversos y su apego a la antigua fe». Decide, pertanto, di salvare suo padre tradendo i cospiri-

49 La leggenda di *Susona la fermosa fembra* è ben nota a Siviglia. Contiene una parte di verità storica e un'altra di leggenda sul destino di Susona che oggi ha una strada a lei intitolata a Siviglia. Nel suo testamento, aveva ordinato che il suo teschio fosse posto sulla porta della casa dove «había vivido mal, para ejemplo y castigo de sus pecados». Cansinos riferisce una versione diversa da quella che viene narrata tradizionalmente. Non presenta l'immagine del teschio, bensì piuttosto la *fermosa fembra* si fa seppellire là dove i suoi resti saranno calpestati «come la carogna di un cane» fino alla fine dei tempi, come punizione per il male e il tradimento che ha commesso.

50 C. GUILLÉN, analizza un manoscritto conservato nella Biblioteca Nazionale di Parigi utile allo studio della vita dei «cristianos nuevos» andalusi agli inizi del XVI secolo e, in questo contesto, riprende un documento in cui viene menzionata la cospirazione del 1480 e in cui compare il cognome Cansino: «Conocemos los nombres de los conjurados de 1480 por unos *Apuntamientos* de Cristóbal Núñez, tales como los extractó Juan de Torres Alarcón. Como sobre ello hay informes confusos (salvo el mencionado artículo de Fidel Fita), daré una lista según el Ms 1419 de la Bibl. Nacional de Madrid, fol. 133 vº – modernizando un tanto la ortografía. Son: Susán, «padre de la Susana, la hermosa fembra»; Benadeva, «padre del canónigo Benadeva y sus hermanos»; Abolofia, «el perfumado»; Alemán, «Poca sangre, el de muchos hijos Alemanes»; Pero Fernández Cansino, veinticuatro y jurado de San Salvador; Alonso Fernández de Lorca; Gabriel de Zamora, veinticuatro de Sevilla; Ayllón Perote, «el de las Salinas»; Medina, «el Barbado, hermano de los Baenas, obligado de dar carne a Sevilla»; Sepúlveda y Cordobilla, «hermanos que tenían la casa del pescado salado de Portugal»; Pero Ortiz Mallite; Paro de Jaén, «el Manco, y su hijo Juan de Almonte»; los Aldafes «de Triana, que vivían en el Castillo»; Alvaro de Sepúlveda: «el viejo padre de Juan de Jerez de Loya»; Cristóbal López Mondadina (o Mondadura). Unas notas marginales explican que los cuatro primeros, más Loya, murieron quemados». In: «Un padrón de conversos sevillanos (1510)», *Bulletin Hispanique*, 1963, 65, p. 76, nota 113.

51 R. CANSINOS ASSENS, *Las luminarias de Janucá*, cit., pp. 116-119.

ratori. Rivela al suo innamorato, legato all'Inquisizione, i nomi dei cospiratori, nonché i dettagli delle riunioni che si celebrano nel sottosuolo. «Y todos ellos, días después, decoraban, antorchas vivas, el quemadero levantado en Tablada». Uno di loro è Pedro Fernández Benaser, il cui sangue, narra Rafael Benaser, «palpita todavía en nuestras venas». La bella donna, derisa dall'uomo che aveva promesso di salvare suo padre e torturata dal rimorso del proprio tradimento, ordina nel suo testamento di seppellire il suo cadavere davanti alla porta di casa sua sotto una lastra su cui i passanti avrebbero posato i loro piedi calpestandola come la carogna di un cane, fino alla consumazione dei secoli. Da allora la via in cui abitava Diego de Susán con sua figlia venne chiamata la via «del Ataúd», ossia del feretro⁵².

Questo racconto, che viene narrato per persuadere la sorella di Benaser della loro ascendenza ebraica, costituisce per lei e nel rapporto con il fratello, un punto di svolta. Nel sentire l'evocazione di quanto accaduto nel quartiere ebraico di Santa Cruz «su ciudad nativa, se le hace ahora más suya y propia, merced a ese recuerdo familiar. Y todo su cuerpo se estremece en un temblor inefable»⁵³.

1.3 FARSI/BENASER E IL CONFRONTO CON IL PRESENTE

Il presente della campagna filosefardita, diversamente, viene narrato attraverso le problematiche, spesso conflittuali, già in atto all'epoca del suo accadere: i vantaggi economici che la Spagna avrebbe potuto avere dal ristabilimento dei rapporti con i sefarditi, la Spagna come paese apparentemente tollerante senza tracce di antisemitismo, l'immagine di un ebreo leggendario insieme alla radicata idea del popolo ebraico come popolo deicida. Anche qui, l'interpretazione di alcune leggende penetrate nell'immaginario popolare spagnolo, quale la leggenda del *Santo Niño de la Guardia*, divengono tema centrale delle

52 J. AMADOR DE LOS RÍOS riferisce la storia della Susona in questo modo: «La hija de Diego Susan, que tan impiamente quebrantaba las leyes de la naturaleza, escritas por el dedo de Dios en el corazón humano, tenía á la sazón amores con un caballero cristiano de Sevilla, cuyo nombre se halla en blanco en la Relación citada. Don Reginaldo Rubino, Obispo de Tiberiades, que se enteró de la delación y del estado de la *Fermosa fembra* hizo con ella de modo que entrase monja en uno de los conventos de la capital indicada; mas dominada de las pasiones sensuales, salióse de la clausura sin profesar y tuvo varios hijos. La hermosura se disipó con los años, y la miseria se apoderó de la hija desnaturalizada del millonario Diego Susan, hasta el punto de morir en poder de un especiero. En su testamento dispuso que fuese colocada su calavera sobre la puerta de la casa «donde había vivido mal, para ejemplo é castigo de sus pecados». La expresada casa está en la calle del Ataúd, frontera á su entrada por la parte del Alcázar; y allí ha existido el cráneo de la *Fermosa fembra* hasta nuestros días». Da «Relación de la junta y conjuración, que hicieron en Sevilla los judíos conversos contra los Inquisidores, que vinieron á fundar y establecer el Santo Oficio de la Inquisición», custodito nella Biblioteca Colombina di Siviglia, in: *Historia social, política y religiosa de los judíos en España y Portugal*, Vol. III, Madrid, 1876, pp. 245-249.

53 R. CANSINOS ASSENS, *Las luminarias de Janucá*, cit., p. 119.

discussioni tra Isaac Farsi e Rafael Benaser. Da tale confronto, emerge l'atteggiamento diffidente ed equivoco che la società spagnola dimostra nei riguardi dell'ebreo e che il maestro definisce di «pietà ambigua», sentimento che si rivela in modo evidente quando i personaggi si misurano con gli esiti, spesso flebili, della campagna. La mancanza d'impegno reale da parte di chi si avvicina, anche con una certa simpatia, alla stessa, permette a Isaac Farsi di individuare in essi comportamenti che fluttuano fra due poli: da una parte, coloro che con frasi piene di commiserazione ed effusioni sentimentali evocano le vessazioni di cui gli ebrei furono vittime⁵⁴, dall'altra, coloro che non vedono altro se non la loro capacità mercantile⁵⁵ –in consonanza anche con le idee di Florido/Pulido. Gli spagnoli insistono nel vedere negli ebrei uomini circondati dall'oro, come se l'alleanza con il metallo fosse indistruttibile⁵⁶, dirà Farsi.

Nos describen colmados de riquezas, teniendo en nuestras manos las llaves de todas las cajas de caudales del mundo, poseedores de todo el oro de la tierra, como si hubiésemos enajenado en los mercados mundiales todos los trofeos del templo santo y todos los tesoros de nuestros reyes⁵⁷

D'altro canto, gli spagnoli sono capaci di evocare solo piaghe, miserie, intralazzi, le immagini delle *juderías* e dei ghetti, senza concedere all'ebreo la possibilità di esprimere se stesso. L'immagine predominante è quella dell'ebreo eretico che, in quanto tale, può aspirare al massimo alla tolleranza e non alla libertà⁵⁸.

Insisten en esa imagen, como si la historia judaica no pudiera ofrecerles otras evocaciones más brillantes y gloriosas, o como si sus almas, educadas en la pasión del Cristo, sólo pudiesen sentir amor por el judío vilipendiado y escarnecido, a semejanza de su presunto Redentor, sin advertir cuánta afrenta y humillación hay en sus palabras para la raza que afectan amar, sin comprender que en nuestra alma remueven posos de amargura y que llenan de heridas nuestros oídos ya demasiado lacerados⁵⁹.

Il loro atteggiamento è, pertanto, espressione di una pietà mendace, «ambigua» che offre solo rose «piene di spine», e si trasforma in offesa. La maggior offesa è non conoscere l'ebreo, ovvero, non volerlo conoscere⁶⁰. Proprio il processo opposto intrapreso da Rafael Benaser, attraverso la conoscenza e il riconoscimento dell'altro in se stesso.

54 Ivi, p.100.

55 *Ibidem*.

56 Ivi, p. 104.

57 Ivi, p. 103-104.

58 Ivi, p. 102.

59 Ivi, p. 103.

60 *Ibidem*.

Cansinos ritorna in vari dei suoi scritti sulla visione leggendaria dell'ebreo che persiste nell'immaginario spagnolo. In *Los judíos en la literatura española* approfondisce le sue riflessioni e distingue, attraverso lo studio di alcuni personaggi letterari, le figure dell'ebreo leggendario, da una parte, e di quello storico, dall'altra.

IL TEMA DELLA TOLLERANZA emerge nell'incontro tra il signor Farsi, il dottor Florido e il signor Kohn, figlio⁶¹, importante banchiere, la cui ricchezza sfarzosa viene esplicitata attraverso la minuziosa descrizione della casa, in apparenza discreta ma il cui potere effettivo s'insinua in dettagli convincenti, negli oggetti artistici e lussuosi, nell'ampia scala di marmo percorsa dal signor Farsi insieme al dottor Florido fino al raggiungimento del «sobrio despachito» di Kohn. Il narratore insiste nel segnalare il significato storico della famiglia Kohn/Bauer che risiedeva in Spagna da due generazioni e che aveva rappresentato e rappresentava ancora una forza economica nel paese. Il vecchio Kohn⁶², padre, potente uomo di finanze era stato il rappresentante di Rothschild in Spagna, mecenate di artisti che gli avevano dedicato ditirambi ed epigrammi⁶³ e anfitrione di grandi figure del cristianesimo cortigiano.

El Nuncio de Su Santidad ha hollado muchas veces las alfombras de estos salones y ha acariciado con su mano ornada del anillo de amatista, la frente de los hijos del judío, que nunca sintieron el capricho de besar la simbólica piedra⁶⁴.

Kohn figlio è un uomo di cinquant'anni, invecchiato dai dolori fisici e morali.

Mostraba ya algo del semblante desencantado de los Cristos y parecía comprobar la afirmación del joven Rafael de que todo israelita reproduce, siempre con aire familiar, los rasgos del martirizado rabí⁶⁵.

Nella conversazione in cui è invitato a sostenere la campagna filosefardita, Kohn figlio introduce i concetti di tolleranza e antisemitismo in Spagna proprio per negare la sua partecipazione nella stessa. Le cause che annovera per tale rifiuto completano, suo malgrado, il quadro esposto da Farsi: l'ebreo viene solo tollerato nel paese, egli non può manifestare pubblicamente il suo credo né segni identificativi della propria religione, deve dissimulare la sua condizione e non mostrare che assiste alla sinagoga e che circoncide i propri figli. La tolleranza è l'unico sentimento/atteggiamento che esiste in Spagna nei confronti dell'ebreo: «come

61 Gustavo Bauer Morpurgo (1865-1916).

62 Ignacio Salomón Bauer (1827-1895).

63 I Bauer (e anche il banchiere Weisweiller suo collaboratore) all'epoca della Restaurazione cominciarono ad avere visibilità nel paese e a partecipare attivamente nella vita economica, sociale e culturale. La loro casa era diventata un luogo d'incontro tra politici, intellettuali, uomini di chiesa. *Ibidem*.

64 R. CANSINOS ASSENS, *Las luminarias de Janucá*, cit., p. 107.

65 Ivi, p. 109.

israelita solo estoy tolerado en España, solo puedo vivir a condición de no manifestar públicamente mis creencias»⁶⁶.

Il confronto con l'antisemitismo tedesco, franco e rabbioso⁶⁷, permette, inoltre, a Kohn di affermare che in Spagna non c'è antisemitismo, proprio perché non ci sono ebrei. I tedeschi applicano restrizioni che proibiscono agli ebrei di esercitare certe professioni, perché hanno una popolazione ebraica numerosa che rappresenta un pericolo per le ambizioni nazionaliste del paese. La situazione è ben diversa nel paese iberico; non c'è antisemitismo perché non ci sono ebrei, bensì ci sono solo stranieri:

Precisamente mi nombre es lo que no quisiera darles... Los reaccionarios lo convertirían en un lema de combate... Verían el oro judío detrás de esta campaña iniciada tan románticamente... Y sería peor –hizo una pausa y agregó– ¿Para qué despertar recelos y fanatismos felizmente adormecidos?⁶⁸.

IL TEMA DEL FANATISMO⁶⁹. Il fanatismo religioso «addormentato», secondo il personaggio di Kohn, viene tuttavia presentato, in altre istanze del romanzo, come una piaga ancora viva nel paese⁷⁰. Esso si manifesta nei momenti d'incontro sociale, nel salotto, appunto, di Dalila. Uno spazio in cui convergono i principali attori della campagna e che può essere interpretato, attraverso le conversazioni dei personaggi, come un momento di bilancio della stessa. L'importante attività intellettuale di Carmen de Burgos, Colombine, non viene rappresentata nel personaggio di Dalila, il cui nome biblico⁷¹, scelto dall'autore, lascia trasparire una sorta di risentimento nei confronti del personaggio, nonché la volontà di rappresentarla come donna seducente, frivola e traditrice⁷². Il narratore, vede addirittura il salotto di Dalila come un centro di antisemitismo, anzi lo definisce come il primo salotto antisemita di Madrid. Le discussioni lì sono portate avanti con un tono che va dalla frivolezza alla violenza verbale, e vi è posto tanto per la discussione seria, quanto per il divertimento. È lo spazio che meglio permette al narratore di dispiegare la sua ironia.

66 *Ibidem*.

67 *Ivi*, p. 113.

68 *Ivi*, p. 110.

69 Cfr. A. C. PRENZ, «Miriam y Dalila ¿en fuga? Dos creaciones de Cansinos Assens», cit., pp. 140-141.

70 *Ivi*, p. 111.

71 Dalila fu amata da Sansone che lei tradì. Dalla radice ebraica «Dlila», debole, povero: colei che indebolisce o impoverisce o sradica.

72 L. Litvak tratta l'opera di Cansinos *El himno de la cortesana* che prende a tema lo stereotipo femminile della donna fatale, la rappresentazione dell'essenza primigenia del femminile, creatura irrazionale, perversa, portatrice di male e di diabolica seduzione. Qualcosa di questo possiamo leggerlo nel personaggio di Dalila. In: «Exotismo del Oriente musulmán fin de siglo», cit. pp. 96-97.

Il salotto letterario è, d'altra parte, il luogo in cui entrano in scena personaggi di dissimile formazione intellettuale, alcuni semplicemente come comparse, la cui ignoranza sulla questione ebraica o il cui fanatismo servono da ancora per scatenare negli altri personaggi, più esperti dell'argomento, risposte contrapposte. In questo senso, la complicità e/o condivisione di idee tra Farsi e Benaser che argomentano in blocco, riesce a smascherare posizioni obsolete e a ristabilire equilibri attraverso l'affermazione di un'altra verità. Il salotto è, inoltre, il luogo in cui i personaggi utilizzano una lingua colloquiale e un registro ciarliero. Si tratta di uno spazio differente da quello che costituiscono, in modo rigoroso, Benaser e Farsi nel loro rapporto, uno spazio di serietà discorsiva, spesso vicina anche all'autoironia, come quando Benaser mette a confronto i loro incontri con quelli che, ai tempi dell'Inquisizione, erano soliti avere i cospiratori segreti della leggenda della *Fermosa fembra*.

Uno dei personaggi femminili presenti agli incontri organizzati di Dalila, la poetessa Ita –«una poetisa de la época romántica, ya algo provecta, no obstante la profusión de claros atavíos con que disfraza su decrepitud, favorecida por la circunstancia de no haber engordado»–, cita un'altra famosa leggenda, quella del *Santo niño de la Guardia*⁷³, per rivendicare posizioni antisemite e sostenere l'immagine degli ebrei come popolo deicida. La leggenda racconta un episodio accaduto alla fine del XV secolo, in cui, un gruppo di ebrei di Quintanar de la Orden, Tembleque y La Guardia, per vendicarsi delle persecuzioni e umiliazioni a cui l'Inquisizione sottometteva gli ebrei, decise di sequestrare un bambino di quattro anni nascondendolo, appunto, a La Guardia⁷⁴. Il sequestro avvenne poco prima della Pasqua. Secondo la leggenda, i sequestratori costruirono una croce e legarono il bambino ponendogli una corona di spine sulla testa. Dopo averlo sottomesso ad ogni tipo di soprusi, ad imitazione di quelli che aveva sofferto Gesù, gli aprirono il petto e gli estrassero il cuore. Ita, appoggiandosi su tale racconto, qualifica gli ebrei come sordidi, miserabili, pezzenti⁷⁵, che praticano l'usura come un rito e celebrano ancora il crimine rituale. L'evocazione permette a Rafael di rovesciare, con non dissimulata ironia, la storia e di sostenere che il vero crimine rituale viene commesso dai cristiani attraverso il sacramento dell'Eucarestia.

El crimen ritual es cierto y se practica hoy, aunque parezca absurdo. Sólo que no son los judíos quienes lo practican. Los judíos fueron siempre hombres de poca imaginación. Tuvieron sensibilidad, pero no grandes vuelos imaginativos. En la época del Antiguo Testamento, cuando su religión prescribía sacrificios, nunca pasaron de inmolar

73 R. CANSINOS ASSENS, *Las luminarias de Janucá*, cit., p. 138

74 Cfr. *Historia del Martirio del Santo Niño de la Guardia, Sacada principalmente de los Procesos contra los Reos, de los Testimonios del Santo Tribunal de la Inquisición, y de otros Documentos que se guardan en el Archivo de la Iglesia Parroquial de dicha Villa*: Por el Doctor Don Martín Martínez Moreno, Cura Propio de ella, quien la dedica al Excelentísimo Señor Arzobispo de Toledo. Con las licencias necesarias: En Madrid, en la imprenta de D. Pedro Marín, año de MDCCLXXXVI.
http://server.knosys.es/sefarad_pdf/1786_Historia_martirio_Santo_Nino_de_la_Guardia.pdf

75 R. CANSINOS ASSENS, *Las luminarias de Janucá*, cit., p. 138.

animales, corderos o machos de cabrío. Nunca, como los griegos, eleváronse hasta la idea magnífica y terrible de la víctima humana. En este punto, sólo los cristianos pudieron competir en fantasía teológica con los gentiles. Su Eucaristía, que es la inmolación del Hijo del Hombre, para comunicar la virtud de su sangre y su carne a la simple hostia cereal, es un acto prodigioso de taumaturgia, que acredita su genio imaginativo. La Eucaristía; he ahí el verdadero ritual, la obra magnífica de su fantasía teológica, que revive en tiempos modernos y racionalistas el sentido de los antiguos mitos gentílicos...⁷⁶.

Ita è uno dei personaggi antagonisti più schematici del romanzo, personificazione del fanatismo religioso. Lei evoca Shylock come l'ebreo avaro, e con ciò permette sia a Farsi che a Benaser, e al massone Carlos di controbattere all'immagine triste e becera dell'ebreo che lei presenta e che è condivisa dagli altri ospiti.

La leggenda del *Santo niño de La Guardia* e l'immagine di Shylock come figura tipica dell'ebreo avaro sono argomentazioni che Ita avanza per sostenere le sue posizioni. Il personaggio fanatico che lei personifica è, chiaramente, un elemento funzionale, dal punto di vista della struttura, necessario alla trama e al processo della narrazione. Tanto schematico è il personaggio quanto la frase a cui tenta di ridurre la discussione: «(...) los judíos nos han dado el tipo de Shylock, y los cristianos el de Jesús!»⁷⁷. A questa interpretazione di Ita sulla figura di Shylock, Benaser oppone un'altra interpretazione: egli rappresenta tanto quanto Gesù di Nazaret la sfortuna della del popolo ebraico, entrambi sono l'espressione dell'eterno dolore della razza e dell'umanità, dirà Benaser⁷⁸.

Altro tema che coinvolge gli ospiti di Dalila è la relazione amorosa tra ebrei e cristiani in letteratura. Una discussione violenta e appassionata, sostenuta con esaltazione fittizia e facile -l'ironia di Cansinos- propria degli «hombres de letras que escriben odas y dramas»⁷⁹, a seguito della quale i presenti elucubrano sulla possibilità di scrivere un romanzo ispirato alle («nostre») tradizioni ebraiche e al tema dell'amore e della diversità religiosa che, del resto, potrebbe anche -nuovamente l'ironia-sollevare il genere dal noioso «marco regional». Uno degli interlocutori ricorda che Galdós aveva già trattato l'argomento nel romanzo *Gloria*, «haciendo triunfar al amor», dove il giovane Morton, ebreo, s'innamora della spagnola Gloria, e dalla loro relazione nasce un bambino che sulla fronte porta «el beso de las dos razas», cosa che permette al massone don Carlos di elogiare i nuovi tempi in cui dominano la tolleranza e la fraternità. Il signor Farsi chiamato in causa, conclude che si tratta di un'ipotesi romanzesca. Mette in dubbio la possibilità che una donna spagnola, a meno che non fosse di larghe vedute, accettasse di sposarsi con un ebreo, d'altra parte, che un ebreo accettasse di rinnegare la propria religione⁸⁰.

⁷⁶ Ivi, p. 140.

⁷⁷ Ivi, p. 141.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ Ivi, p. 136.

⁸⁰ Ivi, p. 137.

LA LIBERTÀ DI CULTO. Florido si sente come un vecchio cristiano messo davanti a un autentico israelita, Farsi, e a un discendente di convertiti, Benaser, che lo rimproverano per gli orrori del passato. La nuova Spagna deve sanare le colpe della vecchia Spagna⁸¹. Tuttavia, di fronte alla proposta del signor Farsi di promuovere la libertà di culto in Spagna, Florido si mostra reticente ed esibisce un atteggiamento ambiguo con la cautela tipica del politico, che misura l'opportunità di ogni atto.

Acaso convendría no tocar en el primer momento la cuestión religiosa... Después de todo, aun descartándola, todavía existen razones importantes para unir a ambos pueblos ... La lengua, la tradición...

Parecía algo cohibido. La sombra de Cristo volvía a erguirse, en aquel libre cenáculo. Hubo un instante de malestar (...) Prevaleció la voluntad de amor y cordialidad⁸².

Anche in seguito, quando Rafael e Farsi gli proporranno di fare il Presidente di una nuova istituzione simile all'*Alleanza Israelita Universale*, con lo scopo di fondare scuole spagnole nelle città dell'Est per gli ebrei sefarditi, egli rifiuterà ma, in questo caso, perché ormai stanco delle continue sconfitte e dell'indifferenza dei concittadini spagnoli.

SULLO STATO EBRAICO INDIPENDENTE. La creazione di uno stato ebraico indipendente e il movimento sionista sono argomenti trattati da Rafael e Farsi come contrappunto alla nostalgia che Rafael esprime rispetto all'idea di unità della nazione ebraica. Rafael ha nostalgia del Medioevo, come di un tempo dove sussisteva un'idea di appartenenza, di unità del popolo ebraico, nonostante le persecuzioni e i veti e nonostante la sua condizione di popolo disperso.

Benaser si lascia trascinare dalle impressioni narrate in *Recuerdos de Italia* (1872) da Emilio Castelar in occasione della visita alla Sinagoga di Livorno, le quali suscitano su di lui un'arcana sensazione di mistero –«una impresión milenaria, de ghetto, de Edad Media, de misterio»⁸³. Il ghetto, nello straniamento temporale del personaggio, viene identificato con una piccola nazione in cui le virtù ebraiche sono conservate intatte –«un venero de virtudes heroicas»⁸⁴– fino alla frattura creatasi con l'emancipazione, quando, dice Rafael, gli ebrei cominciarono ad educare i propri figli ad altre religioni.

Aquí en su casa, yo experimento todavía la impresión de que el pueblo israelita es un pueblo aparte de los demás, con un pasado y un porvenir propios; mientras en casa del doctor Heiler ya ninguna reliquia de judaísmo encuentro. Temo que la libertad política sea el peor enemigo de Israel⁸⁵.

81 Ivi, p. 78.

82 Ivi, p. 80.

83 Ivi, p. 172.

84 Ivi, p. 174.

85 Ivi, p. 173.

Nelle loro conversazioni tra Farsi e Benaser, aleggia l'idea di fondare lo Stato di Israele prima in Sud America, nelle distese della Pampa, poi in Sud Africa, e infine in Palestina, «en el antiguo hogar de la raza»⁸⁶.

Tale è la fede e la speranza che questo obiettivo possa essere raggiunto che il signor Farsi, in un momento di esaltazione, ritiene irrilevante che la terra degli inquisitori li ignori o che «las naciones europeas aborrezcan al judío», poiché la vera patria apparterrà nuovamente a loro. E così il capitolo si conclude con i versi del poeta toledano Yehudá Haleví:

¡Que mi lengua se pegue ardiendo a mi paladar,
y mi brazo derecho se consume
si me olvido de ti, Jerusalén!

1.4 LE DUE SPAGNE

Floridas, fiorite, sono le parole che il personaggio del dottor Florido pronuncia nel primo incontro con Farsi e Benaser, nel quale, con esaltato trasporto, introduce il sentimento che sperimentavano gli esiliati dell'Europa orientale nei confronti della Spagna (con evidente riferimento ai viaggi del senatore Ángel Pulido): «Yo, *siñor*, me llamo Aragonés, porque mi familia moraba en otro tiempo en Zaragoza»; «Amamos a España, *siñor*; no hemos olvidado su idioma, aunque otras cosas hemos olvidado...»⁸⁷. In un allusivo *judeoespañol*, Florido ripete le parole udite che lo portano a formulare, con esaltazione evangelica, l'espressione plurale: «Las Españas»⁸⁸. Egli non percepisce distanza, né divisioni nella percezione di questa pluralità. Il vociferare dei venditori di giornali in Oriente è lo stesso che offre il mattino madrileno; i volti dei sefarditi riflettono la *morenez española*; i loro abiti, cibi, comportamenti fanno sentire all'illustre dottore il «sabor de la patria»⁸⁹.

La campagna, in bocca a Florido, è innanzitutto «amor y justicia» tendente a:

tributar un desagravio a esos hermanos, a esos españoles sin patria, que hablan nuestro idioma, que conservan en sus hogares el culto de España, que nos aman a pesar de nuestra crueldad antigua, cifrando todo su orgullo en lo que precisamente debiera ser un motivo de odio⁹⁰.

La Spagna degli esiliati, d'altro canto, si esprime attraverso la nostalgia come elemento tipico delle circostanze vissute, come pure attraverso il conflitto esisten-

⁸⁶ Ivi, p. 174.

⁸⁷ Ivi, p. 71.

⁸⁸ Ivi, p. 70.

⁸⁹ Ivi, p. 71.

⁹⁰ Ivi, p. 70.

ziale tra il desiderio e le paure insite nell'eventuale ritorno nel paese iberico. Viene ribadito il sentimento di «patria bondadosa y dulce»⁹¹ provato dagli esiliati verso la Spagna.

Ben diverso è il percorso con cui Rafael Benaser, con l'avanzare delle ricerche, configura l'immagine di una Spagna plurale, al contempo cristiana ed ebraica. Egli fa a meno di descrizioni pittoresche per orientarsi verso la conoscenza, per quanto possibile reale, dei destini degli esiliati, di coloro che conservano la Spagna nei propri ricordi, usi e lingua. Egli adotta la forma interrogativa, tanto presente nel romanzo, senza dare immediate risposte, ma cercando persone che possano raccontargli sia il presente che il passato: «¿Qué hacían ahora en los lugares de su destierro? ¿Conservaban su fe y la conciencia de su raza? ¿O se habían confundido con los demás pueblos?»⁹².

La questione della lingua si pone come una delle risposte ai quesiti di Benaser. Attraverso l'invocazione della figura di Sam Lévy, si fa largo la questione della «tragedia de la lengua española»⁹³, dello spagnolo «bastardeado»⁹⁴. Nella finzione letteraria Cansinos dà un'immagine sommersa di Lévy. Tramite la sua voce sentiamo chiedere pietà per la lingua che «como un suntuoso manto apolillado llevado de España al destierro por los proscritos, deshácese ya entre las manos de la nueva juventud»⁹⁵, facendo riferimento al processo di assimilazione ad altre lingue.

La lingua viene vista come una creatura viva, quella che portarono con sé i *desterrados*, in tutta la sua «pureza y gracia», che poco dopo fu lo stile di Cervantes e che «padeció en el Éxodo como un proscrito más».

(...) de romance que era entonces, se fue convirtiendo en jerigonza. Dejó de ser latino para degenerar en el ladino, esa lengua adulterada, ingenua e infantil. Hízose impropio para los ritos literarios; se confinó en el hogar y en la sinagoga⁹⁶.

Il riferimento all'influsso delle lingue locali, fondamentalmente del turco e del francese, che con tanta veemenza si insegnava nelle scuole dell'istituzione francese *Alleanza israelita universale*, a discapito del *judeoespañol*, risulta chiaro. Ma forse quello che più desta attenzione è il riferimento alla mancanza di un'opera letteraria «escrita en ese degenerado ladino»⁹⁷.

Due aspetti meritano attenzione nel modo in cui Cansinos pone la questione della lingua nel romanzo. Attraverso la voce del personaggio di Lévy, da una

91 Ivi, p. 71.

92 Ivi, p. 47.

93 Ivi, p. 124.

94 Ivi, p. 90.

95 R. CANSINOS ASSENS, *Las luminarias de Janucá*, p. 124.

96 Ivi, p. 125.

97 *Ibidem*

parte, quasi a immagine e somiglianza di quello che aveva scritto sul *Talmud*, personifica la lingua, rendendola una creatura viva. Levy clama per il ladino come per una «creatura decrepita e amata». Dall'altra, fa emergere in modo evidente quanto molti anni prima aveva scritto nella lettera, ossia la necessità di renderla una lingua letteraria.

La lingua è quella che rappresenta il vincolo che, in modo ferreo e nonostante tutto, unisce ancora i sefarditi all'antica patria, mai rinnegata.

2. Il confronto dialogico

Nel terzo capitolo *La casa de Jehová*, le due figure predominanti sono il dottor Salomone e il dottor Nordsee, le cui presenze a Madrid generano, come già espresso, un cambiamento reale nell'avanzamento della campagna filosefardita. Essi portano alla luce due posizioni distinte sulla verità ebraica. Il primo, viene presentato come una figura che si fa veicolo di una millenaria tradizione, un *jajam*, un vero saggio, che conosceva come pochi la *Torah* e il *Talmud*; il secondo, invece, come un uomo laico, un libero pensatore, la cui visione critica nei confronti del popolo eletto funge da contrappunto alle posizioni del primo. Due personalità diverse, due modi di vivere l'ebraismo, eppure, le loro posizioni in qualche punto finiscono per convergere.

Il primo, Salomone, era cresciuto in Oriente, il secondo, Nordsee, in Occidente. Il primo amava il suo popolo con affetto filiale, «con intensa e inefable compasión, con amor superior al que pudieran inspirarle todas las verdades del mundo y, sobre todo, aquella abstracta Verdad científica», che, invece, sì, esaltava il secondo, considerando la Verità come una divinità.

Il narratore fa dettagliate descrizioni dei personaggi, ricche di sfumature. Salomone è un «verdadero sabio»¹, un «maestro talmúdico al par que un apóstol evangélico», un poeta che «tenía en su alma la poesía de su raza y érale conna-

¹ Ivi, p. 181.

tural el salmo»², un amante dei versi di Yehuda Ha-Levy, un avido gustatore di arance spagnole, che si presentava davanti agli occhi di Rafael come un «humilde y afable doctor del Talmud, de esos que se sentaban en las piedras de los arrabales y charlaban con la gente sencilla»³. «Era aquel hombre semejante a un gran arco: pero a un arco forrado de sedas suntuosas»⁴.

Nordsee cresciuto nella Francia repubblicana dei diritti dell'uomo, era uno scrittore che non aveva conosciuto le pene del ghetto, e che, per quanto amasse il suo popolo, lo faceva in modo distaccato, lo amava quanto poteva amare un popolo che, secondo le sue parole, non si era ancora emancipato. Era un filosofo «alla moderna», che si compiaceva nell'esprimere le sue teorie attraverso drammi teatrali e romanzi. Eppure, il narratore lo definisce come «un rabí de los tiempos tamúdicos», come un «místico *jasidim* de Polonia», di quelli che avevano creato un francescanesimo ebraico proclamando l'amore verso tutti gli esseri e la «virtud mágica de la sonrisa»⁵.

Cansinos vede in entrambi dei *rabí*, delle figure tradizionali. Ognuna a modo suo, si fa portatrice di un modo di interpretare la realtà. Attraverso la discussione sull'episodio biblico di Raab, emergono le posizioni distinte di entrambi gli intellettuali.

2.1 L'EPISODIO BIBLICO DI RAAB

Il confronto dialogico tra Salomone e Nordsee sorge intorno al dramma teatrale scritto da quest'ultimo ispirandosi all'episodio biblico di Raab (Giosué, 2: 1-23) durante la presa di Gerico. Esso narra il gesto compiuto da parte di Raab nell'offrire alloggio a due spie israelite inviate da Giosué a esplorare Gerico prima della sua conquista. Nella versione di Nordsee, Raab, che abita in una casa contigua alle mura della città, è una sacerdotessa del tempio di Venere, che s'innamora di una delle spie israelite a cui apre le porte della città, essendosi prima accertata che sarebbero stati risparmiati la sua famiglia e i suoi beni. Nordsee personifica in Raab lo spirito ellenico. Raab è giovane, bella, amabile, intelligente, gli israeliti, invece, falsi e crudeli. Essi infatti non rispettano la parola data ordinando di lapidarla. Prima di morire, Raab recita un lungo monologo in versi sulla barbarie e ipocrisia del popolo eletto, dichiarando che «muere lapidada por no haber querido acceder a las lascivas súplicas de los guerreros y sacerdotes que rondaban en la noche su tienda»⁶.

² Ivi, p. 251.

³ Ivi, p. 210.

⁴ Ivi, p. 183.

⁵ Ivi, p. 258.

⁶ Ivi, p. 261.

Alcune tesi sul personaggio di Raab sostengono che lei fosse una locandiera; altre, come quella sostenuta da Salomone, una meretrice, facendo riferimento alla designazione che ne dà la stessa Scrittura: «la cual la incapacita para convertirse en verbo de la filosofía helénica». Nella visione di Salomone, pertanto, Nordsee disattende la verità storica, facendo un'apologia dei boia e offrendo senza remore le armi al nemico:

falta usted a la verdad histórica (...) al medir a aquellas criaturas por nuestra sensibilidad moderna. Los crímenes cometidos contra Israel son de hoy, después de haber predicado los profetas el amor y la paz entre los hombres. Y es, por último, una verdadera crueldad ofrecer a los enemigos del pueblo mártir esa apología de sus verdugos⁷.

L'intento di Nordsee, invece, è quello di dimostrare che la causa dei mali che affliggono il popolo d'Israele trova la sua radice nel loro fanatico sentimento religioso e in particolare nella crudeltà (originaria) dei guerrieri nella campagna intrapresa alla conquista della terra di Canaan: «nuestro fanático sentimiento religioso ha sido la causa de todos nuestros males y de nuestra incompatibilidad con los demás pueblos»⁸; per Salomone, al contrario, una simile tesi non può che danneggiare gli ebrei e alimentare ulteriori antisemitismi. Nel confronto tra i due personaggi, in un dialogo privo di veli, prevale l'interpretazione che tiene conto delle conseguenze che una lettura troppo "spinta" (quella messa in scena nel dramma) potrebbe suscitare sull'opinione pubblica. Infatti, nel romanzo, Nordsee finirà per rompere il manoscritto della sua opera teatrale, divenuto consapevole di un odio ancestrale, nella Sefarad a lui contemporanea, che nemmeno i lunghi secoli trascorsi sono riusciti a cancellare:

Que en los demás países exista el antisemitismo, se comprende hasta cierto punto por la rivalidad de la convivencia. Pero que exista en este país, que hace siglos no ve la efigie de un judío, es un hecho que demuestra hasta qué punto es bárbara y cruel la Humanidad. Tenía usted razón, amigo mío; una Humanidad así no es digna de conocer la Verdad. Y he roto mi manuscrito⁹.

Sicuramente questo episodio conduce a una frase, già citata, degli studiosi Oz in cui sottolineavano, nel rapporto tra maestro e discepolo, ma che noi estendiamo *tout court* alla dialogicità ebraica, in cui «desacuerdo dentro de lo razonable, es el nombre del juego».

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ivi*, p. 259.

⁹ *Ivi*, p. 264.

Due sottocapitoli della terza parte sono indicativi dei cambiamenti che la campagna filosefardita va introducendo nel contesto madrilenò: la conferenza di Salomone realizzata all'Accademia di Giurisprudenza, e l'incontro con il re. Entrambi gli avvenimenti sono il segno di un rovesciamento di prospettiva riguardo alla campagna filosefardita. Si trasformano le prospettive, si invertono simbolicamente (e non solo) i ruoli tra le parti.

Nella conferenza, Cansinos offre un ritratto dei presenti, riflesso della Spagna dei primi decenni del secolo. Una sorta di quadro sociale in cui emergono, da una parte, l'«hidalgo» tradizionale, descritto come grave, misurato, rassegnato, apatico, che sempre attende una rivelazione provvidenziale del suo destino; dall'altra, lo spagnolo moderno, frivolo, indifferente, curioso, e che il narratore paragona a una scimmia, «ávido de aferrar lo exótico para arrancarle su secreto de igual modo que un simio destripa una nuez»¹⁰. Dell'ambito ecclesiastico vengono descritti i sacerdoti, discendenti degli inquisitori e forza attiva del paese, interessati alle lingue semitiche solo per interesse, «como hicieron en los antiguos tiempos, cuando condenaban a los israelitas citándoles versículos de sus libros sagrados»¹¹. Assistono poi alla conferenza i discendenti degli espulsi, intimiditi e increduli «que un judío pudiese proclamar públicamente su fe en la tierra de España sin ser al punto devorado por las hogueras»¹².

Lo scambio di sguardi complici ed impressioni tra Farsi e Benaser, coscienti dell'importanza dell'atto pubblico, divengono uno strumento di misura delle disposizioni d'animo dell'uditorio. Rafael Benaser interpreta addirittura l'atto solenne come un passo verso l'annullamento dell'Editto di espulsione e il ritorno dall'Esodo.

Durante la conferenza, il rovesciamento dei ruoli e delle relazioni sociali avviene gradualmente. Sul palco siede il dottor Salomone, in un salone «presidido por el retrato del monarca católico, del descendiente de Isabel y Fernando»¹³, il quale pronuncia un discorso evocativo sul contributo degli ebrei nella costruzione della nazione spagnola, ponendo l'accento sull'ingratitude con cui essa rispose a tanta lealtà «sellada muchas veces con la sangre»¹⁴. La reazione dei cristiani, da una parte, e degli ebrei, dall'altra, così come viene presentata dal narratore, rappresenta un vero e proprio cambiamento dei rapporti di forza tra i vari soggetti coinvolti. I cristiani impallidiscono davanti alle parole dell'erudito, evitando lo sguardo accusatore. Gli ebrei sefarditi, invece, sollevano lentamente le

¹⁰ Ivi, p. 202.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Ivi, p. 203.

¹³ Ivi, p. 201.

¹⁴ Ivi, p. 206.

loro teste fino ad arrivare a un momento di giubilo: «se estaba allí celebrando el proceso de la crueldad y de la ingratitud española»¹⁵. L'abilità dialettica con cui Salomone prima accusa e poi sottolinea l'importanza della sua venuta in Spagna come segno del cambiamento dei tempi¹⁶ porta a una totale identificazione della platea con il dolore ebraico, giungendo a un'esternazione quasi grottesca dei sentimenti che lo scrittore/narratore mette in luce con sottile ironia.

Aplaudían todos, incluso las señoras, que sólo percibían como música la palabra del orador, y los sacerdotes, ensotanados, muy contentos de poder demostrar su tolerancia (...)

Al acabar de hablar había lágrimas en muchos ojos de mujer. La palabra del judío había creado aquellas perlas. De todos los labios salían exclamaciones de entusiasmo: ¡No parece extranjero! ¡Cualquiera diría que es español! ¡Parece uno de nosotros! ¡Es un poeta! ¡Qué lirismo!¹⁷.

La disinvoltura di Salomone, motivata dalla convinzione di difendere una causa giusta, si percepisce anche nell'incontro con il re¹⁸ che egli narra in una lettera alla madre. Si tratta di un intertesto anche graficamente distinto dalle altre parti con il corsivo, scritto in prima persona, in cui il personaggio racconta l'incontro con il re di Spagna. A confronto si trovano un Salomone che deve lottare contro le seduzioni cortigiane e un re dalle idee liberali¹⁹. Assistiamo ad un colloquio le cui connotazioni sono ben diverse da quelle che avevano contraddistinto il confronto tra Salomone e Nordsee. Nella relazione tra i due avviene un sovvertimento dei ruoli. Cansinos concede al suo personaggio, a Salomone, la possibilità di trasgredire le norme attraverso l'uso di una lingua/linguaggio arguto, sagace e rivelatore di altre verità.

Il re è scrutatore. Salomone, invece, sarcastico e ironico. L'uno osserva l'altro con gli occhi della conoscenza che possiede sulla questione ebraica e dalla prospettiva con cui vuole trattarla. Si tratta di uno scambio veloce di domande e risposte in cui il primo afferma, il secondo smaschera: se per il re, Salomone è un inglese, questi gli chiarisce che è un ebreo; se i sefarditi sono «israelitas de España», Salomone chiarisce che sono gli espulsi nel 1492; se il re si stupisce che questi mantengano ancora la lingua originaria, Salomone chiarisce che è la

¹⁵ Ivi, p. 207.

¹⁶ «Hizo notar que su venida a la Península y el hecho de que un judío hablase libremente desde una tribuna oficial lo confirmaban». *Ibidem*.

¹⁷ Ivi, p. 208.

¹⁸ Nel testo non viene menzionato il nome del re. Noi sappiamo dalla storia e da come viene descritto, con riferimenti fedeli alla realtà, che si tratta di Alfonso XIII, passato alla storia come filosemita per il sostegno dato alla campagna di Pulido e agli ebrei ottomani durante la Prima guerra. L'incontro tra il re Alfonso XIII e Abraham Shalom Yahuda avvenne nel mese di aprile del 1914, in: G. ÁLVAREZ CHILLIDA, cit. p. 265 e p. 287.

¹⁹ Sposato con l'inglese Victoria Eugenia de Battenberg, nelle cui vene scorre sangue ebreo, sottolinea il narratore.

conseguenza «delle vessazioni dell'antica patria». Il re, del resto, non conosce il significato dei termini *sefardí* e *Sefarad*.

E ancora: il re chiede a Salomone conferma di essere un suddito britannico, questi afferma di discendere da una famiglia ebrea che prestò servizi ai re spagnoli (da Ben Shushán, ministro del re don Juan II). Trattano, inoltre, il tema dell'Editto di espulsione che il re afferma che è stato revocato. Il rovesciamento dei rapporti di forza tra i due avviene a questo punto. I sefarditi, replica Salomone, attendono un annullamento esplicito dell'Editto. Da questo momento della narrazione in poi, è lo studioso ebreo che domina la conversazione definendola una «plática amistosa».

Gli altri contenuti della conversazione con chiaro riferimento storico sono: l'importanza di creare la cattedra nell'università madrilena, soprattutto in funzione della numerosa presenza di sefarditi del Marocco, la richiesta del re di naturalizzarsi spagnolo per poter ricoprire la suddetta cattedra, cosa che Salomone non prende in considerazione, la protezione degli ebrei spagnoli d'Oriente che a breve si sarebbero visti esposti agli orrori della guerra quali creature senza patria.

De vuelta al hotel, el coche que me conducía pasó por delante de la estatua de piedra de Isabel la Católica que, como las de los demás reyes de España, adorna la plaza de Oriente, situada frente al Palacio. Fijé la mirada en la regia efigie. Se calcinaba bajo el sol de julio, como en una hoguera. Los golfos de la calle la han mutilado a pedradas. Observé que tiene troncada la mano derecha, precisamente aquella con que firmó el inicuo decreto. Ese detalle me pareció significativo. ¿Habrà llegado realmente el instante señalado por el destino para que nuestro pueblo retorne de su Éxodo y seré yo el elegido para acaudillar el retorno? De todos modos, yo soy el primer judío que desde 1492, es decir, desde que Isaac Abravanel abandonó la regia estancia de Isabel la Católica, después de firmar con su sangre aquel sublime 'No', pisa el palacio del monarca católico...²⁰.

2.3 CON LA PROPRIA VOCE

In *Las luminarias di Janucá* intervengono una serie di voci che rompono con lo stile intimo e/o salmico-biblico delle prime pagine e delle profonde conversazioni in cui s'immergono Benaser e Farsi, da una parte, e quello storico-documentale proprio della campagna filosefardita, dall'altra. La narrazione diviene, improvvisamente, polifonica. Una serie di soggetti avanza in primo piano per narrare con la propria voce il passato.

Sono colorite figure che giungono dalla Francia, Russia, Turchia, dall'Oriente del Mediterraneo dopo gli orrori dei pogrom e della guerra. L'accoglienza della Spagna in tali circostanze rovescia l'immagine del paese crudele e inquisitoriale

²⁰ Ivi, p. 227.

dando un segno di fratellanza e continuità con la Sefarad anteriore all'Esodo²¹. Il riferimento storico alla neutralità spagnola durante la Prima guerra mondiale è chiaro. La Spagna fece importanti azioni diplomatiche per appoggiare gli ebrei. Il governo chiese alla Francia e ai suoi alleati che venissero rispettati i sefarditi sudditi dell'impero turco, richiesta che fu accolta. D'altro canto, Alfonso XIII intraprese delle azioni in difesa degli ebrei della Palestina che subivano forti persecuzioni²². Azioni i cui riflessi s'intravedono nelle parole dei personaggi cansiniani. Essi arrivano attratti dalle imprese avviate da Florido prima, e da Salomone, poi.

Presentábanse en todos los umbrales judaicos de la corte, en casa de Florido, del doctor Salomón y del joven Rafael. Aportaban unos perlas y joyas, otros una ciencia cabalística y talmúdica y otros nada más que su pobreza y su pánico. Hablaban los turcos con voces broncas, muy españolas, llenas de ardor meridional, los rusos expresaban sus quejas y lamentaciones en un tono débil, apocado, entrecortado por temblores de susto. Y sus palabras formaban como una salmodia bíblica de remotísimas cadencias²³

Il realismo con cui vengono raccontate le circostanze che conducono gli ebrei in Spagna cambiano l'incisività della narrazione. Ne sono esempio l'ebreo russo e l'anziano rabbino, afferrato alla Legge, un po' fanatico ma di «un fanatismo dolce y resignado», che arrivava dalla Palestina²⁴. Il primo, i cui occhi azzurri, freddi e secchi, sembravano due smeraldi morti a causa dei soprusi subiti, narra tre giorni e tre notti di mattanza e saccheggi. Dalla sua voce sentiamo echeggiare il pianto di donne e bambini insieme allo scorrere del sangue che «salpicaba las paredes, formaba arroyos en las calles»²⁵. L'anziano, invece, diretto verso il Marocco dopo aver attraversato vari ghetti d'Europa, si dibatte tra la povertà, la fame e il rispetto della sua fede e del mangiare puro: «yo era demasiado pobre para adquirir un cordero, ni siquiera un ave y sacrificarla con arreglo al rito»²⁶; tuttavia, l'angoscia primordiale è quella che in Spagna non esista una casa per il rito.

Cansinos sente la necessità di spostare lo sguardo del narratore e di chi dalla propria prospettiva racconta la campagna filosefardita per far parlare senza filtri chi era reduce di una storia 'altra' e che solo attraverso la propria esperienza poteva raccontarla. La penna di Rafael Benaser, poeta all'ascolto di questi vissuti,

21 D. ALIBERTI individua principalmente tre gruppi di immigranti che arrivano in Spagna tra il 1860 e il 1914: i rifugiati della guerra del Marocco; uomini di affari francesi e tedeschi, che volevano partecipare al processo d'industrializzazione del paese; i rifugiati che si erano beneficiati dell'asilo concesso dal governo di Sagasta dopo i pogrom nell'Europa Orientale. Pulido segnala che agli inizi del XX secolo la popolazione ebraica spagnola era di 2000 persone (senza contare le città nordafricane di Ceuta e Melilla). In *Sefarad. Una comunidad imaginada* (1924-2015), cit., p. 79.

22 Importanti furono le azioni del conte Ballobar, in: G. ÁLVAREZ CHILLIDA, cit, p. 266.

23 R. CANSINOS ASSENS, *Las luminarias de Janucá*, cit., pp. 228-229.

24 Ivi, pp. 229-230.

25 Ivi, p. 230.

26 Ivi, p. 231.

diventa, a questo punto, una penna giustiziera volta ad aiutare e difendere la causa dei sefarditi:

requerían su pluma para que les defendiese, aquella pluma de poeta que sumía así la significación de una espada justiciera o de una de esas varas bíblicas que florecían ente los tabernáculos²⁷.

Ben diverso era stato, invece, il destino degli ebrei turchi. Il narratore contrappone il loro vissuto alle disgrazie patite dai primi. Essi avevano già trascorso del tempo in Francia, erano gioiellieri, vestivano alla moderna, conoscevano il mercato orientale ed erano fornitori dei palazzi europei. Con coscienza difendevano i propri diritti ed esigevano che la Spagna li proteggesse.

2.4 LA CELEBRAZIONE DI CHANUKKAH

I lumi che si accendono di volta in volta nelle otto notti della festività, assumono per Cansinos un significato metaforico. Essi sono «símbolo de las antiguas glorias y las futuras promesas de Israel, sobre todo en ‘el país de los inquisidores’»²⁸.

(...) luminarias que de un extremo a otro del mundo consteláis en el mes sagrado de Kislev la dilatada extensión del Éxodo, renovando en las gargantas israelitas los clamores de júbilo con que el anuncio de la victoria de los Macabeos fue acogida en Jerusalén aquel día remoto en que la patria, siempre en peligro, fue una vez más salvada por la fortaleza de Adonai. ¡Oh, santas luminarias, con qué íntimo e inefable fulgor brilláis en aquel crepúsculo de Kislev en el reducido oratorio donde unos cuantos israelitas descendientes de los expulsados de España, supervivientes de todos los azares y de todos los exterminios, se habían reunido para afirmar sobre aquella tierra amada y dura el sentido de su inmortalidad como pueblo, encendiéndose, ¡oh luces santas!, en la llama de la tradición sobre las cenizas de todos los recuerdos!²⁹.

In un oratorio «reducido, pero suyo, sagrado como un tempio e inviolabile ya por la tolerancia de las leyes españolas»³⁰, si riuniscono i discendenti degli esiliati. Il momento è solenne ed emozionante. Oltre alla lettura del rotolo della Torah e all'illuminazione simbolica di ciascuna delle luci «que fueron surgiendo con la lentitud de las estrellas», i presenti sentono la necessità istintiva del salmo, ma non del salmo scritto, bensì piuttosto di un salmo interiore, intimo, che ognuno di loro desidera narrare. Il narratore li paragona ai congiurati di Susán per l'inquietudine e inibizione con cui vivono il momento. Contrappunto a questa tristezza è la danza, una ciarda ungherese, in cui si lancia Nordsee, affermando

²⁷ Ivi, p. 234.

²⁸ E. AIZENBERG, *Cansinos-Asséns y Borges: en busca del vínculo judaico*, cit., p. 537.

²⁹ R. CANSINOS ASSENS, *Las luminarias de Janucá*, cit., p. 266.

³⁰ Ivi, p. 267.

che non solo il dolore è il destino del popolo ebraico, essendo esso un popolo incline alla gioia. Rovesciamento/trasformazione dall'inibizione alla gioia, danza, fierezza.

Rafael Benaser non parteciperà alla celebrazione di Chanukkah. Egli non si sente un fratello perfetto dei circoncisi. Non entra nel tempio ebraico in quanto non ha suggellato l'alleanza con Dio mediante la circoncisione, sebbene difenda con completa convinzione il diritto dei fratelli ebrei di incontrarsi e celebrare i giorni solenni del calendario ebraico³¹.

La posizione di Benaser rispetto alla religione ebraica in questo momento si svela. Egli esprime il suo senso di estraniamento nella casa d'Israele. Non può rifiutare il Cristo, «la más alta representación de la facultad de sufrir de una raza», un amico inestimabile che non può tradire. Pertanto, Rafael Benaser non dà un significato religioso al sentimento di fratellanza che lo lega agli ebrei. Egli si sente, piuttosto unito a loro dagli ideali di pietà e amore.

Infine, il giovane poeta eleva la sua figura come anello di congiunzione tra due tradizioni (mondi), tra il passato che rimanda alla tragedia dell'esilio, da un lato, e il futuro della riconciliazione, intercedendo a favore dei suoi «hermanos de raza» (non di fede, sottolinea il narratore) e riconoscendo il suo destino quale quello di un uomo che, al di là delle differenze, accetta l'eredità di entrambi i Testamenti, e la cui casa, come scrive, è una porta sul mondo, un tempio ospitale, una tenda in mezzo al deserto³².

Lázaro Schallman considera che Cansinos sognò che Israele riunisse sotto un unico segno, i due testamenti, l'antico e il nuovo, la fusione della chiesa e della sinagoga, come desiderò anche Scholem Asch, romanziere del nostro tempo. Sogni utopici che non riuscirono ad allontanare dalla sua anima la tristezza. Discendente di conversi, aveva perso le chiavi di tutti i cammini e cercando una consolazione dice a se stesso in uno dei suoi ultimi scritti, che era meglio così, perché distaccato da tutto poté vivere in simpatia con tutto «para dilatar más ampliamente su mundo de símbolos, para asistir a todos los dueños y dar su amén a todos los responsos. Para pronunciar el *réquiem* y el *shalom*»³³.

31 R. CANSINOS ASSENS, *Las luminarias de Janucá*, cit., pp. 276-277.

32 Ivi, p. 241.

33 L. SCHALLMAN, *Homenaje a Rafael Cansinos-Asséns*, cit., p. 29.

III

La riflessione critica
e il prolungamento della
finzione letteraria ebraica

1. Cuentos judíos contemporáneos

Nello studio preliminare che accompagna la selezione dei racconti¹, Cansinos Assens riflette su un tema tanto ampio quanto di difficile delimitazione. Egli, quale letterato e critico che era, affronta il tema e prova a dare delle risposte. Come spesso accade nelle sue opere, la necessità personale di trovare risposte a determinati argomenti si interseca con i dibattiti a cui l'autore partecipava offrendo sempre spunti di riflessione originali. Nello studio cita Salomón Resnik² e le diverse posizioni che l'uno e l'altro avevano sostenuto rispetto alla moderna letteratura ebraica, ma, fondamentalmente fa un percorso riflessivo intimo in cui cerca di dare delle risposte a se stesso, sempre con l'intento di collocare o dare un giusto posto all'espressione ebraica in Spagna.

È certo un'ardua azione quella di voler circoscrivere una letteratura che si estende per tremila anni, contraddistinta non solo da epoche diverse e culturalmente distanti, ma anche da ambienti geografici e sociali differenti, nei quali, a causa della diaspora, vissero e scrissero gli ebrei. Le differenze di costumi, am-

¹ Di Israel Zangwill e Sholem Asch, la raccolta include tre brani rispettivamente tratti dal capitolo XVIII del romanzo *Los hijos del ghetto* e da *Mottke el vagabundo*; di Isaac Leyb Peretz, *¿Qué es el alma?* e *Amor*; infine, di Leon Kobrin due brani tratti dal romanzo *Una aldea de Lituania*.

² Scrittore argentino, collaboratore di "Judaica" (Argentina), menzionato con toni sfavorevoli in una lettera di C. Tiempo a Cansinos che J. Israel pubblica in *Los judíos en la literatura española*, cit., pp. 26-27.

biente, e anche tradizioni, sono vastissime e non bastano certo la comune lingua letteraria, la comune religione e la coscienza di appartenere a una stessa stirpe a eliminarle o a ridurle³.

Cansinos però ci prova e introduce il concetto di «patrie temporali di adozione» per circoscrivere l'unico spazio in cui la letteratura ebraica sia riuscita ad esprimersi lungo i secoli. Le opere degli autori ebrei, scrive, «arden en el gran lampadario de una literatura nacional y ajena»⁴. Il termine «ajena», riferito all'estraneità con cui lo scrittore ebreo si colloca all'interno di una letteratura nazionale, permette di identificare un segno che distinguerebbe la sua scrittura in tale contesto e che Cansinos definisce, con un linguaggio proprio dell'epoca, "etnico", segno a partire dal quale sarebbe possibile rivendicare una propria indipendenza o autonomia letteraria.

Nel contesto della letteratura spagnola, l'autore, memore anche delle letture che aveva realizzato delle opere di critica letteraria di Amador de los Ríos, ma anche delle dodici conferenze di Abraham Shalom Yahuda, cerca di individuare in alcuni scrittori spagnoli lo specifico segno etnico; individuazione che egli chiama «intuizioni», e che se fossero state dimostrate, scrive, ci sarebbe stata la conferma del contributo indiretto del «genio» ebraico nella letteratura spagnola⁵. E così, addita agli scrittori ispano-ebrei che hanno impresso nelle lettere spagnole lo stile «asiático, ampuloso, grandioso y exaltado que siempre fue sospechoso al verdadero genio indígena»⁶. Tra gli esempi fatti da Cansinos ritroviamo poeti ebrei i cui versi fiorirono nelle corti islamiche che «pulsaban guzlas islamitas y glosaban temas frecuentes en los florilegios arábigos»⁷; in Maimonide e Gabirol che, dal canto loro, si contagiarono del pensiero platonico e aristotelico «creando la escolástica hebrea, pero admitiendo módulos de pensamiento deducidos de la serena arquitectura helénica»⁸; oppure ancora in Yehuda Ha-Levy, nelle *Siónidas* genuinamente ebreo appena in età matura, ossia, negli ultimi *Poemi* prima della morte, quando «adquiere vibraciones de arpa nacional, equiparándose al Salterio davídico»⁹; nei versi di Rab Shem Tob, dove s'intravede il lamento di una razza maltrattata, così come nella storia e poi leggenda di Raquel, *Rahel la hermosa*¹⁰, op-

3 F. MICHELINI TOCCI, *La letteratura ebraica*, Firenze-Milano, Sansoni/Accademia, 1970.

4 R. CANSINOS ASSENS, *Cuentos judíos contemporáneos*, cit., p. 10.

5 Ivi, p. 19.

6 *Ibidem*.

7 Ivi, p. 11.

8 Ivi, p. 12.

9 *Ibidem*.

10 *Rahel la Hermosa* fu una donna ebrea di Castiglia vissuta nel XII secolo. Ricordata per l'amore (ricambiato) che nutrì nei confronti del re Alfonso VIII di Castiglia. Cansinos analizza la leggenda su Raquel in *Los judíos en la literatura española* facendo riferimento alla versione realizzata dal drammaturgo settecentesco García de la Huerta.

pure, nella ingiusta morte di Samuel Levy, una delle tante crudeltà di don Pedro¹¹, che viene menzionato anche in *Las luminarias de Janucá*.

Per quel che concerne il Secolo d'Oro, Cansinos cita i nomi di scrittori converti tra i più significativi della letteratura aurea, tra di loro: Fray Luis de León, il sivigliano Herrera –che nell'ode per la morte del re Don Sebastián, traduce in spagnolo il canto di Miriam nell'Esodo– Santa Teresa de Jesús e S. Juan de la Cruz e la nuova voce che essi prestarono ai versi del *Cantico dei cantici*; infine, il culteranesimo e Góngora.

Parlare oggi di scrittori converti o di letteratura scritta da autori di origine ebraica forma ormai un atto dovuto negli studi di letteratura spagnola, soprattutto a partire da quelli storico-letterari e filologici realizzati da Américo Castro e dai concetti introdotti dallo stesso in *España en su historia: cristianos, moros y judíos* (1948)¹². Vale la pena, tuttavia, di sottolineare come Cansinos nei suoi studi solitari abbia intuito, –egli stesso parla di intuizioni– determinate affinità letterarie in alcuni scrittori fondamentali che nel corso del Novecento sono state ampiamente studiate.

D'altro canto, per Cansinos, il concetto di moderna letteratura ebraica, intesa come una letteratura personale e cosciente, espressa nella propria lingua o in un'altra, risale al secolo XIX e coincide con la rinascita spirituale e politica del popolo della diaspora. Cansinos ribadisce il concetto:

La existencia de una literatura hebraica personal y consciente, marcada con el sello de las singularidades étnicas y de las aspiraciones colectivas, expresada en la lengua propia de la raza o en un idioma ajeno, pero moldeado por ella, como ese traje internacional que cada pueblo modifica, sin embargo, a su modo; la existencia de una literatura hebraica que pueda considerarse como un documento de la raza, como su novísimo evangelio, tan suyo que pueda recabar el *ex libris* de ese emblema salomónico que campea en las nuevas banderas sionistas, es un fenómeno que data del siglo pasado, coincidiendo con otros indicios del nuevo renacimiento espiritual del pueblo de la diáspora¹³.

Con questa affermazione Cansinos non nega che essa sia esistita prima, al contrario, «el genio de una raza amamantada en el culto al libro»¹⁴, come scrive, mai depose la penna, nemmeno nei momenti più avversi, come dimostrato dagli annali dell'esodo in cui compaiono nomi di grandi scrittori, filosofi e poeti ebrei, sebbene sia il poeta tedesco Heinrich Heine, uomo di un tempo e di un'epoca

11 Samuel Ha-Leví Abulafia (Toledo 1320 - Siviglia 1360), tesoriere del re Pedro I di Castiglia.

12 Ricordiamo qui le opere di Américo Castro che si addentra nello studio della letteratura convertita e che pubblica *El pensamiento de Cervantes* nel 1925 e *Santa Teresa y otros ensayos* nel 1929. Le ricerche inerenti le tre culture sono posteriori: *España en su historia* (1948), *Aspectos del vivir hispánico* (1949), *La realidad histórica de España* (1954), *Origen, ser y existir de los españoles* (1959), *La edad conflictiva* (1961).

13 R. CANSINOS ASSENS, *Cuentos judíos contemporáneos*, cit., p. 9.

14 *Ibidem*.

universali, la cui lirica risente di indubbi indizi orientali, a segnare l'inizio del rinascimento di una «vera» letteratura ebraica.

La moderna, veramente nuova, letteratura ebraica, in contrapposizione con quanto affermava Resnik, il quale sosteneva che la nuova letteratura ebraica sarebbe stata figlia del ghetto, prende, dunque, avvio con Heine¹⁵ per essere poi coltivata da tre scrittori che non venivano dal ghetto, sebbene potessero evocarne nei ricordi ancestrali: George Eliot (Mary Anne Evans)¹⁶, Grace Aguilar e Benjamin Disraeli¹⁷.

Los creadores de la literatura judía moderna eran creaturas emancipadas ya de la servidumbre histórica del nombre judío, y algunas – como Heine – hasta de la servidumbre religiosa y la domesticidad étnica en el asiduo trato gentilicio¹⁸.

Nelle loro opere, Eliot e Disraeli (lord Beaconsfield) evocavano già con senso di anticipazione i tempi del sionismo e trattavano problemi di adattamento dello spirito israelita in chiave di affermazione della propria identità politica e come popolo. Gracia Aguilar, aveva subito l'influsso di Walter Scott e del romanzo storico ed evocava nelle sue opere i tempi passati di Israele, le persecuzioni, i supplizi vissuti. Le storie da lei narrate, tra l'altro, si svolgevano in Spagna – per esempio in *El valle de los cedros* (la storia si svolge nel Medio Evo), o nelle case di sefarditi: *La familia de Pérez* (in tempi moderni in Inghilterra), *El edicto* (nel Medio Evo):

Su obra nos habla del hechizo a un tiempo grato y pavoroso que los descendientes de los desterrados conservaron en España, como de un país bello y peligroso, como de una de esas regiones en que la existencia de la fiera – en este caso el fanatismo – pone un precio demasiado oneroso a las bellezas naturales¹⁹.

Nella sua opera si ravvisa il ricordo che i discendenti degli esiliati avevano conservato della Spagna, il quale, nonostante le persecuzioni inquisitoriali, non veniva vissuto con un sentimento di odio – così come ce lo indicava Benbassa – bensì

¹⁵ In particolare, Cansinos si sofferma su *Il Rabbi di Bacharach* (1840).

¹⁶ Su Eliot (Evans) (1819), analizza il romanzo *Daniel Deronda*, in cui tratta la formula dell'assimilazione, tendenza difesa dall'ebraismo ufficiale in Inghilterra come in Germania e rivendica la tradizione e il futuro del popolo di Israele. Romanzo con una storia d'amore dallo stile e formula romantici. In qualche modo Eliot è una percorritrice per il tema trattato, in quanto il personaggio nato ebreo ma con l'identità negata, tornerà alle origini sposando un'ebrea. R. CANSINOS ASSENS, *Cuentos judíos contemporáneos*, cit., pp. 27-31.

¹⁷ Disraeli, secondo Cansinos, non può essere considerato uno scrittore ebreo sebbene, in quanto di origine orientale, abbia influito sulla letteratura inglese introducendo uno stile asiatico « (...) el amor a la pompa combinado en armoniosa compañía con la sutileza en el detalle (...) », ivi., p. 37. Dell'autore menziona: *Lothar, Sybil, Tancredo*, ivi, pp. 37-38.

¹⁸ R. CANSINOS ASSENS, *Cuentos judíos contemporáneos*, cit., p. 20.

¹⁹ Ivi, p. 33.

piuttosto di nostalgia, di desiderio romantico per un paese perduto che generazioni di antenati consideravano una seconda patria.

In *La familia de Pérez*, l'autrice, nell'esprimere il sentimento di patria perduta, delinea un paesaggio che illustra una topografia imprecisa, in tale imprecisione, scrive Cansinos, finisce per renderlo più bello e sognato²⁰.

En casi todas sus obras novelescas Gracia Aguilar se acuerda de España, sugiere directa o indirectamente la perspectiva española, así la material como la histórica; su corazón, como una brújula alterada tiende siempre a orientarse hacia los tiempos del Éxodo, y esta frecuencia de evocación es un indicio de la perdurable huella de asombro y pavor que el terrible suceso dejó en el alma de los expulsados, transmitiéndose luego a sus descendientes con tal eficacia, como para marcar una hora eterna en el cuadrante de la memoria de la estirpe²¹.

Cansinos, tuttavia, pur sostenendo che la letteratura ebraica ha inizio con Heine, si domanda in che senso potrebbe risultare corretta anche la tesi di Resnik, secondo la quale la nuova letteratura ebraica sarebbe figlia del ghetto. E prova ad articolare una risposta che vede un'effettiva rinascita letteraria ebraica coincidere con l'epoca del sionismo. Non è un caso che Cansinos pubblichi in questa raccolta un frammento tratto dal romanzo *País de eterna juventud* (1890) di Theodor Herzl (1860- 1904)²² in cui l'autore tendeva a risvegliare nei connazionali assimilati, da una parte, l'amore verso la terra dei padri e verso le tradizioni, dall'altra, il sentimento di responsabilità verso il futuro. Al testo di Herzl si sommano frammenti di opere di I. Zangwill, Sh. Asch, I. Peretz e L. Kobrin, che effettivamente provenivano dal ghetto: letteratura nata, dunque, ai tempi dei pogrom, scrive Cansinos.

Esta literatura viene al mundo en un momento en que la capacidad de dolor del pueblo israelita, como en general la del pueblo eslavo, está agotada y muestra un singular paralelismo con la literatura genuinamente rusa de los últimos tiempos, a partir de Dostoyevski. Tiene su mismo carácter naturalista y místico, nimbado de cuándo de albores utópicos. De un lado, describe la miseria presente con un encarnizado recuento de llagas; de otro, sueña con la redención futura, presentida ya como inminente, lo que le comunica un sentido y un valor proféticos²³.

Un insieme, pertanto, di descrizione realista, «que resulta ya satírica – de ahí el humorismo eslavo –»²⁴ e idealismo utopico. Il popolo slavo si rifugia nella speranza della rivoluzione, quello ebreo cerca la salvezza nell'ideale del sionismo. Riflette Cansinos: il despotismo dei zar, basato sul significato pontificale

²⁰ Ivi, p. 35.

²¹ *Ibidem*.

²² Herzl scrive *Lo stato ebraico* nel 1896.

²³ R. CANSINOS ASSENS, *Cuentos judíos contemporáneos*, cit., p. 40.

²⁴ *Ibidem*.

della corona, mantiene lo spirito religioso dei sudditi dell'Impero in uno stato medievale di dipendenza (feudale), in un rapporto mistico tra sovrano e popolo (ogni atto compiuto s'ispira a questo spirito religioso) analogo a quello che esiste tra Dio ed il credente. Il regicidio è un atto di misticismo assoluto in cui il vassallo realizza una funzione vendicativa in nome di Dio contro il suo mandatario diretto, il monarca. Questo atto richiede, pertanto, la credenza nell'onnipotenza del sovrano, il che suppone sempre l'esistenza di un governo despotico e personale, a somiglianza di Dio, concezione medievale in vita fino alla Rivoluzione:

han conservado todas sus condiciones antiguas, adulteradas en el resto de Europa por la táctica de la asimilación, su fe en las tablas ancestrales y al mismo tiempo su esperanza en el porvenir mesiánico, su obediencia a la tradición al par que su anhelo de algo nuevo y mejor, ese espíritu dórico y complejo que constituye la clave de la dramática vida judaica²⁵.

Pertanto l'ebreo slavo è quello che aveva meglio conservato la sua vicinanza alla sinagoga, è il lettore più assiduo che il *Talmud* avesse in Europa, e allo stesso tempo il più ardente innamorato dell'utopia, «el único que podía brindar la otra materia inflamable a esa bomba rusa soterrada en la nieve. Esto explica las amistades judeo-bolcheviques sintetizadas en la figura de Trotsky»²⁶. Dunque, nella lettura che offre Cansinos, l'ebreo russo era in realtà l'unico ebreo d'Europa, che incarnava la tradizione ebraica, parlava l'ebreo come una lingua viva, osservava i precetti e anche le superstizioni ancestrali, e, all'esterno, assumeva l'aspetto fisico tipico, pittoresco e, a volte, caricaturale con i *caftani* e le *payot*.

Infine, l'ebreo russo era l'unico che viveva materialmente nei ghetti. E per questo che entrando nella vita moderna, non si accontentò di fare delle rivendicazioni mediocri, al contrario, rivendicò un programma massimo, cioè il riconoscimento come popolo e la restituzione di quella parte della Palestina in cui avrebbero potuto esercitare tutte le forme di dominio, (sovrانيتà).

È il sionismo che determina, dunque, la rinascita di una letteratura ebraica, che esalta le virtù nazionali, che ha un carattere patriottico e nazionale. La letteratura di questi scrittori è imbevuta di nostalgia del tempo passato, del ghetto che, nonostante la limitazione imposta, viene descritto come luogo dolce e amabile, «el gran ámbito doméstico de Israel»²⁷ e nella forma permane lo spirito degli apologhi talmudici.

²⁵ Ivi, p. 42.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Ivi, p. 45.

2. Los judíos en la literatura española

Nella raccolta di studi di critica letteraria¹, *Los judíos en la literatura española*, Cansinos riflette sulla presenza del personaggio dell'ebreo –sia esso storico che leggendario, stereotipato o fantastico, oppure ancora reale e rivalutato– nelle opere letterarie di autori spagnoli dal secolo XVIII fino ai primi decenni del XX.

El interés de estos estudios de crítica literaria y socio cultura es evidente, al mostrarnos a través de los personajes de ficción, como los creadores españoles vieron a los judíos durante aproximadamente un siglo y medio, de una forma sin duda plural, pero en la que pesaba la historia y el prejuicio².

Concetti espressi dall'autore più volte nella sua opera introducono questi studi di critica. Afferma Cansinos:

¹ Vengono trattate dieci opere letterarie spagnole e i rispettivi personaggi ebrei. Del XVIII secolo: *Raquel* di V. García de la Huerta; del XIX s.: *La Rosa de pasión* di G. A. Becquer; di B. Pérez Galdós il personaggio di Daniel Morton del romanzo *Gloria* e il cieco Almudena di *Misericordia*; le sei opere restanti appartengono alle prime decadi del XXs. e sono: *Voluptuosidad* di I. Muñoz; *El carro de asalto* di A. Reyes; *Luna Benamor* V. Blasco Ibáñez; *Las hogueras de Israel* di A. Cases; *El hoyo en la arena* di J. Pujol; *Cáliz rojo* di C. Espina.

² J. ISRAEL GARZÓN, *Introducción*, in R. CANSINOS ASSENS, *Los Judíos en la Literatura española*, cit., p. 28.

Con el Edicto de Expulsión de 1490, desaparecen los judíos de España y de su literatura que está en vísperas de cuajar en los dos grandes géneros que la han hecho famosa: la novela y el teatro. El judío, que hasta entonces sólo fue figura episódica en poemas y narraciones, perderá toda opción a la calidad de protagonista y la literatura española perderá también la oportunidad de incorporarse ese elemento étnico que enriquecería la variedad de su elenco humano. El judío desaparece, se borra en la conciencia de los españoles y sólo asomará alguna que otra vez en su literatura como figura de leyenda o vestido con los arreos históricos³.

Dedichiamo qui attenzione a tre opere che per tema completano quanto espresso nel romanzo *Las luminarias de Janucá* sulla leggenda della *Fermosa fembra* e sul romanzo *Gloria* di Benito Pérez Galdós. Essi sono: la leggenda di *Raquel*, nella versione teatrale di Vicente Antonio García de la Huerta, e la leggenda di *La Rosa de pasión* di Gustavo Adolfo Becquer, nonché, appunto, il romanzo *Gloria*.

In entrambe le leggende –sebbene in contesti e tempi diversi– viene trattato, come nel caso della bella Susona, il sacrificio della donna ebrea per amore. Cansinos fa una distinzione tra l'ebreo presente nell'opera di García de la Huerta, che definisce storico, e quello presente in *La Rosa de pasión*, che definisce leggendario.

Raquel è una leggenda che nella storia letteraria è stata ripresa da vari autori⁴. Nella *Cronica general* (part. 4, folio 387, col. 2) (1270) di Alfonso X il Saggio, si allude per la prima volta ad un episodio della vita di Alfonso VIII (1155-1214) il quale, sposato con Eleonora d'Aquitania, si innamora di un'ebrea di Toledo, Raquel la *Fermosa*, e vive con lei un amore appassionato durante sette anni trascurando la moglie legittima e il suo regno, motivo per il quale i nobili della corte uccidono Raquel decapitandola.

Nelle varie versioni, gli autori trattano l'argomento senza introdurre delle modifiche sostanziali, «con más fidelidad que un mito griego»⁵: Raquel cade sempre ferita a morte ai piedi dei nobili assassini di Toledo, e il re, che non ha saputo salvarla nonostante il suo amore, si rassegna senza sforzo alla perdita ricongiungendosi con la sua sposa. «Imposible no sentir cierta indignación sentimental ante esa fácil resignación del monarca que pierde esa calidad, no sólo humana, sino también estética»⁶. Questa Raquel –incoronata regina– per Cansinos, è ben lontana dalla eroicità che il personaggio regale richiederebbe. Essa è una «criatura de amor»⁷, martire dell'amore per Alfonso, per il quale, lo dice lei stessa, muore contenta.

3 R. CANSINOS ASSENS, *Los judíos en la literatura española*, cit., p. 31.

4 Da Lope de Vega, in *Las paces de los Reyes y la judía de Toledo*, in cui la storia di Raquel fa da sfondo al dramma, ma anche da Lorenzo de Sepúlveda in *Romanza* (1551), da Mira de Amescua in *La desdichada Raquel* (1635), da Luis de Ulloa y Pereyra in *Raquel* (1643), da Juan Bautista Diamante in *La judía de Toledo* (1667), da Vicente Antonio García de la Huerta in *Raquel* (1772).

5 R. CANSINOS ASSENS, *Los judíos en la literatura española*, cit., p. 33.

6 *Ibidem*.

7 Ivi, p. 47.

L'analisi di Cansinos della versione di García de la Huerta si centra sulla figura maschile del personaggio di Rubén, consigliere di Raquel, e sulla vecchia formula con cui i castigliani interpretavano la superbia ebrea. Rubén è l'ebreo astuto e prevenuto delle leggende popolari, il traditore ed eterno Giuda «sobre quien la leyenda ha echado toda la carga de la tenebrosidad oriental»⁸, che utilizza Raquel per le sue ambizioni personali. I castigliani non sentono indignazione nei confronti dell'amore di Alfonso VIII verso Raquel, ma della superbia di quest'ultima, del suo consigliere Rubén e di tutto il seguito ebraico.

Esta soberbia judía, de la que más de una vez se quejan los cronicones castellanos y que constituye un tópico obligado de todos los antisemitismos, es lo que a Raquel pierde. La queja de los castellanos insurgidos se resume en esa fórmula vieja: el judío no se conforma con ser igual a los ciudadanos del país en que vive, sino que aspira a ser más, a dominar, a imponerse. Tiene un sentido imperialista de la vida y el hábito de ejercitar su voluntad de dominio. No en vano cree ser la raza elegida. La soberbia judía se ha hecho célebre en su aparente contradicción con la humildosidad con que otras veces se nos presenta esta raza. El judío entra en cada momento en la historia con el gesto encogido, encorvado, harapiento. Pero aguardad un poco y lo veréis erguirse con gesto de soberano⁹.

L'ebreo si muove, dunque, arroccato nei quaranta secoli di storia, e guarda con disprezzo ai nuovi arrivati europei. Egli è cosciente della propria superiorità – e davvero, osserva Cansinos, il numero di grandi uomini conferisce loro certo diritto a tale presunzione. La sua superbia deriva dal complesso di risentimento che si porta dietro da secoli. Oppresso, spogliato, offeso, è naturale che, quando favorito dalla sorte, intenda riscuotere il conto per le offese del passato. Raquel, del resto, protegge gli ebrei ma non fa dell'amore di Alfonso un mezzo tattico per l'ottenimento di maggiori poteri da parte degli ebrei.

Questa Raquel, pertanto, vacilla in quanto intelligenza imperiale e risulta indegna del trono su cui l'ha fatta sedere Alfonso, ma come donna è irreprensibile e raggiunge l'altezza delle grandi eroine d'amore. L'opera di de la Huerta si presenta come un'opera di bellezza tragica, senza intenzione politica.

El autor ha elegido ese episodio toledano, seducido por su patetismo y por su vinculación en la historia patria, pero lo ha tratado con la misma objetividad que un mito de la fábula griega¹⁰.

L'opera non ha alcuna intenzione antisemita, nemmeno l'intenzione di influire su un popolo, quello spagnolo che nel XVIII secolo aveva già perso persino la nozione visiva dell'ebreo. Nei versi non si avverte alcuna vibrazione di odio contro gli ebrei, che già da tempo avevano smesso di agire come personaggi reali nel

8 Ivi, p. 48.

9 Ivi, pp. 45-46.

10 Ivi, p. 47.

dramma politico della Spagna. I nobili spagnoli si sollevano contro il re che eccede nel suo comportamento e pone sul trono un'intrusa, che non è nemmeno sua moglie.

Así como los cuerpos se convierten en polvo, los actos, aun los más trágicos y terribles, los que más torturaron el cuerpo vivo, llegan a ser para los venideros una lección abstracta, una sentencia impersonal y apenas si un momento, galvanizados por el genio trágico, logran impresionar a un público en la falaz resurrección escénica¹¹.

L'ebreo leggendario di *La Rosa de pasión* di Becquer, invece, s'ispira ai crimini rituali di *Cristo de la Luz* e *Santo Niño de la Guardia*, quest'ultimo, oggetto anche di discussione nel salotto di Dalila.

La leggenda narra la storia dell'israelita Sara Levi sacrificata dal padre Daniel una notte del Venerdì Santo per aver amato un cristiano. Daniel Levi, il padre, rappresenta l'ebreo collerico, astuto e avaro, nonostante l'immensa fortuna che possiede. Egli odia i cristiani ma sorride sempre. Un sorriso che funge da scudo ma che è anche la sua spada, dirà Cansinos¹². I cristiani di Toledo, vedono in quel sorriso una testimonianza della viltà ebraica, eppure:

Esa sonrisa es imponente y venerable, porque es el estigma de toda la pasión de una raza y los cristianos de Toledo si tuvieran sensibilidad, deberían arrodillarse ante ella como se arrodillan ante la sonrisa de Jesús atado a la columna¹³.

Daniel sorride quando scopre l'amore della figlia verso il cristiano e sorride pensando alla tortura che gli infliggerà. Il crimine rituale viene perpetuato: ha scelto la notte del Venerdì Santo. Quella notte tutti gli ebrei che vivono a Toledo attraversano il Tajo e si riuniscono per celebrare la loro congrega in un luogo misterioso. Ha gli strumenti necessari: la croce, i chiodi, la corona di spine e il fuoco ardente. Qualcuno è incaricato di rapire il giovane cristiano. Al preciso momento di agire arriva, però, Sara, che verrà sacrificata al posto del giovane amato.

Algunos años después un pastor trajo al Arzobispo una flor hasta entonces nunca vista, en la cual se veían figurados todos los atributos del martirio del Salvador, flor extraña y misteriosa que había crecido y enredado sus tallos por entre los ruinosos muros de la derruida iglesia.

Ésa es "La Rosa de Pasión" a que se refiere la leyenda. Símbolo de pasión, sí, pero de todas las pasiones de la historia; de la de Jesús y de la de su raza¹⁴.

Becquer trasmette un'emozione di terrore superstizioso basandosi sull'idea leggendaria dell'ebreo, colpevole di non aver accettato la Croce. A fianco del tene-

¹¹ Ivi, p. 48.

¹² Ivi, p. 52.

¹³ Ivi, pp. 52-53.

¹⁴ Ivi, p. 55.

broso padre ebreo, Becquer pone il prodigio di bellezza e di luce che è la figlia Sara, prendendo dal cielo la luce, tutta la chiarezza che manca nell'anima nera del padre. Sara rappresenta la donna ebrea degna di essere cristiana¹⁵, che non vuole amare un uomo della sua razza. E i cristiani interpretano, poeticamente, quello strano fiore, la rosa, come simbolo della passione di Cristo.

Infine, è Benito Pérez Galdós che, secondo Cansinos, apre agli espulsi la grande porta dell'arte con il romanzo *Gloria*¹⁶, evocato nel salotto di Dalila come esempio d'amore tra una cristiana e un ebreo. Galdós compie, nel suo romanzo, un gesto di riparazione che assume la stessa importanza storica dell'altro gesto umiliante e disumano dei monarchi cattolici. Per Cansinos è Galdós a fissare i termini del problema *español-judaico*¹⁷, e il romanzo *Gloria* un importante esempio artistico e documento storico. Un romanzo che affronta il tema dell'intolleranza religiosa e l'amore tra Gloria Lantigua e Daniel Morton, il cui amore soccombe alla posizione inconciliabile tra fanatismo cattolico ed ebraico che le loro famiglie e loro stessi professano. Questo romanzo, che ebbe grande risonanza all'epoca, introduce dopo molto tempo un ebreo nel romanzo spagnolo e affascina i lettori con la bellezza martire di Gloria Lantigua, sacrificata, appunto, al fanatismo religioso.

Cansinos, in riferimento al personaggio di Daniel Morton, sottolinea che «es interesante observar la forma en que el gran novelista introduce en España a su héroe y que parece guardar cierta simetría con los horrores del Éxodo»¹⁸; infatti, arriva in qualità di naufrago accompagnato dal «alcalde» di Ficóbriga, don Juan Anarillo, e dal «obispo» Ángel de Lantigua. «Parece como si Galdós hubiese querido reparar simbólicamente el error histórico de los poderes españoles, valiéndose de sus representantes actuales»¹⁹. Risulta anche simbolico il modo in cui il personaggio arriva nella costa cantabrica «arrojado a ella por una tempestad, es decir, en forma de proyectil humano lanzado por un cataclismo»; in modo tragico e oscuro ma anche providenziale, sottolinea Cansinos, come se il cielo e la terra, scatenati in una commozione cosmica come suole accadere nei prodigi biblici, lanciassero Morton, per mandato divino, per realizzare una misteriosa missione: «la de conmover acaso a los dormidos corazones españoles y llamarlos a contrición y enmienda de su secular intolerancia y crueldad».

15 Ivi, p. 53.

16 Pubblicato tra il 1876 e il 1877 è un romanzo a tesi che racconta un dramma d'intolleranza religiosa con una fine tragica. L'azione, che si svolge in un ambiente provinciale simile a quello costruito nel suo precedente romanzo, *Doña Perfecta*, descrive il rapporto tra la giovane Gloria e Daniel, il cui amore soccombe alla posizione inconciliabile tra fanatismo cattolico ed ebraico che le loro famiglie e loro stessi professano. «Si tu vences seré cristiano, si yo venzo serás hebrea» (*Gloria*, parte primera, capítulo XXXVII)

17 R. CANSINOS ASSENS, *Los judíos en la literatura española*, p. 71.

18 Ivi, p. 57.

19 Ivi, pp. 57-58.

Este comienzo de la obra, impecable desde el punto de vista literario y humano. Galdós mete al judío en casa de los fariseos españoles, se los impone. Esos fariseos españoles que conservan inmutado el tipo de los antiguos inquisidores y ahora, en 1877, mantienen una lucha violenta y solapada hacia los heterodoxos españoles, a los que de buena gana impondrían otro éxodo, tendrán que contar también con el judío, ese fantasma venerable que se les aparece de pronto para demostrarles la inanidad de su obra. Daniel Morton es un argumento vivo y el autor lo lanza en calidad de hombre religioso, de creyente sincero en Jehová contra los falsos creyentes en Jesús. Daniel Morton viene a España a desenmascarar a los fanáticos y conquistar el corazón de la mujer española, presa de las garras clericales. A rescatar a la mujer²⁰.

Daniel Morton, il protagonista ebreo, è solo un viaggiatore che attraversa la Spagna, azione che gli risulterà tragica, lascia un figlio e si perde nelle brume nordiche. Lascia a Sefarad «un árbol de humanidad que perpetuará su recuerdo». Il miracolo è avvenuto, le due razze antagoniste hanno fuso il loro sangue, per opera e grazia del genio letterario, scriverà Cansinos.

Por mucho tiempo la fusión de ambas razas sería una quimera. Esta unión había que esperarla en el futuro, cuando triunfara el amor entre los mortales, o bien, cuando todas las religiones se despojasen de sus dogmas y sus ritos para reducirse a una pura esencia de amor. O dicho de otro modo cuando triunfe en el mundo la sola religión de la naturaleza sobre las religiones²¹.

20 Ivi, p. 58

21 Ivi, p. 71.

3. Los Judíos en Sefard: Episodios y Símbolos

Il libro raccoglie alcuni testi brevi pubblicati nella rivista “Judaica” di Buenos Aires che, per la loro struttura, fanno pensare ai racconti brevi, *konsežas* o *estampas*, scritti da autori sefarditi agli inizi del XX secolo e che nel corso del tempo sono stati definiti dagli studiosi in modo diverso: «cuentos breves», «bocetos», «cuadros» «anécdotas» e anche «novelas»¹. Le narrazioni, eccetto la prima il cui tema si sviluppa nel 1492 al momento dell’espulsione, raccontano fatti quotidiani dei personaggi che costituirono la comunità ebraica di Madrid, nonché memorie, ricordi di incontri, riflessioni sui personaggi che condivisero il periodo della campagna filoserfardita e gli anni a seguire.

Il titolo dato dall’autore alla raccolta *Los judíos en Sefard: Episodios y Símbolos*, nell’edizione curata da J. Israel porta un altro sottotitolo, *Los judíos en Sefarad. Narraciones de la comunidad judía madrileña* che, in qualche modo, inquadra i temi trattati dall’autore nei brevi racconti, ma, a sua volta, priva il lettore dell’originaria distinzione che l’autore aveva voluto indicare: gli episodi sono, da una parte, le narrazioni della vita quotidiana di alcune persone della comunità ebraica di Madrid; si erigono, invece, a simbolo, gli stessi personaggi che com-

¹ M. Nežirović, *Jevrejsko španjolska književnost*, Sarajevo, cit., p. 563; Papo Eliezer, «Estado de la investigación y bibliografía anotada de la obra literaria de Laura Papo ‘Bohoreta’», in *Sefarad: Revista de Estudios Hebraicos y Sefardíes*, Año 72, Número 1, 2012, p. 133.

parivano nel romanzo *Las luminarias de Janucá* assumendo, in alcuni episodi, i medesimi significati.

La raccolta – considerata per alcuni aspetti autobiografici, un antecedente di *La novela de un literato* – intreccia, ancora una volta, la storia di vari personaggi con quella dello stesso Cansinos personificato nella figura di Rafael Benaser; a sua volta, per la presenza di personaggi quali Isaac Farsi, il Dott. Salomone, Dott. Florido, il Dott. Heiler, può essere considerata come una sorta di continuazione di *Luminarias de Janucá*.

Como en un fresco, (...) vemos a todos los personajes que intervinieron en la creación y el inicial desarrollo de esa primera sinagoga madrileña de la calle del Príncipe (...) con sus miserias, grandezas y sus diferencias. Y el ojo de Cansinos que no actúa como un observador cualquiera, sino amorosamente y con cercanía, como alguien que no puede atravesar el umbral que le separa de los observados pero que siente que todos esos personajes son sus hermanos².

Uno dei personaggi le cui peculiarità caratteriali verranno narrate in alcune di queste pagine è il signor Isaac Farsi il quale, a completamento di quanto scritto precedentemente sul modello (finzionale) maestro-discepolo adottato da Cansinos nel romanzo, viene presentato in questi racconti di stampo realista, in un'altra veste, per così dire, umana o della quotidianità. Possiamo dire che lo vediamo nella sua episodicità. La poesia che incarnava il personaggio in *Las luminarias*, qui (eccetto nei primi due quadri a lui dedicati), si trasforma in cronaca, relazione, espletamento di grande ironia (con alcuni tocchi anche di crudeltà) da parte del narratore. Sono esempio di ironia sottile i quadri *La guerra en el hogar* (La guerra nel focolare domestico) dove Farsi prende di mira la consorte, Ruth, ebrea ashkenazita tedesca, ritenendola causa di tutti i mali patiti dall'uomo durante la Prima guerra; o *Rosa Torquemada*, dove già il solo cognome indica le bizzarre associazioni a cui la domestica di Farsi, Rosa Torquemada, appunto, verrà sottoposta dai due coniugi. Una serie di passaggi in cui entrano in gioco –con estrema comicità– la paura e diffidenza della signora Ruth nei confronti della «nipote dell'inquisitore», l'ingenuità e poca (se non nulla) conoscenza della storia degli ebrei in Spagna, e la sottile grazia e l'umore britannico di Farsi, fanno di questo racconto un esempio perfetto della capacità ironica di Cansinos. Altro esempio è *Ingenuidad* (Ingenuità) in cui viene narrata una scenata di gelosia «shakespeariana» che Farsi farà alla moglie, per essersi passionatamente intrattenuta in un'amabile conversazione con il dottor Salomone. Il narratore, memore dell'origine del personaggio parlerà di gelosia africana, mentre la moglie risponderà al marito sottolineando, con accento tedesco, la sua *eksakegación*. Farsi diventa ancora protagonista in: *Judío* (Ebreo), *El dolor judío* (Il dolore ebreo), *En aquel tiempo* (A quei tempi), *Yom Kipur* e, infine, in *Un entierro en Sefard*, in cui viene narrato il funerale

2 J. ISRAEL GARZÓN, *Introducción*, in R. CANSINOS ASSENS, *Los judíos en Sefarad. Narraciones de la comunidad judía madrileña*, cit., p. 29.

del maestro – a chiusura delle riflessioni su Sefarad ma anche a conferma del rap-porto maestro-discepolo.

Alcune narrazioni si caratterizzano per il tono poetico e amaro che avevamo ritrovato in *Las luminarias* ed in altri testi dell'autore, altre si presentano come una divertita riflessione sui giorni relativi ai primi decenni del XX secolo e ai personaggi di origine ebraica di quel periodo.

Il racconto su Isaac Farsi, *Judío*, ripresenta un tema, varie volte trattato in *Las luminarias*, concernente la mancanza di conoscenza reciproca tra i conversi e gli ebrei residenti in Spagna, prendendo ispirazione da un caso di omonimia. La curiosità di incontrare un discendente della rama conversa della sua famiglia in Spagna spinge Farsi a cercarlo. Trova davanti a sé un sacerdote dalla magra figura, con un'espressione di stanchezza, di tristezza che, a volte, il sefardita riscontrava anche in se stesso guardandosi allo specchio, e che era, scrive Cansinos, come uno sbadiglio di secoli. Tra i due c'è disagio, distacco, distanza, due mondi che non si conoscono: «Y el Sr. Farsi, el sefardí, saludó con exquisita cortesía pero reservando su mano, al sacerdote atónito, que balbucía palabras inconexas de contrición o de exorcismo»³.

Tanto questo primo racconto su Farsi come il secondo, *El dolor judío*, hanno un filo conduttore comune, entrambi mettono l'accento sul distacco provocato dall'espulsione e vediamo in essi per tematiche e stile la continuazione di *Las luminarias de Janucá*.

In *El dolor judío* viene ricordata la storia del leggendario Cristo della Pazienza e di un auto da fé che ebbe luogo a Sefarad nel secolo XVIII. La leggenda racconta che una famiglia di ebrei, padre, madre e figlio martirizzassero il Cristo di cui si erano appropriati, rinnovando i tormenti della passione. I vicini, sentendo i lamenti del Cristo, si rivolsero alle guardie che li torturano e li condannarono al rogo per le infamie perpetrate. Farsi passeggiando per Madrid con un «fratello di razza» si toglie il cappello al passare davanti a una cappella con un Cristo in croce e commenta: «Job crucificado, que en pleno s. XVIII renovó el prodigio del Niño de la Guardia, poniendo de manifiesto la gravedad de la raza deicida»⁴. Quell'immagine continua a perpetrare un'epoca di fervore fanatico. Farsi, quindi, saluta in quel Cristo un monumento al dolore ebreo, «saludo en él la única religión de aquellos mártires nuestros cuyas cenizas disparían el viento de la noche del día de su tortura»⁵.

Gli altri racconti riprendono temi già presenti nel romanzo, quali l'esodo, appunto, l'ambigua e cambiante figura di Florido, la cautela di Salomone. Vale, tuttavia, la pena di accennare ancora, a mo' d'integrazione di *Las luminarias*, a due racconti, uno è quello che apre la raccolta, *L'esodo*, incentrato sul dolore della separazione al momento dell'espulsione del 1492. Cansinos narra la storia d'amore tra una donna nobile, la duchessa Delia, e Jaim, ebreo, al momento della pro-

3 R. CANSINOS ASSENS, *Los judíos en Sefarad. Narraciones de la comunidad judía madrileña*, cit., p. 42.

4 Ivi, p. 45.

5 *Ibidem*.

mulgazione dell'Editto da parte dei Re Cattolici. Figura centrale nelle trattative, ancora una volta, risulta essere Abravanel, garante degli ebrei davanti ai re⁶. La disperazione, lo strazio della donna e il dolore e la fierezza di Jaim sono il fulcro del racconto: lei gli chiederà di rimanere, egli di seguirlo. Infine, «Melamed il Shofar», descrive la figura delicata e appassionata di un ebreo contemporaneo che suona con profondo trasporto e dedizione lo *shofar*. Un gioiello letterario creato da Cansinos, secondo le parole di L. Schallman.

6 Abravanel era riuscito a concordare che gli ebrei sarebbero potuti rimanere in Spagna pagando un forte tributo, ma l'intervento di Torquemada interrompe la trattativa e viene definitivamente decretato l'esodo. Ivi, p. 32.

4. *Kéter maljut*

La recente pubblicazione della versione spagnola del poema sacro *Kéter maljut* (Corona real)¹ del poeta ebreo spagnolo Ibn Gabirol (1020?-1058?) realizzata da Rafael Cansinos Assens agli inizi degli anni '60, permette di avviarci verso la conclusione del presente studio con la serena convinzione che alcune delle nostre intuizioni sull'interpretazione dell'opera dell'autore siano state, in buona misura, corrette. La trasmissione della tradizione di generazione in generazione alla quale l'autore ha volutamente dare peso nel romanzo, insieme all'intensa relazione che definisce il rapporto tra maestro e discepolo si rispecchiano in questo libro. Curato dalla Fondazione-Archivio Rafael Cansinos Assens e, in particolare, da Rafael Manuel Cansinos Galán, redattore delle note di apertura e chiusura del volume, presenta tre versioni del poema: l'originale ebreo tratto dalla biblioteca online Ben-Yehuda², la traduzione spagnola curata da Cansinos Assens e la riproduzione facsimile della traduzione spagnola realizzata da José Farache nel 1906, a Madrid, in *Establecimiento tipográfico de Enrique Teodoro*³. Due versioni traduttive ben distinte l'una dall'altra per sensibilità e linguaggio: la prima, di Cansinos, più fedele alla struttura dell'originale, divisa

1 S. IBN GABIROL, *Kéter maljut* (Corona Real), trad. di R. Cansinos Assens, Madrid, Arca Ediciones, 2021

2 <https://benyehuda.org/read/7116>

3 Il facsimile proviene dalla collezione di Jacobo Israel Garzón. In: *Kéter maljut*, cit., *Apéndice*, p. 1.

in quaranta canti, presenta il tono poetico distintivo della sua scrittura; la seconda, di Farache, più pacata –da quanto ci è dato comprendere dalla sua versione– è riunita, invece, in quattro canti. Il poema religioso, creato per la festività di Yom Kippur, segue, salvo la breve introduzione, il sistema arabo di prosa rimata. Esso descrive, nella prima parte (IX-XXIX), la creazione del mondo, «come un eco del salmo della creazione» dirà Millás Vallicrosa⁴, e delle nove sfere dell'universo platonico⁵. La prima sfera, la Luna, così cara a Cansinos, occupa le strofe XI-XII che –prendiamo un breve frammento– nel rispetto dello stile sublime e profondo dell'originale⁶, egli rende con delicata sensibilità e attenzione:

Quién recordará tus loores al poner la Luna para cómputo de las fiestas y témporas y como distinción y señal para días y años. Cumple en la noche su misión, hasta que llega su tiempo y se empaña

Y eclipsa el período de su poder, porque de la luz del Sol su luz deriva; y en la noche catorcena de su revolución, cuando ambos se encuentran en la línea del Dragón y se detienen los dos, no brilla ya la luz de la Luna y se extingue el fulgor de su antorcha, y así comprenden los pueblos todos de la tierra que de lo alto son creados y que si son superiores, hay sobre ellos un Juez que los encumbra y los abaja, para que sean después de su caída y brillen después de su ocaso;

Y cuando se encuentra la Luna al final de mes con el Sol, si los separa el Dragón y en una sola línea se mantienen los dos, permanece la Luna delante del Sol cual un negro palio y oculta al ojo toda visión de su fulgor; para que entienda así todo vidente que la realeza no pertenece al ejército de los cielos ni a sus falanges, sino que hay un Señor sobre ellos, que sus luces nubla...⁷

R. Cansinos Assens

Lo stesso passo viene reso in una prosa, che José Farache stesso definisce «mala», ma che tale non è, al contrario, essa rende «el espíritu santo y pensador de nuestro gran rabino (...) sabiduría y el eterno pensamiento fundamental del judaísmo se juntan y unifican, formando un todo que el mismo Rabbi Salomón Bern Gabirol reconoce como la flor y la corona de sus admirables pensamientos»⁸

¿Quién podrá enumerar tus alabanzas? Tú has hecho de la luna el punto de partida de los tiempos consagrados, y de las estaciones, de las épocas y de las revoluciones, de los días y de los años. Ella preside la noche hasta que llega la hora en que su lumbré se amortigua y de un sombrío velo se envuelve; porque la luz que esparce la recibe del sol. La decimacuarta de su revolución, cuando sobre la línea dragón se encuentran los dos astros, uno frente a otro, deja la luna de brillar y su antorcha se extingue. De este modo aprenden los pueblos de la tierra, que tan superiores criaturas, no obstante su

4 Ivi, p. 10.

5 M. J. CANO, «La astronomía en la Guía de Maimónides y la Corona real de Ibn Gabirol», «Mischelánea de Estudios Árabes y Hebraicos (MEA)» 40/2, 1991, pp. 109-118.

6 S. IBN GABIROL, *Kéter maljut (Corona Real)*, cit., p. 10.

7 Ivi, p. 41.

8 Ivi, *Apéndice*, p. 6.

alta dignidad, hállanse á un juez supremo sometidas, el cual ó las rebaja ó enaltece. La luna, sin embargo, renace después de haber desaparecido; y recobra su luz después de haberse perdido en la obscuridad. Cuando se encuentra al fin del mes en conjunción con el sol, si el dragón los separa y se hallan sobre la misma línea, la luna entonces se mantiene ante el sol, privando á todos de su luz. Porque al ejército celeste ni á sus falanges pertenece la realeza; sino que hay por cima de ellas un Señor que oscurece su brillo...⁹

J. Farache

La seconda parte de canto (XXX-XL) di Ibn Gabirol è penitenziale, in essa il poeta esprime le carenze morali della sua vita.

Entrambe le versioni divengono, a distanza di tempo, rivelatrici degli interessi comuni che nutrono i due traduttori e che in molte occasioni li avvicinò. La traduzione di Cansinos si presenta sotto il segno della continuità dell'opera del maestro e conferma anche quella predisposizione che lo scrittore sempre ebbe come animatore e promotore della cultura ebraica in Spagna.

Kéter maljut è l'ultima traduzione che Cansinos Assens realizzò per "Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos"¹⁰. Cansinos figlio spiega che il padre non realizzò mai una traduzione direttamente dall'ebraico se non in questa tardiva occasione; sottolinea, tuttavia, che conosceva perfettamente l'alfabeto ebraico e che leggeva i *siddurim* senza difficoltà: «Que Cansinos leía de corrido el hebreo lo demuestra el hecho de que conservamos en el Archivo de la Fundación libros en esa lengua subrayados, con algunas anotaciones manuscritas...»¹¹

⁹ Ivi, pp. 12-13.

¹⁰ Vol XI, n° 2, Universidad de Granada, 1962 (stampato nel 1964).

¹¹ S. IBN GABIROL, *Kéter maljut* (Corona Real), cit., pp. 160-161.

IV

A modo di conclusione

La luna... Su dorada palidez hebraica

Abbiamo iniziato questo scritto riferendoci alle parole pronunciate dagli scrittori argentini in occasione della commemorazione di Rafael Cansinos Assens realizzata a Buenos Aires nel 1964. Desideriamo ora fare altrettanto e concludere con una riflessione espressa allora da J. L. Borges sul concetto di bellezza che egli più volte invocò nei suoi scritti nel riferirsi al suo maestro. Ricorda una pagina scritta dal poeta *judeo-andaluz* in cui supplicava Dio che non ci fosse tanta bellezza nel mondo. Borges asserisce che Cansinos trovava bellezza dappertutto, nei diversi colori della giornata e delle stagioni, che era un uomo felice... E come poteva non essere felice un uomo che aveva tanta facilità nel riprodurre bellezza?¹. In un'altra occasione ebbe a scrivere: «maestro de una prosa feliz que siempre logra la belleza y nunca parece buscarla»². B. E. Koremblit accentua il concetto e lo definisce taumaturgo della lingua e mago dello stile³. Ricorda quest'ultimo il manoscritto

1 J. L. BORGES, *Homenaje a Rafael Cansinos-Asséns*, cit., p. 9. «Hay una página suya que mi flaca memoria no puede recuperar, pero que empieza pidiéndole a Dios que no haya tanta belleza en el mundo. Porque a diferencia de Macedonio Fernández, digamos, a quien he recordado en esta cita, que creía que la belleza es algo que se da raramente en la literatura, Cansinos-Asséns encontraba belleza en todas partes, en los diversos colores del día, de las estaciones, y aún, y esto lo perjudicó, en la obra de escritores infinitamente inferiores a él».

2 J. L. BORGES, *Cansinos y Las mil y una noches*, in: *Textos recuperados 1956-1986*, cit, p. 54.

3 B. E. KOREMBLIT, *Homenaje a Rafael Cansinos-Asséns*, cit., p. 15.

El último deseo e le correzioni fatte dallo stesso autore con la sua lettera «espiriforme y ensortijada» come la capigliatura corinzia che gli ricopriva il capo.

La bellezza a cui fanno menzione gli autori argentini insieme allo stile salmico e biblico che contraddistingue la scrittura di Cansinos, probabilmente risiede nella sensibilità «tan delicada como su entendimiento» che Carlos Mastronardi individua nelle sue poesie.

Una opulencia que se diría mesurada, una opulencia de estirpe oriental, la propensión que nunca excluye el tono de la confianza y que jamás apura el énfasis, se une en su poesía a cierta emoción nostálgica que, por decirlo así, acaricia con levedad las cosas.⁴

Nelle sue poesie convivono il persiano e l'ebreo con i loro antichi splendori, i versi sono sostenuti da un linguaggio che –scrive il poeta argentino– nulla ha di scenografico, esso si nota appena, proiettandosi piuttosto verso il mondo sensibile, verso un rapporto diretto con la natura e le anime⁵. Mastronardi ricorda una pagina in cui Cansinos poetizza sulle delizie della consuetudine, madre di ogni continuità e persistenza, sottolineando quanto il poeta sentisse in modo profondo che ogni atto prodigioso non si trova in ciò che è singolare, bensì in ciò che si reitera come i soli e la notte⁶.

Quella notte magnifica e pietosa, taumaturga e prodigiosa⁷ che accompagnava il vagare dei poeti in *El candelabro de los siete brazos* e i cui labirinti/sentieri (carceri fatidiche e lugubri⁸) erano illuminati dalla luna –«Los Psalmos de la noche» vengono dedicati a Juan Ramón Jiménez «que ha llenado la noche como una luna»⁹. L'astro notturno nel suo significato simbolico più profondo, ma anche di richiamo costante al rinnovamento spirituale, viene invocato nell'ultimo scritto dell'autore, *El último deseo*¹⁰. Nel salmo Cansinos plasma un'immagine (includente) che fluttua fra due spazi geografici, fra due terre: l'una viene chiamata terra della mia patria –la terra sacra di Sion, dove l'autore desidera essere sepolto– l'altra, «la morada del destierro», la terra dell'esilio, la Spagna –dalla quale vuole essere trasportato verso «ese puerto de Oriente donde la vieja tierra sagrada baña como una princesa sus pies en el mar azul como un cielo»¹¹. In questa apparente

4 «Practicaba una ironía benigna que siempre se llevó bien con el animo generoso». C. MASTRONARDI, *ivi*, p. 17.

5 *Ibidem*.

6 *Ivi*, p. 18.

7 R. CANSINOS ASSENS, *El candelabro de los siete brazos*, cit., «Jet», p. 112.

8 *Ivi*, *Pe*, p. 119.

9 *Ivi*, p. 95.

10 R. CANSINOS ASSENS, *El último deseo* in: J. KOWADLOFF, J.L. BORGES, B. E. KOREMBLIT, C. MASTRONARDI, I. SCORNIK, L. SCHALLMAN, *Homenaje a Rafael Cansinos-Asséns*, cit., p. 5.

11 *Ibidem*.

distanza che potrebbe evocare antiche divisioni, non si sentono, tuttavia, echi di conflittualità, al contrario, le due terre separate da un lungo cammino, nella poetica con cui Cansinos declama il suo funerale, compongono un'unità o un'unica «geografia dell'anima». Cansinos immagina –con le sue esequie– un ritorno, ma che, a ben guardare, ritorno non è. La terra sacra di Sion è –scrive– la terra dei suoi antenati, «de sus abuelos gloriosos», pertanto la sua terra, ma –sottolinea senza lasciare ombra di dubbio– è anche la «tierra de mi patria», la Spagna. Immagine, dunque, fluttuante e coincidente che nella sua unità oscilla fra due mondi e in cui l'autore opta per raffigurare la Spagna (la terra dove ha trascorso tutta la sua vita) come la terra dell'esilio.

Il rapporto diretto con la natura e le anime individuato da Mastronardi, si esprime nelle immagini di cortei orientali, campi in fiore e donzelle che curano le tristezze dei re come faceva Sulamita, nell'emanazione di aromi e balsami rasserenanti e incantevoli, nei canti e balli intorno alla tomba. Cansinos invita il lettore a procedere seguendo le scie del suo funerale¹², augurandosi che qualche poeta declami le sue lodi e gli prometta l'immortalità. E poi aggiunge:

Que una larga tarde me acompañe así hasta salir la luna; la luna que amé tanto por su dorada palidez hebraica; y entonces se levanten y se alejen cantando mi nombre por todos los senderos. Y su voz despertará a los ruiseñores y hará que se abran los labios del capullo de rosa cuya voz es un perfume.

Así dijo el poeta antes de callar para siempre...sobre su arpa rota del dolor de la ausencia...¹³.

La cornice ebraica che avvolse la vita e opera di Cansinos, e che allude a coesione e continuità inizia con *Il candelabro de los siete brazos* e si chiude con *El último deseo*. Cornice ebraica su cui Cansinos stesso ebbe a dire «una de las cosas más bellas y puras de mi vida»¹⁴.

12 R. CANSINOS ASSENS, *El último deseo*, in: *Homenaje a Rafael Cansinos-Asséns*, cit., p. 5.

13 *Ibidem*.

14 D. Pérez, *Figuras de España*, in: A. GONZÁLEZ TROYANO, *Introducción*, in: R. CANSINOS ASSENS, *La nueva literatura 1898-1927. Colección de estudios críticos*, cit., posizione 217, nota 12 dell'introduzione.

V

Traduzioni italiane con
testo a fronte in spagnolo di
brani tratti dall'opera di
R. Cansinos Assens

1. Guimel

La tristezza e la mia anima sono stati come gemello e gemello; da quando i miei piedi seppero andare, mi ha accompagnato ovunque; mi ha nutrito da quando le mie gengive divennero forti; addirittura prima del primo latte, si era già infiltrata nel mio cuore.

Quando ero molto piccolo, la mia tristezza era lo stupore della gente; contavano i miei anni e dicevano: «Com'è possibile, se non ha ancora conosciuto l'amore?» Aia! Prima dell'amore avevo conosciuto la tristezza.

Eppure loro, che non capivano, contavano e dicevano: «Attendiamo che passino gli anni». E passarono gli anni; ma non la mia tristezza; i soli affondarono nell'acqua ma la tristezza stava sempre sul mio cuore.

E disse la gente: «Aspettiamo che diventi uomo». «Come cambiano i venti in primavera, così cambia l'anima dell'uomo nella pubertà». Eh! La mia tristezza era già pubere quando così dicevano.

Le viole per me furono amare come un pianto e il fiore d'arancio mi turbò come un veleno; simile ad una falce, graffiò le mie viscere la luce del plenilunio e nel cuore della notte piansi come un amalecita.

E la gente diceva: «Follia è la pena che non cura l'amore». Ma la nuova terra è più potente di qualsiasi altra cosa. Come cambiano le piante con il cambiamento del

1. Guimel. Versione originale¹

La Tristeza y mi alma han sido como un gemelo y un gemelo; desde que mis pies supieron andar, ella me ha acompañado a todas partes; ella me ha nutrido desde que mis encías se hicieron fuertes; y aun antes que la primera leche, ya ella se había infiltrado en mi corazón.

Cuando yo era muy niño, mi tristeza era el asombro de las gentes; y contaba mis años y decían: «¿Cómo es posible, si aún no conoció el amor?» ¡Ay! Antes que el amor había conocido la tristeza.

Pero ellos, que no comprendían esto, contaban y decían: «Esperemos a que pasen los años». Y pasaron los años; pero mi tristeza no pasó; se hundieron los soles en el agua, pero la tristeza estuvo siempre sobre mi corazón.

Y dijeron las gentes: «Esperemos a que se haga hombre». «Como cambian los vientos en la primavera, así cambia el alma del hombre en la pubertad». ¡Eheu! Mi tristeza era ya púber cuando se decía esto.

Las violetas me fueron amargas como un llanto y la flor del azahar me trastornó como un veneno; semejante a una hoz, rayó mis entrañas la luz del plenilunio, y en medio de la noche lloré como un amalecita.

Y las gentes decían: «Locura es la pena que no cura el amor». Pero la tierra nueva es más poderosa que todo. Como cambian las plantas con el cambio de

¹ R. CANSINOS ASSENS, *El candelabro de los siete brazos*, cit., pp. 24-25.

clima, così l'anima degli uomini cambia con i viaggi. Eh! la mia tristezza aveva già viaggiato su tutte le cose.

Docile al consiglio, viaggiai per mare e terra, e tanto odiosa fu per me la nuova terra quanto l'antica; raggiunsi molti porti e in ognuno di essi soffrii qualche dolore; ma in nessuno potei lasciare la mia melanconia. Sotto i molteplici soli, la mia pelle cambiò colore come i panni in tintoria; ma il mio cuore conservò inalterata la pena originale.

Ritornai dal viaggio cambiato, come da una malattia; e coloro che mi avevano visto prima, non mi riconoscevano ora, finché non udivano le mie lamentazioni. E dicevano: «La nuova terra non ha influito su di lui; ha cambiato aspetto ma il suo cuore non è cambiato». E aggiungevano: «Aspettiamo». «Come in autunno gli alberi lasciano cadere le foglie, così con la vecchiaia si sbarazza di molte cose l'anima degli uomini».

E venne la vecchiaia; –che importano gli anni se non c'è gioventù? E persi molte cose, persi l'aria gagliarda e lo sguardo penetrante, persi un po' di fede, e di voracità; ma non riuscii a sbarazzarmi della mia malinconia.

E la gente disse: «La pena che resiste il tempo, è forte quanto la vita; come colui che ebbe il vaiolo nella culla, porta tutta la vita il segno sul volto; come l'acqua che si mescola con il ferro alla sorgente, scorre rossa fino al mare, così l'anima di questo uomo sarà sempre triste fino alla morte». E si allontanarono da me.

clima, así el alma de los hombres cambia con los viajes. ¡Eheu!, ya mi tristeza había viajado sobre todas las cosas.

Dócil al consejo, viajé por el mar y por la tierra, y tan odiosa me fue la tierra nueva cual la antigua; arribé a muchos puertos y en cada uno de ellos adquirí algún dolor; pero en ninguno pude dejar mi melancolía. Bajo los muchos soles, mi piel cambió el color como en el baño de un tintorero; pero mi corazón conservó inalterable la pena original.

Y volví del viaje cambiado, como de una enfermedad; y los que me habían visto antes, no me conocían ahora, hasta que escuchaban mis lamentaciones. Y decían: «La tierra nueva no ha podido nada sobre él; ha cambiado su aire, pero no ha podido cambiar su corazón». Y añadían: «Esperemos». «Como en el otoño dejan caer los árboles sus hojas, así con la vejez se desprende de muchas cosas el alma de los hombres».

Y vino la vejez; –¿qué más dan los años cuando no existe juventud? Y perdí muchas cosas, perdí el aire gallardo y la mirada penetrante, perdí un poco de fe, y de voracidad; pero no pude desprenderme de mi melancolía.

Y las gentes dijeron: «La pena que resiste al tiempo, tan fuerte es como la vida; como el que tuvo viruelas en la cuna, lleva toda su vida la señal en la cara; como el agua que se mezcla con el hierro en su origen, corre roja hasta el mar, así el alma de este hombre estará triste hasta la muerte». Y se apartaron de mí.

2. Lettera, “Journal de Salonique”, 27 giugno 1904

Per mezzo di una lettera del sig. prof. Nehama, di Salonico, rivolta a Ángel Pulido e pubblicata in *El liberal* di Madrid, siamo venuti a sapere di tre tendenze tra gli ebrei spagnoli d'Oriente che vengono segnalate quando si tratta di utilizzare una lingua come mezzo d'espressione. Io non posso fare a meno di esprimere la mia adesione alla felice idea del capo redazione dell'*Época*, il sig. Levy, nel favorire il particolare sviluppo del gergo ladino che parla il popolo *judío-español* di quei paesi, fino a farlo diventare un idioma capace di sostenere il peso di tutta una letteratura.

Quest'idea del sig. Levy mi ha riempito di entusiasmo, e mi ha mosso ad esprimergli, da questa Spagna lontana, la mia affettuosa adesione. Io non so come raccontargli il fervore entusiasta con cui la mia anima ha accolto la sua nobilissima idea. Non sono a favore della rigenerazione del gergo che oggi si parla lì, nel senso di avvicinarlo al nostro attuale castigliano. Adoro in quel gergo il suo candore e la sua leggiadria, e quel suo stile semplice e arcaico che dà un tono da favola a tutte le cose, e lascia impresso sulle idee un segno di grazia e gentilezza. Adoro in esso anche l'incanto di vedere che oggi si parla e si scrive come ai tempi dei nostri classici. E questo è precisamente quel che temo sia perduto nel rigenerare quest'amabile idioma.

Il nostro castigliano di oggi ha subito molto l'influsso del francese, tanto da perdere la sua originalità e sono ben pochi gli scrittori -Valle-Inclán,

2. Carta, “Journal de Salonique”, 27 de junio de 1904. Versión original¹

Por una carta del Sr. Profesor Nehama, de Salónica, dirigida á don Ángel Pulido y publicada en El Liberal de Madrid, nos enteramos de las tres tendencias que entre los judío-españoles de Oriente se señalan al tratar de emplear un idioma, como órgano de expresión. Yo no puedo menos de expresar mi adhesión á la feliz idea del redactor de La Época, Sr. Levy, de favorecer el desarrollo especial de la jerga ladina que habla el vulgo judío-español de esos países, hasta hacer de él un idioma capaz de cargar con el peso de toda una literatura.

Esta idea del Sr. Levy me ha llenado de entusiasmo, y me ha movido á expresarle, desde esta España lejana, mi afectuosa adhesión. Yo no sé cómo decirle el entusiasta fervor con que mi alma ha acogido su nobilísima idea. No soy partidario de regenerar la jerga que hoy se habla ahí en el sentido de aproximarla á nuestro castellano actual. Adoro en esa jerga su candor y su donaire, y ese su estilo sencillo y arcaico que da un tono de fábula á todas las cosas, é imprime á todas las ideas un sello de gracia y gentileza. Adoro también en ella el que me proporcionan el encanto de ver que hoy se hable y se escriba como en tiempos de nuestros clásicos. Y esto es lo que precisamente temo que pierda al ser regenerada esta habla amable.

Nuestro castellano de hoy ha sufrido mucho la influencia del francés, hasta el extremo de perder casi su ser original y haber muy pocos escritores, –Valle-Inclán,

¹ In: Á. PULIDO, *Intereses nacionales. Españoles sin patria y la raza sefardí*, cit. p.118.

R. Jiménez, Á. Pulido, etc.–che lo scrivono bene. La precipitazione con cui ci siamo appropriati della cultura straniera è stata la causa dell'aver adottato, giustamente, insieme alle idee anche le parole, denaturalizzando la nostra stessa lingua.

Parole genuine e molto tipiche che voi ebrei spagnoli utilizzate ancora, sono state da noi sostituite da altre di minor vigore ed esattezza. Le lettere spagnole sono oggi in crisi. Perciò, credo che il vostro idioma non guadagnerebbe granché nel volersi incorporare al castigliano.

Ben più razionale mi sembra ciò che Sam Levy brillantemente propone. Coltivare il gergo, favorendo lo sviluppo dei suoi elementi peculiari, senza mai perdere di vista la lingua madre da cui deriva. Fare di esso una lingua letteraria, capace di esprimere tutte le sfumature del sentimento e tutte le idee moderne. Il prof. Nehama sembra sorridere davanti a quest'impresa, perché temeraria. Io non credo che sia così. Il successo dipende in gran parte dal letterato che la prenderà in carico. Traduca il sig. Levy le opere che si propone di tradurre, lavori sulla lingua, inventi vocaboli se necessario, sempre all'interno del genio grammaticale della lingua, e non dubiti del fatto che sorgerà tra le sue mani un nuovo e gentile idioma. In esso potrà il gregge israelita esprimere meglio che in nessun'altro le proprie idee, perché si sarà formato a sua immagine e somiglianza.

Io credo sia sensata la tendenza che il Sr. Levy dirige e patrocina.

Le lingue non vanno rigenerate. Sono come sono. Ciò che si può favorire è il loro sviluppo e gestazione. E questo, credo, è il dovere di tutti gli scrittori giudeo-spagnoli di quei paesi.

Io, per parte mia, mi permetto di pregare e incitare il sig. Levy a nome di alcuni letterati spagnoli affinché continui, senza sosta, nella sua impresa, per la quale tutti noi, amanti della purezza del linguaggio, lo ringraziamo.

R. Jiménez, Á. Pulido, etc., –que lo escriban bien. La precipitación en apropiarnos de la cultura extranjera ha sido causa de que justamente con las ideas hayamos tomado las palabras, desnaturalizando nuestro propio idioma.

Palabras castizas y muy propias, que vosotros los judeo-españoles empleáis aun, han sido sustituidas entre nosotros por otras de menos vigor y exactitud. Las letras españolas están hoy en crisis. Por todo esto yo creo que vuestra habla no ganaría gran cosa con querer incorporarse al castellano.

Mucho mas racional me parece lo que Sam Levy tan brillantemente propone. Cultivar esta jerga, favoreciendo el desarrollo de sus elementos peculiares, sin perder nunca de vista la lengua madre de que se deriva. Hacer de ella una lengua literaria, capaz de expresar todos los matices del sentimiento, y todas las modernas ideas. El prof. Nehama parece sonreír de esta empresa, por temeraria. Yo no la creo así. Su éxito depende en gran parte del literato que la tome á su cargo. Traduzca el Sr. Levy las obras que se propone, trabaje la lengua, invente vocablos si es preciso, dentro siempre de su genio gramatical, y no dude que surgirá de entre sus manos un nuevo y gentil idioma. En él podrá expresar esa grey israelita mejor que en ningún otro sus ideas, porque se habrá formado á su imagen y semejanza.

Yo creo muy sensata la tendencia que el Sr. Levy dirige y patrocina.

A los idiomas no cabe regenerarlos. Son como son. Lo que si se puede es favorecer su desarrollo y gestación. Y esto es lo que yo creo deber de todos los escritores judeo-españoles de esos países.

Yo por mi parte, me permito animar al Sr. Levy en nombre de algunos literatos de España y rogarle continúe, sin desmayar, en su empresa, por la que todos los amantes de la pureza de lenguaje le damos gracias.

3. L'ultimo desiderio, salmo

Quando l'ultimo canto esalerà dalle mie labbra –disse il poeta–, voglio che mi seppelliscano nella terra della mia patria; nella terra sacra di Sion, terra dei miei nonni gloriosi.

Che dalla dimora dell'esilio, un veliero dorato, in cui i vogatori dagli occhi scuri canteranno antiche canzoni, dal ritmo melancolico, mi porti verso quel porto d'Oriente dove la vecchia terra sacra bagna come una principessa i suoi piedi nel mare azzurro come un cielo.

E che lì, giovani dalle spalle robuste, carichino il mio feretro, lo portino sul monte sacro, dove riposerà per sempre il mio corpo; e che un corteo numeroso lo segua quale corteo da re, attraverso campi in fiore.

Reciti un vecchio rabbino dalla bianca barba le preghiere di rito, mentre raccoglie il suo manto; che belle fanciulle sciolgano le nere ciocche come bandiere trionfali; belle fanciulle di quelle che curano tristezze da re, come la Sulamita, adornate come per una notte d'amore.

Balli e canti prorompano intorno alla mia tomba, siano sparsi su di essa rose e gigli e balsami di spigonardo e cinnamomo; si festeggi il fidanzamento del poeta con la terra, sogno dei suoi amori lontani.

3. El último deseo, salmo. Versione originale¹

Cuando el último canto expire entre mis labios –dijo el poeta–, quiero que me entierren en tierra de mi patria; en la tierra sagrada de Sión, tierra de mis abuelos gloriosos.

Que desde la morada del destierro, un bajel dorado, donde vayan cantando remeros de ojos negros, antiguas canciones, de ritmo melancólico, me lleve a ese puerto de Oriente donde la vieja tierra sagrada baña como una princesa sus pies en el mar siempre azul como un cielo.

Y que allí, jóvenes de hombros robustos, carguen con mi ataúd y lo suban al monte sagrado, donde ha de reposar para siempre mi cuerpo; y que un cortejo numeroso lo siga cual cortejo de rey, por los campos en flor.

Diga un viejo rabí de blancas barbas las preces de rigor, recogiendo su manto; que hermosas doncellas destrencen sus negras quedejas cual banderas triunfales; hermosas doncellas de esas que curan tristezas de reyes como la Sulamita, ataviadas como para una noche de amor.

Haya bailes y cantos en torno a mi tumba; sobre ella esparzan rosas y lirios y bálsamos de espicanardo y cinamomo; hagan todos fiesta por el desposorio del poeta con la tierra, sueño de sus amores lejanos.

¹ R. CANSINOS ASSENS, *El último deseo* in J. KOWADLOFF, J.L. BORGES, B. E. KOREMBLIT, C. MASTRONARDI, I. SCORNIK, L. SCHALLMAN, *Homenaje a Rafael Cansinos-Asséns*, cit., p. 5.

Canti qualche giovane poeta le mie lodi; e mi proclami degno compagno dei migliori vati d'Israele, restauratore dell'antico salmo, con un'anima nuova; e mi prometta l'immortalità del cipresso piantato in mio onore: e ascoltandolo, dicano tutti, Amén.

Che una lunga sera m'accompagni fino al sorgere della luna; la luna che ho tanto amato per il suo pallore ebraico; e allora si alzino e si allontanino cantando il mio nome per tutti i sentieri. E la loro voce sveglierà gli usignoli e farà aprire le labbra del bocciolo di rosa la cui voce è un profumo.

Così disse il poeta prima di tacere per sempre... sulla sua arpa rotta dal dolore dell'assenza.

Diga algún joven poeta mis loores; y me proclame digno compañero de los mejores vates de Israel, restaurador del salmo antiguo, con un alma nueva; y me prometa la inmortalidad del ciprés plantado en mi honor: y que al oírlo, digan todos, Amén.

Que una larga tarde me acompañe así hasta salir la luna; la luna que amé tanto por su dorada palidez hebraica; y entonces se levanten y se alejen cantando mi nombre por todos los senderos. Y su voz despertará a los ruiñesores y hará que se abran los labios del capullo de rosa cuya voz es un perfume.

Así dijo el poeta antes de callar para siempre... sobre su arpa rota del dolor de la ausencia...

OPERE DI E A CURA DI RAFAEL CANSINOS
ASSENS:

CANSINOS ASSENS, R., *El candelabro de los siete brazos (Psalmos)*, Madrid, Imprenta de Juan Pérez Torres, 1914.

– *Estética y erotismo de la pena de muerte: Estética y erotismo de la guerra*, Madrid, Renacimiento, 1916.

– *La nueva literatura*, Vol I, «Los Hermes (1898-1900-1916)», Madrid, Colección de estudios críticos, H. Sanz Calleja, 1917.

– *La nueva literatura*, Vol II «Las Escuelas (1898-1900-1918)», Madrid, Colección de estudios críticos, H. Sanz Calleja, Madrid, 1917.

– *Poetas y prosistas del novecientos*, Madrid, Ed. América, 1919.

– *Las bellezas del Talmud*, selez., trad., prologo di R. Cansinos Assens, Madrid, Ed. América, 1919.

– *España y los judíos españoles: El retorno del éxodo*, Tortosa, Taragona, Casa ed. Monclús, 1919.

– *Salomé en la literatura: Flaubert, Wilde, Mallarmé, Eugenio de Castro, Apollinaire*, introd. e trad. di R. Cansinos Assens, Madrid, Ed. América, 1920.

– *Ética y estética de los sexos: Estudios de simbólica sexual*, Madrid, Ed. América, 1921.

– HERZL, T., ZANGWILL, I., ASCH, S., PERETZ, I. L., KOBRIN, L., *Cuentos judíos contemporáneos*, selez., studio preliminare, note di R. Cansinos Assens, trad. di D. Schewirzer, H. P. Blomberg, R. Cansinos Assens, S. Resnick, J. Bronfman, Madrid, Ed. América, 1921.

– *El movimiento V. P.*, Madrid, Mundo Latino, 1921.

– *La huelga de los poetas*, Madrid, Mundo Latino, 1921.

– *Los temas literarios y su interpretación*, Colección de ensayos críticos, Madrid, V. H. Sanz Calleja, 1924.

– *Las luminarias de Hanukah. Un episodio de la historia de Israel en España*, Madrid, Internacional, 1924.

– *Los valores eróticos de las religiones: De Eros a Cristo*, Madrid, Casa Ed. V. H. de San Calleja, 1925.

– *La nueva literatura*, Vol III, «La evolución de la poesía (1917-1927)», Madrid, Colección de estudios críticos, Editorial Páez, 1927.

– *La nueva literatura*, Vol. IV, «La evolución de la novela (1917-1927)», Madrid, Colección de estudios críticos, Editorial Páez, 1927.

– *Los valores eróticos de las religiones. El amor en el Cantar de los Cantares*, Madrid, Mundo Latino, 1930.

– *Critica spagnuola della poesia italiana*, con prefazione di Ezio Levi, Milano, ed. «Terra di Puglia», 1932.

– *La nueva literatura* Vol. V, «La copla andaluza, Toledo en la novela, Las novelas de la torería, El mito de Don Juan», Santiago de Chile, Ercilla, 1936.

– *Los judíos en la literatura española*, prologo di Luis Emilio Soto, Cansinos Assens, voz de intimidad, Buenos Aires, Columna, 1937.

– *Bellezas del Talmud*, prologo, selez., trad. di R. Cansinos Assens, con prologo all'ed. argentina di J. Mendelson, Buenos Aires, M. Gleizer Ed., 1939.

– *KALIDASA, El reconocimiento de Sakuntala*, trad., prologo, note di R. Cansinos Assens, Ediciones Ercilla, Santiago de Chile, 1940.

- *Los judíos en Sefarad. Episodios y símbolos*, nota al lettore di R. Cansinos Assens, nota sull'autore di C. Tiempo, Buenos Aires, Ed. Israel, 1950.
- *MAHOMA, El Koran*, trad., prologo, note di R. Cansinos Assens, Madrid, Aguilar, 1951.
- *Mahoma y El Koran*, trad., prologo, note di R. Cansinos Assens, Buenos Aires, Bell, 1954.
- *Libro de las mil y una noches*, trad., prologo, note di R. Cansinos Assens, Madrid-México-Buenos Aires, Aguilar, 1954/55.
- *Las luminarias de Janucá*, prologo di C. Tiempo, Buenos Aires, Ed. Candelabro, 1961.
- *El ultimo deseo*, in: "Davar Revista literaria", n. 101, Buenos Aires, Sociedad Hebreaica Argentina, 1964.
- *El movimiento V.P.*, prologo di J. M. Bonet, epilogo-intervista di C. M. Arconada, Madrid, Libros Hiperión, Ediciones Peralta, 1978.
- *El candelabro de los siete brazos*, prologo di J. L. Borges, Madrid, Alianza Ed., 1986.
- *Antología de poetas persas*, selez., introd. trad., di R. Cansinos Assens, prefaz. di J. Porro, Madrid, Lípári Ediciones, 1991.
- *Obra crítica*, introd. di A. González Troyano, Área de cultura y ecología de la Diputación provincial de Sevilla, coll. Biblioteca de autores sevillanos, a cura di A. Marina, 1998.
- *La rueda del destino y otros poemas*, (a cura di) C. E. LOPEZ, Madrid Árdora exprés, 1999.
- *Los judíos en la literatura española*, introd. di J. Israel Garzón, epilogo di L. E. Soto, Valencia, PreTextos, 2001.
- *La novela de un literato (Hombres-Ideas-Efememérides-Anécdotas)*, volumi I (1882-1913),

- II (1914-1921), III (1922-1936), Madrid, Alianza Ed., 2005.
- *Antología de poetas persas*, a cura di R. M. Cansinos Galán, Madrid, Arca Ediciones, 2006, ed. Kindle, 2011.
- *Mahoma y El Koran (biografía crítica del profeta y estudio y versión de su mensaje)*, trad., prologo, note di R. Cansinos Assens, a cura di R. M. Cansinos Galán, Madrid, Arca Ediciones, 2 vol., 2006, ed. Kindle, 2011.
- *Los judíos en Sefarad. Narraciones de la comunidad judía madrileña*, ed., introd., note di J. Israel Garzón, Madrid, Hebreaica Ediciones, 2006.
- *Monseñor Sabetay*, in: *Los judíos en Sefarad. Narraciones de la comunidad judía madrileña*, ed., introd., note J. Israel Garzón, Madrid, Hebreaica Ediciones, 2006, pp. 119-124.
- *El movimiento V. P.*, prologo aggiornato di J. M. Bonet Madrid, Arca Ediciones, 2009.
- *Presencia judía en La novela de un literato de Rafael Cansinos Assens*, "Raíces. Revista Judía de Cultura", n. 79, año XXIII, 2009. © Herederos de Rafael Cansinos Assens y Alianza Ed., 1982-2005.
- *La huelga de los poetas*, Madrid, Arca Ediciones, 2010.
- T. HERZL, I. ZANGWILL, S. ASCH, I. L. PERETZ, L. KOBRIN, *Cuentos judíos contemporáneos (Antología)*, selez., studio preliminar, note di R. Cansinos Assens, trad. di D. Schewirzer, H. P. Blomberg, R. Cansinos Assens, S. Resnick, J. Bronfman, presentazione ed ed. critica a cura di C. de Urioste, Madrid, Arca Ediciones, 2010, (ed. Kindle).
- *Bellezas del Talmud (Antología hebreaica)*, selez., trad., prologo di R. Cansinos Assens, Madrid, Arca Ediciones, 2011, (versione digitale).

- *La nueva literatura. Colección de estudios críticos. 1898-1927*, introd. di A. González Troyano, Madrid, Arca Ediciones, 2011, ed. Kindle.
- *Luminarias de Janucá*, introd. di J. Israel Garzón Madrid, Arca Ediciones, 2011.
- *Libro de las mil y una noches*, trad., prologo, note di R. Cansinos Assens, México, D.F., Ed. Conaculta, 2014, 2ª ed.
- *IBN GABIROL, S., Kéter maljut (Corona Real)*, trad. di R. Cansinos Assens, Madrid, Arca Ediciones, 2021.
- *La novela de un literato*, Arca Ediciones, 2022.

TRADUZIONI ITALIANE:

- *Da Eros a Cristo. I valori erotici nelle religioni*, trad. di Giulio De' Medici, Firenze, Ofiria Editrice, 1978.
- *Il movimento V. P.*, saggio critico e trad. di F. Guazzelli, Pisa, Servizio editoriale universitario, 1984.
- *Lo sciopero dei poeti*, trad. S. Salvadori, Viareggio (Lucca), Mauro Baroni ed. e C.s.a.s., 1994.
- *Il pianto iridato. Racconti*, trad. S. Salvadori Pisa, Ed. ETS, 2009.
- *I lumi di Hanukkah. Un episodio della storia di Israele in Spagna*, trad. N. Lovat, Madrid, Arca Ediciones, (in corso di stampa).

STUDI CRITICI:

- AIZENBERG, E., *Cansinos-Asséns y Borges: en busca del vínculo judaico*, in: "Revista Iberoamericana", vol. XLVI, n. 112-113, 1980, pp. 533-544.
- AIZENBERG, E., *Ultraism and Judaism in The Aleph Weaver: Biblical, Kabbalistic and Judaic Elements in Borges*, Potomac Maryland, Scripta Humanistica, 1984, pp. 18-22;

- ALIBERTI, D., *Sefarad. Una comunità immaginata (1924-2015)*, Madrid, Marcial Pons Historia, 2018.
- ALIBERTI, D., *Lingua viva o «museo vivente»? Le principali innovazioni lessicali, morfologiche e fonologiche del giudeo-spagnolo*, in: Università degli Studi di Trieste, "Studi Interculturali", 2019, pp. 201-217.
- ÁLVAREZ CHILLIDA, G., *El antisemitismo en España: la imagen del judío, 1812-2002*, Marcial Pons Historia, 2002.
- AMADOR DE LOS RÍOS, J., *Estudios históricos, políticos y literarios sobre los judíos en España* Madrid, Imp. de A. M. Díaz y Comp, 1848, in: Biblioteca virtual Miguel de Cervantes, 2017. <http://www.cervantesvirtual.com/obra/estudios-historicos-politicos-y-literarios-sobre-los-judios-de-espana--por-jose-amador-de-los-rios>
- AMADOR DE LOS RÍOS, J., *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal*, vol. III, Madrid, Imprenta de T. Fortanet, 1876.
- ATTIAS, R. M., in: "La alborada", Sarajevo, 17 maggio del 1901, p. 74.
- AYALA, A., "Me vo dedikar enteramente al teatro djudio..." *Teatro sefardí de temática nacionalista judía: Iftakh de Sh. Y. Djaen* (Viena, 1921), in: "Theatralia", 7, 2005, pp. 161-174.
- BARTOLINI, E. L., DI SANTE, C., *Ai piedi del Sinai: Israele e la voce della Torah*, Bologna, Dehoniane, 2015.
- BARTOLOMÉ PONS, E., *Rafael Cansinos Assens: fracaso y gloria para el poeta de una hora tardía. (O de cómo un judío milenario se convierte en maestro ultraísta)*, in: "Ínsula", n. 444-445, 1983, pp. 3-4.
- BARUH, KALMI, *Nekoliko pojava lepe književnosti kod bosanskih Sefarada*, in: *Izabrana djela*, Sarajevo, Svjetlost, 1972, pp. 323-328.
- BENBASSA, E., RODRIGUE, A., *Storia degli Ebrei sefarditi: da Toledo a Salonico*, Editore Einaudi, 2004.
- BENBASSA, E., *La sofferenza come identità*, Verona, Ombre Corte, 2009.
- BONET, J. M., *Fragmentos sobre Rafael Cansinos Assens y El movimiento V. P.*, in *El movimiento V. P.*, Madrid, Libros Hiperión, Ediciones Peralta, 1978.
- Fragmentos sobre Rafael Cansinos Assens y El movimiento V. P.*, in *El movimiento V. P.*, Madrid, Arca Ediciones, 2009.
- BORGES, J. L., *Textos recuperados 1956-1986*, Buenos Aires, Emecé, 2007.
- *Los amigos*, in: *Textos recuperados 1956-1986*, Buenos Aires, Emecé, 2007, ["Tiempo de Sosiego", 1972].
 - *Cansinos y Las mil y una noches*, in: *Textos recuperados 1956-1986*, Buenos Aires, Emecé, 2007, ["La Nación", Buenos Aires 10 de julio, 1960].
 - *Definición de Cansinos Assens*, in: *Inquisiciones*, Buenos Aires, 1925, ["Martín Fierro", 1924].
 - *Las luminarias de Hanukah*, in: *El tamaño de mi esperanza; El idioma de los argentinos*, Buenos Aires, Sudamericana, 2016 [1926].
 - *Obras completas 1923-1972*, Buenos Aires, Emecé, 1974.
 - *Homenaje a Rafael Cansinos-Asséns*, in: "Davar Revista literaria", n. 101, Buenos Aires, Sociedad Hebrea Argentina, 1964, pp.8-10, (estratto).
 - *An Autobiographical Essay* in: *The Aleph and Other Stories*, Penguin Classics, 1970.
- BORGINOVO, G., *Torah e storiografie dell'Antico Testamento*, Torino, Elledici, 2012.
- CANO, M. J., «La astronomía en la Guía de Maimónides y la Corona real de Ibn Gabirol», "Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos (MEA)" 40/2, 1991, pp. 109-118.
- CAMPA A. O., *Il memoriale: la parabola testimoniale e i confini della memoria*, in: Monga, L. (a cura di), *Hodoeporics Revisited/Ritorno all'odeporica*, Annali di italianistica, vol. 21, The University of North Carolina at Chapel Hill, 2003. <https://archive.org/details/annaliditalianis212003univ/page/n1/mode/2up>
- CASTRO, A., *España en su historia: cristianos, moros y judíos*, Barcelona, Crítica, 1983, (1ª, 1948).
- CASTRO, A., *De la edad conflictiva*, Madrid, Taurus, 1976 (1ª, 1961).
- COHEN, A., *Il Talmud*, Bari-Roma, Laterza, 1998.
- CONDE GUERRI, M. J., *Rafael Cansinos Assens en la novela corta*, in: "Castilla. Estudios de literatura", n. 12, Ediciones Universidad de Valladolid, 1987, pp. 23-36.
- CHIAPPINI, J. O., *Borges y Cansinos-Asséns*, Rosario, Zeus Editora, 1995.
- DELLA ROCCA, R., *Con lo sguardo alla luna. Percorsi di pensiero ebraico*, Firenze, Giuntina, 2015.
- DÍAZ MAS, P., *Los sefardíes: historia, lengua y cultura*, Riopiedras Ediciones, Zaragoza 2006.
- DÍAZ-MAS, P., SÁNCHEZ PÉREZ, M. (eds.), *Los sefardíes ante los retos del mundo contemporáneo: identidad y mentalidades*, Madrid, CSIC, 2010.
- DI GRAZIA, O., «La sfida di Babele: incontri e scontri nelle società multiculturali», in: PRENZ, A. C., a cura di, *Da Sefarad a Sarajevo. Percorsi interculturali: le multiformi identità e lo spazio dell'Altro*, Napoli, Gruppo Editoriale Esselibri - Simone, 2006.
- DI GRAZIA, O., *Ebraismo e modernità in Las luminarias di Hanukah di R. Cansinos-Assens*, in: Università degli Studi di Trieste, "Studi interculturali". Rivista semestrale a cura di Mediterranea - Centro Studi Interculturali, n. 18, 2019, pp. 89-108.
- DI SEGNI, R., *Talmud babilonese. Trattato Rosh haShanà*, Firenze, Giuntina, 2016

- DI SEGNI, R., *Talmud babilonense. Trattato Berakhòt*, Firenze, Giuntina, 2017, 2 vol.
- ELAZAR, S., *Romancero judeo-español*, Sarajevo, Svjetlost, 1987, 2 vol.
- ESTRELLA CÓZAR, E., *Cansinos Assens y su contexto crítico*, Granada, Universidad de Granada/ Diputación de Granada, 2005.
- FUENTES FLORIDO, F., *Rafael Cansinos Assens novelista, poeta, crítico, ensayista y traductor*, Madrid, Fundación Juan March, 1979.
- ISRAEL GARZÓN, J., *Rafael Cansinos Assens, el judaísmo y Las luminarias de Janucá*, in: Cansinos Assens, R., in: *Luminarias de Janucá*, Madrid, Arca Ediciones, 2011, pp. 9-24.
- ISRAEL GARZÓN, J., *Introducción*, in: R. CANSINOS ASSENS, *Los judíos en Sefarad. Narraciones de la comunidad judía madrileña*, ed., note di J. Israel Garzón, Madrid, Hebraica Ediciones, 2006, pp. 9-29.
- GONZÁLEZ GARCÍA, I., *España y el problema judío en la Europa del siglo XIX*, in: "Cuadernos de Historia Moderna y Contemporánea", VII, Madrid, Ed. Univ. Complutense, 1986, pp. 123-140.
- GONZÁLEZ GARCÍA, I., *La cuestión judía y la crisis del 98*, in: U. Macías, Y. Moreno Koch, R. Izquierdo Benito (coord.), *Los judíos en la España contemporánea: historia y visiones, 1898-1998*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2000, pp. 25-44.
- GONZÁLEZ TROYANO, A., *Introducción*, in: Cansinos Assens, R., *La nueva literatura. Colección de estudios críticos. 1898-1927*, Madrid, Arca Ediciones, 2011, ed. Kindle.
- GONZÁLEZ TROYANO, A., *Cansinos Assens y su complicidad con los excluidos*, in: *Heterodoxos e incómodos en la historia y la literatura españolas de la edad contemporánea*, Comunidad de Madrid Consejería de Educación, 2003, pp. 37-46.
- GUILLÉN C., «Un padrón de conversos sevillanos (1510)», *Bulletin Hispanique*, 1963, 65.
- IZQUIERDO B., R., MACÍAS, U., MORENO KOCH, Y., (a cura di), *Los judíos en la España contemporánea: historia y visiones, 1898-1998*, Ed. Universidad de Castilla-La Mancha, 2000.
- JULLIEN, F., *Il n'y a pas d'identité culturelle*, Paris, Éditions de L'Herne, 2016.
- KOREMBLIT, B. E., *Rafael Cansinos Assens o el vellocino de la literatura*, in: "Sefárdica", n. 2, 1984, pp. 135-140.
- KOWADLOFF, J., BORGES, J. L., KOREMBLIT, B. E., MASTRONARDI, C., SCORNIK, I., SCHALLMAN, L., *Homenaje a Rafael Cansinos-Asséns*, in: "Davar Revista literaria", n. 101, Buenos Aires, Sociedad Hebraica Argentina, 1964, (estratto).
- LEIBOWITZ, Y., *Lezioni sulle «Massime dei Padri» e su Maimonide*, Firenze, Giuntina, 1999.
- LEVI, M., «Tri drame Sabataja Daena». En: *Židovska svijest*, 162, 3, 1922.
- LINARES, A., *Fortuna y fracaso de Rafael Cansinos-Asséns*, Sevilla, Gráficas del Sur, 1978.
- L. LITVAK, in: AWRAQ. *Estudios sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo*, a cura di V. M. Lezcano, Madrid, Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe - Universidad Nacional de Educación a Distancia, Anejo al Volumen XI, 1990, pp. 73-103.
- LUQUE, A., *Cansinos ¿judío por elección?*, Sevilla, Mediterráneo sur, marzo 2011.
- MARTÍNEZ CACHERO, J. M., *Andrés González-Blanco: Una vida para la literatura*, Oviedo, Instituto de Estudios Asturianos, (IDEA), 1963.
- MARTÍNEZ CACHERO, J. M., *Rafael Cansinos Asséns, crítico militante*, in: *Homenaje al Excmo. Sr. D. Emilio Alarcos íaía*, II, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1965, pp. 317-328. Reimpresso in: *El canto de las sirenas: (páginas de investigación y crítica)*, pp. 565-577, Oviedo, Universidad de Oviedo, 2000, (Homenajes; 4). Ed. digitale: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/rafael-cansinos-assns-crtico-militante-o/>
- MARTÍNEZ PÉRSICO, M., *La gloria y la memoria. El ultraísmo iberoamericano "suivant le traces" de Rafael Cansinos Assens*, Paris, Books on Demand-Auspicio Fundación Marechal, 2012, ed. Kindle.
- MARTÍNEZ PÉRSICO, M., *Imago verba. Retórica ultraísta y autoficción en Cansinos Assens*, Viterbo, Sette Città, 2019.
- MELLO, A., a cura di, *Deti di rabbini. Pirqè Avot con i loro commenti tradizionali*, Magnano (BI), Qiqajon, 1993.
- MICHELINI TOCCI, F., *La letteratura ebraica*, Firenze-Milano, Sansoni/Accademia, 1970.
- MILLÁS VALLICROSA, J. M., *Salomó ibn Gabirol, como poeta y filósofo*, Madrid, Instituto Arias Montano, 1945. In: IBN GABIROL, S., *Kéter maljut (Corona Real)*, trad. di R. Cansinos Assens, Madrid, Arca Ediciones, 2021.
- MORELLI, G., *Trent'anni di avanguardia spagnola*, Milano, Jaca Book, 1987.
- NEZIROVIĆ, M., *Jevrejsko-španjolska književnost*, Sarajevo, Svjetlost, 1992.
- OTEO SANS, R., *Cansinos-Assens: entre el Modernismo y la Vanguardia*, Alicante, Ed. Aguaclara, 1996.
- OZ, A., *Oz-SALZBERGER, F., Los judíos y las palabras*, Madrid, Ediciones Siruela, 2014.
- PAPO, L., *Sefardska žena u Bosni-La mušer sefardi de Bosna*, Sarajevo, Connectum, 2005.
- PAUL, A., CRESPI, P., *In ascolto della Torah. Introduzione all'ebraismo*, Queriniana, Brescia, 2006.
- PINCHAS, H. P., *La torah oggi*, Marietti, 2000.

- PÉREZ J., *Los judíos en España*, Madrid, Marcial Pons Historia, 2005.
- PINTO, A., *Jevreji Sarajevo i Bosne i Hercegovine*. Sarajevo, Veselin Masleša, 1987.
- PINTO, B. (1935): «Nešto malo o literarnom stvaranju na jevrejsko-španskom kod nas». En *Jevrejski glas*, 41, 2, 1935.
- PRENZ, A. C. (a cura di), *Da Sefarad a Sarajevo. Percorsi interculturali: le multiformi identità e lo spazio dell'Altro*, Napoli, Gruppo Editoriale Esselibri - Simone, 2006.
- PRENZ, A. C. *Miriam y Dalila i en fuga? Dos creaciones de Cansinos Assens*, in: MONICA GIACHINO, ADRIANA MANCINI (a cura di/editado por), *Donne in fuga / Mujeres en fuga*, Diaspore 10, Venezia, Edizioni Ca' Foscari, 2018, pp. 135-148.
- PRENZ, A. C., *Sulamita nel Cantico dei cantici: la lettura di Rafael Cansinos Assens*, in P. Bellomi, A. Larcati (a cura di), *Assenza/Presenza. La tematizzazione dell'identità ebraico-biblica femminile nella letteratura moderna di lingua spagnola e tedesca*, Firenze, La Giuntina, 2022 (in corso di pubblicazione).
- PRENZ, A. C., *Autores españoles en los escritos de Kalmi Baruh*, in: "Rassegna iberistica", Vol. 41, Num. 109, Venezia, Edizioni Ca' Foscari, giugno 2018.
- PULIDO FERNÁNDEZ, Á., *Los israelitas españoles y el idioma castellano*, Madrid, Sucesores de Rivadeneyra, 1904.
- PULIDO FERNÁNDEZ, Á., *Intereses nacionales. Españoles sin patria y la raza sefardí*, Madrid, Establecimiento tipográfico de E. Teodoro, 1905.
- QUINTANA, A., «Variación diatópica en judeoespañol», Madrid, Revista Internacional de Lingüística Iberoamericana 8, 2006, pp. 77-97.
- QUINTANA, A., *Geografía lingüística del judeoespañol: Estudio sincrónico y diacrónico*, Bern, Peter Lang, 2006.
- RODRIGUEZ RODRIGUEZ, J. F., *Rafael Cansinos Assens. La renovación del lenguaje de la novela*, Departamento de Literatura Española y Teoría de la Literatura. Facultad de Filología, UNED. Directora de la Tesis: Dña. Ana Suárez Miramón,
- ROMERO, E., *La creación literaria en lengua sefardí*, Madrid, Mapfre, 1992.
- ROMERO, E., *El teatro de los sefardíes orientales*, Madrid, CSIC, T. I, 1979.
- ROMERO, E., *Repertorio de noticias sobre el mundo teatral de los sefardíes orientales*, Madrid, CSIC, 1983.
- ROZENBERG, D., *La España contemporánea y la cuestión judía. Retejiendo los hilos de la memoria y de la historia*, Casa Sefarad-Israel Marcial Pons Historia, 2010.
- SAINZ, M. D., *Rafael Cansinos Assens entre la gloria y el olvido (1912-1916)*, in: Universitat Pompeu Fabra, Obra Periodística, Hemeroteca Digital de Autores, 1, 2010. <https://www.upf.edu/obraperiodistica/es/anuari-2010-2/cansinosassens.html>
- SORIA OLMEDO, A., *Vanguardias y crítica literaria en España (1910-1930)*, Madrid, Istmo, 1988.
- STEINSALTZ, A., *Che cos'è il Talmud*, Firenze, Giuntina, 2004.
- STEFANI, P., *Introduzione all'ebraismo*, Brescia, Queriniana, 1995.
- STEINER, G., *Extraterritorial: Papers on Literature and the Language Revolution*, London, Faber & Faber, 1972.
- STEINER, G., *Extraterritorial: Ensayos sobre literatura y la revolución lingüística*, trad. di E. Russo, Madrid, Siruela, 2002.
- TOUBOUL TARDIEU, E., *Ángel Pulido Fernández, un régénéracionniste sui generis*, in: *Violence à Barcelone 1896-1909. Violencia en Barcelona*, Bulletin d'Histoire Contemporaine de l'Espagne, 47, Université d'Aix-Marseille – CNRS - UMR TELEMME – Maison Méditerranéenne de Sciences de l'Homme, 2012, pp. 217-230.
- <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01436543/document>
- URIESTE AZCORRA, C. de., *El pensamiento judío de Rafael Cansinos Assens*, in: T. HERZL, I. ZANGWILL, S. ASCH, I. L. PERETZ, L. KOBRIN, *Cuentos judíos contemporáneos (Antología)*, selez., studio preliminar, note di R. Cansinos Assens, trad. di D. Schewirzer, H. P. Blomberg, R. Cansinos Assens, S. Resnick, J. Bronfman, presentazione ed ed. critica a cura di C. de Urioste, Madrid, Arca Ediciones, 2010, ed. Kindle.
- VACCARO, S. G., *Cansinos y "El arrabal de la literatura": Un texto germinal del barrio borgeano*, II Congreso Internacional de Literatura y Cultura Españolas Contemporáneas, 3-5 ottobre 2011, La Plata. Diálogos Transatlánticos. In: Memoria Académica: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab__eventos/ev.2775/ev.2775.pdf
- VAROL-BORNES, M. C., «Un erudito entre dos lenguas: el 'castellano' de Hayim Bejarano en el prólogo a su refranero glosado», pp. 113-127 in: DÍAZ-MAS, P., SÁNCHEZ PÉREZ, M. (eds.), *Los sefardíes ante los retos del mundo contemporáneo: identidad y mentalidades*, Madrid, CSIC, 2010.
- VENTURA DE BIALEK, R., *Aportes para una biografía del Gran Rabino Sabetay J. D'Jaén, "Sefárdica" 19*, 2010, pp. 77-92.
- VICENTE, A., *Cansinos Assens: Pasión y agotamiento en el movimiento filosemita de 1905*. in: Villegas J. (coord.), *Actas Irvine-92. Actas de XI Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, vol. 4 (*Encuentros y desencuentros de culturas: siglos XIX y XX*), Irvine, University of California, 1994, pp. 147-155.
- VICENTE GARCÍA L. M., *La novela de un literato de Cansinos Assens: de la anécdota a la narrativa de colmena*, AnMal Electrónica 27, 2009, pp. 89-143. <https://it.scribd>.

com/document/309858484/
Vicente-Garcia-Luis-Miguel-
La-Novela-de-Un-Literato-de-
Cansinos-Assens-De-La-Anecdota-
a-La-Narrativa-de-Colmena

VIDAKOVIĆ, K., *Kultura španskih
jevreja na jugoslovenskom tlu*,
Sarajevo, Svjetlost, 1990.

I. VUČINA, «È il giudeospagnolo la
lingua di Cervantes?», in: PRENZ, A.
C., a cura di, *Da Sefarad a Sarajevo.*
*Percorsi interculturali: le multiformi
identità e lo spazio dell'Altro*, Napoli,
Gruppo Editoriale Esselibri -
Simone, 2006.

WEISS A. J. (a cura di), *El Talmud de
Babilonia*, versione spagnola diretta
da Mario Calés, Buenos Aires, ed.
Acervo, 1964.

Y. H. YERUSHALMI, *Zakhor. Storia
ebraica e memoria ebraica*, Firenze,
La Giuntina, 2011.

ZULETA, E., *Homenaje a Jorge Luis
Borges*, Anejos del boletín de la
Academia Argentina de Letras,
Anejo I, Buenos Aires, 1999, pp.
237-265.