

*Le Restitutiones ad libertatem*  
di schiavi a Roma in età moderna:  
prime note su un fenomeno trascurato  
(1516-1645)\*  
di *Serena Di Nepi*

Nel primo anno del suo pontificato, il 5 settembre del 1566, Pio v emanò un *motuproprio* sulla delicata questione dell'emancipazione degli schiavi battezzati a Roma. Con questo provvedimento, il papa stabilì che coloro che, cristiani per nascita o per conversione, si fossero presentati di persona ai Conservatori nel Campidoglio, avrebbero ottenuto immediatamente sia la manomissione sia la cittadinanza romana<sup>1</sup>. Il dispositivo creava un meccanismo automatico per la liberazione degli schiavi, radicalmente alternativo al quadro di norme e prassi più accreditate sulla materia. La regola informale, sia in area cristiana sia in terra d'Islam, prescriveva, infatti, che l'emancipazione degli schiavi fosse svincolata dalla conversione di questi alla religione professata dalla maggioranza della popolazione del territorio dove erano tenuti prigionieri. Che ci si trovasse in zone sotto controllo islamico o in aree cristiane, uomini e donne provenienti dal fronte avverso costituivano una forza-lavoro importante, rappresentavano una merce di scambio preziosa, si poteva (e, forse, si doveva) tentare di convertirli ma, in ogni caso, i passaggi di fede non dovevano e non potevano implicare come conseguenza immediata la conquista della libertà personale<sup>2</sup>.

Il sistema era ispirato a un principio condiviso, frutto di una comprensione tanto realistica quanto disincantata della congiuntura generale. La consapevolezza speculare dell'esistenza di schiavi cristiani o musulmani nelle mani del "nemico" rendeva indispensabile, infatti, garantire alcune condizioni minime di sopravvivenza materiale e spirituale ai prigionieri di cui si era direttamente responsabili<sup>3</sup>. Tra queste regole condivise, note a tutti ma non scritte, una delle più importanti concerneva proprio i passaggi di fede degli schiavi in area mediterranea e il loro essere slegati dalla concessione della libertà personale<sup>4</sup>: sporadiche eccezioni erano sempre possibili (e potevano dare il via a rappresaglie feroci) ma, in linea di massima, anche a tutela degli interessi di ciascuno, tale consuetudine risultava generalmente rispettata. Ovunque abitassero e qualunque fede decidessero di abbracciare, gli schiavi neofiti erano destinati a rimanere

schiavi. La presenza di prigionieri in ogni porto e in ogni città rappresentava, dunque, un elemento importante della diplomazia internazionale. Una situazione di equilibrio precario, che per interesse generale era preferibile non compromettere e in cui ogni minimo sbilanciamento avrebbe potuto innescare reazioni a catena e dagli effetti imprevedibili<sup>5</sup>.

Per queste ragioni, pur essendo ben noto agli storici, il varo a Roma di una direttiva così anomala come quella di Pio v è stato finora sottovalutato e considerato sostanzialmente inefficace<sup>6</sup>: una prescrizione curiosa, ideata con intenti apologetici e rimasta inapplicata nella realtà, in nome della ragion di Stato e dell'intelligenza diplomatica, che obbligavano anche la Chiesa a onorare un principio radicato sul piano internazionale, nonostante la spinta evangelizzatrice che le era propria<sup>7</sup>.

Un'indagine approfondita nei registri delle patenti di cittadinanza conservati nell'Archivio Storico Capitolino di Roma ha svelato un quadro diverso. L'esame puntuale di questi volumi, infatti, ha condotto alla scoperta di centinaia di atti di *Restitutiones ad libertatem* intestati a schiavi battezzati, rogati senza interruzioni dai notai capitolini dal 1516 al 1797, ricchi di informazioni preziose sulla presenza di musulmani e servi nei territori italiani, sulla loro gestione (talvolta anche sulle loro vite) e sull'attuazione di un provvedimento fino a oggi minimizzato. I dati rilevati sono assai significativi sia sul piano quantitativo sia su quello qualitativo e richiedono di procedere ad analisi approfondite. Per tali ragioni, in questo primo articolo sulla questione, presento i risultati dei riscontri effettuati su un arco di tempo ridotto (1516-1645), che vanno intesi come anticipazione di una ricerca assai più ampia, ancora in corso, sulle molte questioni sollevate da questo fenomeno e dalla sua gestione.

Almeno a prima vista, l'intervento di Pio v, dunque, offriva agli sventurati sottomessi in area cattolica una prospettiva concreta di salvezza e redenzione nella città santa capitale della cristianità, rovesciando, con questo, una tradizione secolare. Raggiungere Roma non era facile, richiedeva spirito d'avventura e coraggio e, una volta arrivati nell'Urbe, il successo dell'impresa non era assicurato; bisognava certificare la propria appartenenza alla cristianità attraverso l'esibizione della patente di battesimo o la deposizione giurata di testimoni presenti sul posto. Una volta ottenuta la manomissione, inoltre, si apriva il problema del valore giuridico dell'atto capitolino e della validità di questi documenti al di fuori della giurisdizione dello Stato della Chiesa. Se, infatti, il riconoscimento universale di queste emancipazioni post-conversione nei territori cristiani (o, almeno, cattolici) rischiava di costituire una violazione di quel sistema di *status quo* sulla schiavitù rispettato anche dai governi musulmani e di provocare

rappresaglie, pure il rifiuto di validarle avrebbe aperto scenari indesiderati nelle relazioni con il papato che, come è noto, teneva moltissimo all'indiscutibilità della propria autorità su un largo spettro di questioni.

Nei decenni precedenti l'ascesa al soglio pontificio di Ghislieri, sulla libera gestione di minoranze religiose, conversioni e giurisdizioni erano state giocate partite importanti tra Roma e le altre capitali europee (soprattutto con Madrid), in cui la prima si era affannata a ribadire quanto assolute fossero la sua indipendenza e competenza sulle materie di fede. Da questo punto di vista, ad esempio, l'accoglienza concessa nella città eterna agli ebrei espulsi dalla Spagna nel 1492 nonostante le proteste dell'ambasciatore del re di Spagna<sup>8</sup>, rappresentava un precedente significativo, a cui andavano aggiunti tanto i dubbi espressi sui battesimi portoghesi in punta di spada, quanto la pretesa di Roma di decidere come andassero spartite le nuove terre scoperte al di là dell'Oceano Atlantico<sup>9</sup>. L'esplosione della riforma protestante aveva contribuito nei primi decenni del Cinquecento a rinviare quell'afflato universalistico che puntava a fare di Roma un modello terrestre di redenzione divina. Letta in questo quadro, dunque, la gestione degli schiavi cristiani nei domini cristiani arrivava a configurarsi come una questione di straordinario valore simbolico. Le ragioni politiche e ideologiche che spinsero il papa a legiferare in questo senso risultano chiare e permettono di riconoscere in controluce quegli spunti polemici e quelle precisazioni sull'autonomia del pontificato, sulla sua preminenza indiscutibile, sul significato stesso del battesimo e sulla sua portata, centrali nella discussione intellettuale e religiosa del periodo. A destare maggiore curiosità è la decisione di affidare queste manomissioni – con tutto il loro vigore di sottintesi simbolici – ai Conservatori di Roma, ovvero a un'autorità con giurisdizione locale e competenze ormai sempre più ristrette<sup>10</sup>. È possibile, però, che proprio questa pertinenza apparentemente di secondo piano sia stata la chiave del successo dell'iniziativa pontificia, attuata nell'ombra e, per questo, finora sottovalutata dagli studiosi.

Già nel 1999, Salvatore Bono, nel suo corposo e pionieristico lavoro sulla presenza di schiavi nei territori italiani di età moderna, aveva avanzato alcune considerazioni interessanti sul caso romano, ricordando come i Conservatori avessero goduto per periodi brevi e discontinui del privilegio di concedere l'emancipazione agli schiavi battezzati<sup>11</sup>. Con questa affermazione, Bono faceva riferimento al breve di Pio V del 1566 già citato e a un precedente *motu proprio* pubblicato da Paolo III nel 1535 (e revocato nel 1548 dallo stesso papa), con i quali, per qualche decennio, il Comune di Roma si era ritrovato investito della responsabilità di manomettere gli schiavi per esplicita volontà pontificia:

Da ogni parte d'Italia, dunque, disperati fuggiaschi [...] cercavano di raggiungere Roma. Per ottenere l'emancipazione dovevano attestare la loro condizione di cristiani, esibendo un certificato di battesimo, condizione spesso difficile se non impossibile, ovvero appellandosi a testimoni e ad altre prove. Accolta l'istanza la manomissione veniva sancita dal conservatore – vestito con un lungo mantello di seta foderato di rosso ed un berretto di velluto nero – mediante l'imposizione della mano sul capo dello schiavo e la pronuncia della formula “*esto liber, sii libero*”. La condizione di libertà veniva attestata con una patente, tenuta in massima considerazione in ogni luogo del mondo, fin presso il sultano dei turchi<sup>12</sup>.

Come spiegava Bono, il secondo provvedimento, quello già citato di papa Ghislieri, aveva trasformato Roma in una meta ambitissima per i prigionieri che, con i loro certificati di conversione, da quel momento, avevano cercato con ogni mezzo di raggiungere la città santa. Erano viaggi difficili, resi ancora più ardui dalla condizione di fuggiaschi e ricercati di coloro che li intraprendevano<sup>13</sup>.

Già all'interno del quadro generale tracciato da Salvatore Bono, comunque, una piccola selezione di vicende estrapolate dalle *Curiosità criminali* raccolte da Bertolotti nel 1887, conservata tra le serie del fondo del Tribunale Criminale del Governatore dell'Archivio di Stato di Roma e menzionata dallo studioso proprio in questo passaggio<sup>14</sup>, suscita qualche domanda sull'applicazione concreta del *motu proprio* di Ghislieri. Si tratta di sedici episodi “curiosi”, alcuni discussi dalla Congregazione Criminale del Governatore di Roma tra il 1562 e il 1697 ed estratte dai suoi archivi, altri esempi isolati di non chiara provenienza istituzionale. In larga misura, questi casi riguardano fughe di schiavi verso Roma da zone limitrofe (in maggioranza da Napoli e da Genova), contro i quali i padroni richiedevano l'immediato intervento delle autorità romane per impedire agli evasi di presentarsi in Campidoglio e ottenere l'agognata emancipazione. Al di là dei fatti specifici contestati a questi uomini e dell'impegno con cui i padroni sottolineavano la disonestà dei loro sottoposti – tutti definiti ladri e sicuri apostati dalla fede appena accettata –, queste vicende, per quanto sporadiche, segnalano, nell'ambito di una fonte conosciuta e considerata attendibile, la possibilità che la volontà di Ghislieri fosse andata oltre il mero proponimento di un principio. In particolare, questa testimonianza, rimasta purtroppo senza data ma vergata in chiara grafia seicentesca, mi è sembrata avvalorare la validità di questa linea di ricerca:

Gli schiavi fuggiti non hanno fede del battesimo e questa è la causa che non andarono subito in Campidoglio a prender la libertà ma cercarono qui più testimoni per farsi far la fede d'essere battezzati et fu mancanza di essa ebbero ricorso a N. S. stimando con questo di ottenere quello che par altre strade non

potevano conseguire mi è parsa qualità considerabile et ho preso questo ardire di rappresentare questo biglietto<sup>15</sup>.

L'anonimo redattore del testo, infatti, non si sofferma a investigare sulle ragioni che avrebbero spinto «gli schiavi fuggiti» a presentarsi in Campidoglio né, tanto meno, avanza dubbi sull'esito di quella comparizione, posticipata solo per assenza della fede di battesimo. Non ve ne era bisogno. Il ricorso alla clemenza pontificia e alla particolare giurisdizione affidata ai Conservatori, infatti, avrebbe potuto permettere ai supplicanti di ottenere quella libertà altrove impossibile e, per questo, lo scrivente auspica che il caso sia discusso con ogni cautela (ma con grande urgenza) considerati quali e quanti dubbi vi erano intorno alla sincerità delle conversioni di questi fuggiaschi battezzati<sup>16</sup>.

Con questa traccia a disposizione, per quanto labile, dopo diversi sondaggi infruttuosi nelle carte arrivate fino a noi della Congregazione Criminale del Governatore di Roma, una serie di verifiche nei registri della Camera Capitolina ha rivelato, come si è accennato, evidenze documentarie incontrovertibili sull'attuazione del provvedimento di Ghislieri. L'esame di questi volumi permette addirittura di anticipare al 1516 le prime testimonianze su tale prassi locale romana e di formulare qualche ipotesi sulla scelta originaria di Paolo III, ribadita poi da Pio V e, più in generale, sulle ragioni tanto politiche quanto religiose che spinsero lo Stato della Chiesa a intraprendere una strada poco frequentata (e per certi versi rischiosa) su una materia così importante. Va ricordato, peraltro, che sin dal giugno 1534, Clemente VII si era espresso sul tema, stabilendo che gli schiavi battezzati che si fossero rifugiati nel palazzo dei Conservatori avrebbero conseguito la libertà<sup>17</sup>. Tutte le *Restitutiones ad libertatem* reperite e intestate a schiavi cristiani dai Conservatori del Senato di Roma sono state identificate all'interno dei registri della Camera Capitolina generalmente inerenti le concessioni di cittadinanza e le patenti di nobiltà. Come evidente, si trattava di un'attività svolta nell'ambito dell'ordinaria amministrazione di questo ufficio, in cui tali atti venivano redatti insieme a qualunque altra azione relativa a questioni simili, tra cui, appunto, le iscrizioni nel patriziato cittadino. Secondo il notaio cui era affidato di anno in anno e in via esclusiva l'incarico di rogare gli atti del Campidoglio, le informazioni contenute nei singoli documenti sono assai variabili: in alcuni casi compare appena il nome da cristiano, seguito da un impreciso «olim saracino», in altri, notizie molto più precise che si spingono fino a descrivere con dovizia di particolari l'aspetto fisico del candidato, la sua età e la sua storia pregressa. Anche le indicazioni sul battesimo sono discontinue: quasi assenti negli atti risalenti alla prima metà del secolo – in cui, spesso, non vengono fornite

affatto – per poi arrivare, con il passare dei decenni, a registrazioni che riportano la diocesi di provenienza del neofita, la chiesa in cui fu celebrata la conversione e, talvolta, addirittura il nome dei padrini. Come si vedrà, proprio su questo punto l'intervento di Pio V del 1566 costituisce uno spartiacque immediatamente recepito nella documentazione.

Sebbene il primo documento registrato esuli dalla materia principale, l'interesse dimostrato sin dal 14 giugno del 1516 dalle istituzioni comunali romani per la tutela dei beni dei prigionieri concittadini testimonia l'antichità di un impegno generale della città e dei suoi magistrati più eccellenti su un tema tanto delicato, sia nei confronti dell'autorità pontificia sia, d'altro canto e nei limiti del possibile, sul piano della politica internazionale<sup>18</sup>. L'anno successivo, il 28 febbraio del 1517, compare la prima vera e propria *absolutio a servitute*, secondo la definizione scelta dal notaio in carica, intestata a «Iohannes Baptista Marinus», sul quale non vengono fornite ulteriori informazioni<sup>19</sup>. Finalmente, tre anni dopo, il 3 settembre del 1520, sotto il conservatorato di «Prosper de Comitibus, doctor Iohannes Baptista de Fabriis et Sanus de Coronis», fu registrato un atto intitolato *Restitutio ad libertatem*, a favore di «Gabriel laicus», che rappresenta il vero punto di partenza del mio *dossier*<sup>20</sup>. La lettura integrale del privilegio rivela, infatti, aspetti centrali sulla gestazione e sull'evoluzione di questo istituto giuridico e per questo vale la pena di ripercorrere con attenzione il testo e le sue formule.

L'atto si apre con l'accoglienza al postulante in Campidoglio – «iuvenis Gabriel laicus de civitate Adbulensi servus Martini de Castro civis sua» – e prosegue con l'esposizione della richiesta di liberazione, avanzata di persona dal giovane Gabriele, dopo oltre venti anni di servitù. La risposta dei Conservatori alla supplica definisce i termini ideologici, oltre che legali, della questione. La formula prescelta per indicare la concessione del beneficio della cittadinanza romana ricordava che era quest'ultima a racchiudere in sé il potere di recidere ogni vincolo di servaggio. Le parole «cum beneficio civitatis Romane, quo sola plena libertate latatu a vinculo servitutis erupere et natalibus quibus omnes homines a principio nascebatur restituere», infatti, facevano esplicito riferimento alla contemporaneità dei due atti (la liberazione e la cittadinanza), chiarendo come la seconda implicasse la prima: nessun cittadino romano poteva essere legato da vincoli di servitù e, per questo, manomissione e ascrizione dovevano andare di pari passo. Nelle righe successive, la materia veniva ulteriormente dipanata attraverso l'enunciazione minuziosa delle basi normative che sorreggevano e legittimavano la facoltà dei magistrati capitolini fin dai tempi più antichi, ben prima della decretazione pontificia del 1535:



Cumque ex Constitutione Pii Antonini caveat ex per se, ut qui Romam ingrediuntur et habitant liberi censeatur et redemptor noster totius conditor creatorque ad hoc propriatus humanam voluerit carnem assumere, ut divinitatis suae gratiae, dirupto quo tenebamur captivi vinculo servitutis, pristinae nos restitueret libertatis, salubriter agitur si homines quos ab initio natura liberos protulit, et ius gentium servitutis iugo subegit, in qua nati fuerant beneficio liberationis reddantur.

Non solo la cittadinanza romana per sua natura era sufficiente a rompere i vincoli di servitù e a restituire la libertà naturale e primigenia agli individui ma – sosteneva il Comune di Roma – le basi teoriche di questa forza salvifica poggiavano su radici remotissime, incise nella storia unica della città imperiale e santa. Dunque, l'origine lontana dell'istituto andava cercata nella costituzione di Caracalla del 212 d.C., nel passato antico e giammai trascurabile di Roma e della sua parabola eccezionale, che il supplice aveva riconosciuto implorando la clemenza dei Conservatori. Il battesimo non veniva menzionato, ma per il conferimento del privilegio risultavano indispensabili alcuni gesti simbolici realizzabili solo da un cristiano e che, di nuovo, servivano a sottolineare la sottomissione dello schiavo alla superiorità di Roma, ora intesa come cuore pulsante della cristianità:

Prefatum Gabrielem presentem et intelligentem qui ut accipimus fide digno testimonio Romae aliquam diu commoratus est et beatorum apostolorum Petri et Pauli edes seu basilicas pluries visitaverit.

La menzione del giro delle basiliche urbane e della preghiera a San Pietro permetteva di identificare il pellegrino/schiavo come un fedele cristiano e rendeva inutile l'aggiunta di particolari sul suo battesimo e sulla sua corretta condotta<sup>21</sup>. L'ingresso a Roma e la permanenza per qualche giorno nella città santa («ut qui Romam ingrediuntur et habitant liberi») implicavano il riconoscimento della superiorità della città, con la sua storia e la sua missione universale, prima solo temporale (all'epoca dell'Impero antico), poi, di fatto, divina. A questo punto, poteva essere dichiarato il ritorno dell'uomo alla sua condizione originaria e naturale di libero e, di conseguenza, elencate tutte le facoltà giuridiche connesse al suo nuovo stato:

Liberum declaramus absolventes eum ab omni vinculo servitutis et iuri patronatus ita ut ab hac sit et deinceps liberi et ingenuus sit et quo voluerit pregat tamquam si fuerit ab ingenuis parentibus procreatus et sicuti alii ingenui ingenuam vitam ducat, restituentis etiam ipsum Gabrielem natalibus antiquis et primeo iuri ingenuitatis secundum quod omnes liberi nascebantur nec esset tunc emanumissio cum servitus est in quia declarantes propterea eidem Gabrieli presenti et intelligenti competer iura et meram libertatem administrationem generalem rerum suarum

ita quod sine aliquo obstaculo servitutis et dicti eius domini contradictione possit emere, venditur, donare, contrahere, transigere et in iuditio stare testamentum et omnia et singula facere et liberaliter que quilibet ingenuus et homo liber pater familias et sui iuris dacere potest ac si ab ingenuis parentibus et liber in libera patria natus esset, nulli ergo omnino hominem liceat hanc paginam libertatis infringere vel ti auso temerario contrahere in quorum omnium fidem et testimonium has litteras feceri fecimus.

Dunque, già con questo testo del 1520, è possibile identificare la cornice ideologica che permise per più di due secoli di concedere la liberazione agli schiavi cristiani affluiti a Roma. La rivendicazione orgogliosa della vicenda unica dell'Urbe si dipanava attraverso il ricordo delle gesta grandiose della romanità classica, delle sue conquiste militari, ma anche giuridiche, che, da allora, continuavano a sorreggere e guidare la civiltà. Il richiamo del rito del giro delle basiliche permetteva di sviluppare il ragionamento successivo, in parte condotto per allusioni. Con queste poche righe, i Conservatori evocavano il lungo processo di santificazione e cristianizzazione dell'Impero romano, di cui, più di mille anni dopo e in un contesto così diverso, reclamavano la diretta filiazione, secondo una terminologia e una visione del mondo che, a sua volta, poggiava sulle riflessioni dell'Umanesimo quattrocentesco<sup>22</sup>. L'entrata in città e la residenza protratta per un tempo limitato (ma non definito) erano premessa e conseguenza del riconoscimento del ruolo di Roma, erede cristiana dei fasti antichi. Da questo punto di vista, l'ambiguità della formulazione a proposito dell'ordine di successione tra "cittadinanza romana" e "manomissione" potrebbe essere funzionale e indicare, appunto, come l'una e l'altra fossero inscindibili e come tali andassero trattate. La Roma classica e imperiale, prima, e la Roma santa e cristiana, poi, erano entrambe potenze latrici di messaggi universali di libertà e, per questo, le due fasi della liberazione e dell'iscrizione finivano per correre parallele, alludendo al duplice e indissolubile ruolo – insieme terreno e celeste – che Dio aveva assegnato alla città.

Fino all'intervento di Paolo III del 1535 e negli anni immediatamente successivi, i provvedimenti compaiono sporadicamente nei registri, senza, però, mai interrompersi del tutto. Va notato che le *restitutiones* di questa fase sono spesso affiancate nelle carte a una serie di episodici appelli alla guerra santa contro il turco, che echeggiano quel clima di terrore e apprensione con cui anche da Roma si guardava allo sforzo bellico cristiano e ai suoi scarsi risultati. Ad esempio, il 15 luglio 1523, nel corso di una seduta dedicata a temi generali del governo cittadino, i Conservatori ricordarono ai presenti come, nella difficile congiuntura del momento, fosse essenziale persuadere il popolo del pericolo musulmano, nella speranza di reclutare soldati pronti



a combattere contro quel tremendo nemico. La retorica con cui addirittura in un registro di verbali su temi amministrativi fu registrato uno di questi discorsi non lascia dubbi: giorno dopo giorno, ricordava l'oratore, i feroci turchi andavano sottomettendo le città dei cristiani, terrorizzandone gli abitanti, fino a erodere sempre più lo spazio della stessa giurisdizione cristiana<sup>23</sup>. Una retorica pubblica che non può essere tralasciata nello studio sulla gestione della presenza di musulmani (e convertiti dall'Islam) nello Stato della Chiesa: riconoscere il peso della propaganda in luoghi secondari e che non erano sedi di decisioni politiche o militari – come le assemblee capitoline – permette di comprendere appieno le motivazioni che fecero da sfondo all'intervento pontificio sull'emancipazione degli schiavi convertiti.

Nel 1535, la decretazione di papa Farnese permise di mettere ordine in una materia fino a quel momento affidata esclusivamente a una gestione consuetudinaria e su cui la prima timida dimostrazione di interesse di Clemente VII dell'anno precedente non aveva prodotto risultati significativi. Paolo III, dunque, fece un passo avanti in questa direzione, riprendendo una linea di intervento abbozzata dal suo predecessore. Si trattò di un passaggio essenziale sia sul piano simbolico sia, d'altro canto, su quello quantitativo: la pubblicazione del provvedimento sotto forma di breve, infatti, proclamò per la prima volta ufficialmente che a Roma era possibile conseguire l'agognata libertà, mettendo l'informazione a disposizione anche di chi era rimasto all'oscuro di un'usanza antichissima, mai formalizzata fino a quel momento. L'iniziativa incontrò un successo imponente e, nel giro di pochi anni, i nobili della città costrinsero il papa a fare un passo indietro. Tra ottobre e dicembre del 1544 – la data non è rimasta – fu inoltrata una protesta formale al pontefice, che descriveva in questi termini drammatici la situazione di Roma:

Et benché l'Uffizio del Sacro Senato della Camera di Roma et di essa città i Conservatori per antiqua consuetudine instituto over special privilegio tutti li schiavi di qualunque sesso con concederli il privilegio della Patria e libertà romana del nodo della servitù liberare possano et di ciò alla giornata più delle volte ne nasca disordine in precuditio nostro et del commodo di questa città parte per li patroni già di quelli che in le lor forze rihaverli con ogni via cercano et rihavuti non curando altrimenti delli nostri Privilegi in servitù li ritengano parte per il danno e il fastidio che di ciò alla città ne succede che a forza delli immoderati salari de servidori et fantesche et altre opere à gran spesa appena serviti esser possiamo. Per tanto siamo di parere che li sei gentihuomini nel presente consiglio o sopra la nova esatione della gabella delli contratti eletti, ancorche sopra di ciò con Noi intervenire, et da N. S. la moderatione di tal instituto et privilegio supplicare dobbiamo, con ottenerli un motu proprio da Sua Santità con tutte le circostantie a quelle convenienti<sup>24</sup>.

Le lamentele del patriziato sulle difficoltà, sui disordini, sulla precarietà delle relazioni internazionali e sull'impennata dei salari dei servitori non si spinsero, però, fino a mettere esplicitamente in dubbio la liceità e l'opportunità dell'«antiqua consuetudine». La richiesta avanzata fu di intercedere presso il papa affinché moderasse l'istituto, pur senza revocarlo definitivamente. Il continuo depauperamento giurisdizionale che investì le istituzioni comunali tra Quattro e Cinquecento a favore delle magistrature centrali dello Stato della Chiesa, probabilmente, rendeva importante conservare qualunque strumento di potere fosse ancora nelle mani delle autorità locali, per quanto scomodo e problematico questo potesse essersi rivelato nel tempo<sup>25</sup>. Nonostante il malcontento diffuso (che, pure, registrava un'interessante confusione tra schiavi e servi, comune in questa documentazione in cui le dizioni «servus» e «sclavus» sono usate come sinonimi)<sup>26</sup>, nei venti anni che intercorrono tra l'attenuazione del privilegio accordata da Paolo III e il suo rinnovo con il *motuproprio* di Pio V, l'usanza non venne meno ma iniziò a trasformarsi impercettibilmente. Gradualmente, in questa fase, l'indicazione del battesimo entrò nel novero del formulario insieme ad alcune prime informazioni sulla vita dello schiavo postulante, sulla sua provenienza, sulle eventuali circostanze della sua conversione. Dalla cittadinanza romana come liberatrice si passò, lentamente, a definire il battesimo come liberatore.

Nel 1561, due emancipazioni concesse nel giro di una settimana e rogate dal medesimo notaio attestano l'evoluzione in corso. Delle due, soltanto la seconda – intestata a «Alphonso, olim saraceno servo», riporta notizie specifiche sul battesimo, officiato a Calais<sup>27</sup> – mentre la prima – emessa a favore di «Cristophoro de Africa, filius Beatricis servus»<sup>28</sup> – pur offrendo notizie sulle origini del candidato (quell'Africa del tutto indefinita), tralascia proprio gli aspetti religiosi. Lo scarto tra i due dati, ancora più curioso alla luce degli altri riferimenti presenti, potrebbe segnalare sia la nascita in una famiglia cristiana di Cristoforo sia, più probabilmente, la sua appartenenza originaria a una sconosciuta popolazione idolatra, su cui non fu ritenuto interessante soffermarsi ulteriormente.

Va notato, infatti, che nella documentazione i liberati nati cristiani sono sempre definiti come tali, così come, soprattutto dopo la svolta di Pio V, i neofiti musulmani sono di norma identificabili con facilità: anche in assenza di ulteriori dettagli sul luogo e sull'anno del battesimo, il richiamo al nome precedente la conversione o le dizioni *moro*, *saracino*, *turco* che si accompagnano all'appellativo in lingua araba, facilitano l'identificazione di questa categoria di schiavi<sup>29</sup>. La minore attenzione riservata alle altre derivazioni – e soprattutto a quelle ascrivibili al mondo

“pagano” – non stupisce: il battesimo di un musulmano, seguito dal viaggio a Roma e non dalla fuga nella terra natia, assumeva un valore simbolico straordinario. Con queste emancipazioni, il riconoscimento della grandezza universale di Roma imperiale e cattolica si connotava di sfumature politiche fortissime, dove il corpo liberato e l’anima salvata del prigioniero stavano a significare la duplice vittoria cristiana, a cui il battesimo degli idolatri non poteva essere equiparato almeno sul piano della propaganda interna. Una conferma in questa direzione viene, ad esempio, da un altro *Privilegium libertatis*, attribuito nel 1565 a «Cherubinus alias Zerbinicus, Africae oriundus, Palermi aeducatus Christianus», dove, con ogni evidenza, la scelta terminologica compiuta dal notaio aiuta a ricostruire a grandi linee la vicenda di Cherubino *alias* Zerbino, nato in un luogo non identificabile nella misteriosa e vasta Africa, approdato a Palermo e lì, finalmente, istruito nel cristianesimo<sup>30</sup>.

In questa fase, i criteri di identificazione e le pratiche della registrazione restano assai discontinui e presentano variabili in ogni aspetto: dalla lunghezza dell’atto alla sua definizione giuridica lungo uno spettro che include titoli quali *restitutio ad libertatem*, *privilegium libertatis*, *libertas*, *conferma di cristianità*, fino, come si è detto, all’incoerenza delle notizie rilevate a proposito del battesimo del candidato.

Un passaggio importante è rappresentato da due atti rogati il 13 settembre del 1564, destinati rispettivamente a «Michaeli Calaritano»<sup>31</sup> e a «Franciscus de Elisabetta de Comitatu Gnebbe in Hispania»<sup>32</sup>, nei quali è attestato un cambio di formulario significativo. Finalmente, sono citati i nomi dei testimoni, che presenti nel palazzo assicurarono la buona fede cristiana dei due candidati, il cagliaritano e lo spagnolo dalla provenienza così oscura. In entrambi i casi, la certificazione fu sottoscritta dalle stesse persone: come primo teste «Hieronimo Colerubei» e come secondo «Sebastiano Benincasa». La presenza di quest’ultimo assume un peso particolare: Benincasa, infatti, era il cappellano dei Conservatori, dunque un ecclesiastico qualificato per confermare la regolarità di un battesimo. In questa veste, Benincasa comparve anche in altre occasioni e negli anni successivi, la stessa funzione sarà svolta, seppure irregolarmente, anche da altri prelati, sempre indicati come priori o cappellani del comune<sup>33</sup>.

Il *motuproprio* di Pio v del 1566 intervenne a normalizzare definitivamente la conduzione dell’istituto delle *libertates* capitoline. Da questo punto di vista, il fallimento del precedente tentativo di Paolo III era innegabile: né con l’emanazione del suo decreto, né con la ritrattazione, che era seguita alle proteste contro di questo, era stato possibile incidere in profondità su una pratica tanto antica. Nonostante l’annullamento del

1544, infatti, le procedure di emancipazione continuarono per tutto il periodo successivo sotto l'esclusiva egida comunale, al di fuori di qualunque controllo centrale. Forte di questo precedente, la risoluzione di Pio v seguì una direttrice profondamente diversa sin dalla fase legislativa. Se, infatti, già nel testo, l'azione di Paolo III si era limitata a un tentativo di assorbimento e regolarizzazione della tradizione – che, però, non puntava a modificarla –, l'opera di papa Ghislieri si improntò secondo una linea assai più incisiva.

È sufficiente esaminare i due testi per cogliere lo scarto politico in atto. Farnese aveva provato ad attrarre la consuetudine nell'orbita pontificia, sancendola con la sua approvazione formale. Per questo, il dettato del breve aveva semplicemente ripercorso i caratteri essenziali della prassi – antichità e romanità – senza procedere a ulteriori imposizioni. Nel 1535 il papa aveva puntato a conservare l'uso millenario, assicurandone la continuità anche grazie all'autorità ecclesiastica, nei cui domini terreni tale privilegio veniva concretamente espletato. Nel testo Paolo III aveva ricordato come spettasse al pontefice donare la libertà e al Comune conferire la cittadinanza, senza però soffermarsi a distinguere con chiarezza i due momenti (e le due funzioni) tanto strettamente intrecciati:

*Nos volentes dignitatem conservatoriam praedicta conservamus et eiusdem Urbis Conservatores pro temporum existentes etiam speciali favor prosequi et omnes ambiguitates tollere ex certa scientia ac dictae Apostolicae potestatis plenitudine Iurisdictionem presentatem et facultatem per quas mancipias quaecumque sub iugo servitutis quoquo modo alligata, ac huiusmodi senatus camerae urbis officium pro tempore existentes ipsius urbis conservatores libertatem donarunt et romanei civis liberique homines effici possint et debeant*<sup>34</sup>.

Nel 1566, le cose andarono diversamente e l'iniziativa pontificia si prefisse ben altri risultati. Nella definizione di Pio v la missione escatologica della Chiesa di Roma divenne il fondamento teorico della pratica millenaria. Ricordare che era stata la Chiesa, con la sua forza convertitrice e legittimante, a santificare ed eternizzare l'impero degli antichi, divenne l'unico presupposto capace di sostenere le manomissioni capitoline. Con questa normativa, il papa riuscì a portare una volta per tutte dentro le regole e sotto l'autorità pontificia un'usanza precedente, rimasta in vigore nonostante fosse mancato il definitivo avallo ecclesiastico. Una volta inserita la presentazione della patente di battesimo tra i requisiti essenziali richiesti al postulante, la prassi, infatti, cambiò volto: condizione necessaria all'ottenimento del beneficio divenne la collaborazione fattiva dell'emancipando, chiamato ora a comprovare la propria appartenenza cristiana formalmente e

senza possibili ombre. Non più vaghe menzioni di passeggiate per le chiese di Roma, imprecisi riferimenti a un'educazione cristiana ricevuta chissà come e chissà quando ma, finalmente e secondo la disciplina proprio allora la Chiesa tentava di imporre ovunque per attuare il dettato del Concilio, un solo e indispensabile documento: la fede di battesimo. Come in passato, l'emancipazione sarebbe stata concessa a chi fosse venuti di persona a implorarla e avesse mostrato di possedere i requisiti per tale conferimento. Se, in apparenza, il risultato finale non era cambiato, la trasfigurazione della cornice in cui il privilegio veniva esercitato era palpabile. La Chiesa, le sue dottrine e la sua storia santa costituivano il centro del sistema. Ora, dunque, l'accento fu posto sulla volontà del pontefice – che con la sua amorevole benevolenza confermava quell'uso antico e rinvigoriva cristianamente la tradizionale forza di Roma e delle sue leggi – e non più sul solo passato illustre della città e sul diritto di origine romana che lo sorreggeva.

Il radicale cambiamento di prospettiva imposto da Pio v fu subito accolto nella documentazione, che per un periodo di iniziale riorganizzazione tenne addirittura traccia di due momenti burocratici distinti seppure immediatamente conseguenti: prima, la presentazione del candidato e delle sue prove, subito dopo, la manomissione. Il primo atto del nuovo regime fu rogato a favore di «Iohannes Baptista Henricus Africanus», il 5 ottobre del 1566 e fu redatto secondo lo schema dell'attestazione separata della richiesta e della concessione. Nel redigere il testo, il notaio insistette sulla buona condotta cristiana del neofita Giovanni Battista, nato pagano, che fu attestata grazie alla fede sottoscritta da ben quattro francescani, con cui i predicatori convalidarono non solo l'avvenuta conversione ma anche la partecipazione dello schiavo alla messa e la sua abitudine al sacramento della confessione:

*Docuit se esse christicolam per fidem subscriptam per quatuor praedicatores ordini Sancti Francisci attestantes se pluries audivisse confessionem dicti Iohanni Baptistae et pluries ipsum communicasse auri bonum et catholicum christianum*<sup>35</sup>.

Una struttura simile si rileva per il caso successivo, l'unico finora riscontrato nella ricerca sotto la doppia definizione di «Proclama di cristianità» e di «Conferma di cristianità», seguiti da un'ulteriore convalida, tutti e tre destinati a «Iohannes filius quondam Todoropoli de Corona in Grecia», cristiano orientale e schiavo di un cardinale<sup>36</sup>. A confermare l'identità del supplice, fu chiamato il custode dei beni del cardinale, che dichiarò di conoscere Giovanni come cristiano e di poterne garantire la retta condotta, rafforzata anche stavolta dalla presenza alle funzioni e dalle frequenti confessioni.

L'ultimo scorcio del Cinquecento rivela il successo dell'operazione di cristianizzazione e legittimazione lanciata da Pio v. L'istituto rimase in vigore, incontrando una crescita continua di indubbio rilievo, anche a una sola lettura quantitativa: nel periodo 1566-1645 le emancipazioni furono 362, investirono uomini e donne provenienti da tutto il mondo, di età diverse, alcuni nati nel cristianesimo, altri convertiti dopo la cattura, taluni approdati a Roma col consenso dei padroni, qualcuno palesemente in fuga da un destino avverso. Il sistema di registrazione non raggiunse ancora un assestamento definitivo ma, pur nella sua permanente varietà, è possibile riscontrarvi dei dati costanti, preziosi per le ricerche sulla mobilità verso Roma, sul successo della predicazione e sulla presenza di musulmani e neofiti dall'Islam nei territori italiani. Prima di procedere a un esame analitico dei dati, è necessario soffermarsi ancora sulle caratteristiche di queste registrazioni, nella speranza di inquadrarne al meglio il tasso di affidabilità.

In seguito al *motuproprio* di Pio v furono sempre segnati il nome originario del richiedente, l'eventuale nome assunto dopo la conversione, l'area di provenienza e, quando nota, la diocesi dove era stato celebrato il battesimo<sup>37</sup>. Dal 1611, iniziarono a essere annotate ulteriori informazioni e, in particolare, l'età e le caratteristiche fisiche del richiedente<sup>38</sup>: il colore della pelle, dei capelli, della barba e degli occhi, la statura, i segni particolari (cicatrici e menomazioni).

Nell'arco di tempo esaminato, su 340 schiavi che si presentarono ai Conservatori e di cui fu segnalato l'avvenuto battesimo, i neofiti musulmani che ottennero l'emancipazione a Roma furono 229, i cristiani per nascita 63, i cristiani orientali tre (incluso Iohannes citato sopra) e un solo protestante, nato in Olanda, schiavo in Spagna, rientrato nel grembo di Santa Romana Chiesa e liberato a Roma nel 1616<sup>39</sup>. Sui restanti, l'attribuzione certa di un'appartenenza religiosa precedente il battesimo si fa più difficile e ambigua, soprattutto per individui provenienti da luoghi remoti e dalla connotazione geografica assai vaga (India e Africa, ad esempio). La questione delle denominazioni geografiche è, da questo punto di vista, di straordinario rilievo perché, in alcuni casi, sono proprio tali attribuzioni a offrire l'unico concreto indizio sul passato di questi uomini e di queste donne e per questo è importante provare a dipanarla.

Dopo il *motuproprio* del 1566, infatti, le notizie sulle origini dei candidati all'emancipazione iniziarono a essere annotate regolarmente. Il lessico geografico dei notai capitolini, spesso approssimativo, si presta a interpretazioni multiple, interessanti sia per una ricostruzione generale delle direttrici della mobilità verso Roma sia, d'altro canto, per una riflessione sulle coordinate con cui questi scrittori interpretavano gli spazi



vicini. All'interno del *dossier*, la provenienza del postulante è indicata in 308 casi, in alcuni attraverso la menzione della città di origine, in altri con la designazione di aree più ampie – dalle regioni agli Stati fino, appunto, ai continenti. Le determinazioni più precise ineriscono alle località e ai regni italiani ed europei. Come è usuale nelle fonti di questo periodo, spesso la definizione nazionale o regionale segue immediatamente il nome (*spagnolo, portoghese, siciliano, francese* ecc.), talvolta accompagnata da un secondo topografico, più approfondito, composto sotto la dizione “della città di...” o addirittura “della diocesi di... nella città di...”<sup>40</sup>.

A mano a mano che ci si allontana da Roma e dai luoghi più noti, l'accuratezza delle informazioni va progressivamente scemando. Della grande Turchia, i cui confini restano del tutto indefiniti, sono citate quasi esclusivamente le città di Costantinopoli (mai chiamata Istanbul) e Smirne. Le altre regioni dell'impero ottomano sono genericamente menzionate come Levante o Barberia. Pochissimi i casi relativi alle coste nordafricane: uno schiavo marocchino nel 1567<sup>41</sup>, un altro siriano nel 1615<sup>42</sup> e tre dall'Egitto – tra cui nel 1612 «Ioseph ante baptisima Andreatacus nuncupatus Turcus de Ali de Cairo», appena liberato volontario nella milizia cristiana in procinto di dar battaglia ai turchi<sup>43</sup>; a questo computo possono essere aggiunti i quattro etiopi esplicitamente qualificati come tali<sup>44</sup>.

Particolare interesse suscitano le descrizioni adoperate per le terre europee sottomesse al sultano, confinanti con quelle di dominio cristiano e spesso teatro di scontri militari. Gli schiavi originari dei Balcani o dell'Ungheria – che, all'epoca, rappresentava una ferita aperta per il fronte cristiano dopo la conquista turca di Budapest del 1541 – sono identificati col nome assunto da neofita, seguito dal toponimo (ad esempio, «de Belgrado in Pannonia» o «de Buda») e dall'appellativo turco precedente il battesimo, modellato secondo questa formula, tratta da una *libertas* del 1616 a favore di «Iohannes Baptista Salarius de Buda ante baptisima Osman nuncupatus turcus»<sup>45</sup>. Paragonata all'indeterminatezza delle espressioni adottate per le coste mediorientali, l'accuratezza di queste informazioni allude alla sensibilità speciale riservata alle vicende ungheresi, di cui ovviamente si aveva una conoscenza più approfondita, per quanto mediata dalla propaganda anti-ottomana, e nei cui confronti si nutrivano sentimenti di solidarietà. Nell'immaginario cristiano dell'epoca, comunque, Budapest e Belgrado – al pari di Costantinopoli/Bisanzio e delle principali isole greche – costituivano riferimenti immediatamente riconoscibili anche a chi mai si era avventurato fuori dai confini della cristianità. D'altro canto, era la stessa sgradevole condizione di sottomissione di queste terre al nemico musulmano a favorire l'immedesimazione con quelle sventurate popolazioni e

a ricordare anche ai romani quanto potesse essere facile ritrovarsi sudditi del sultano, anziché del papa<sup>46</sup>.

Allo stesso modo – e, di nuovo, ben diversamente da buona parte della sconfinata Africa – anche i luoghi santi della Palestina ottomana entravano a pieno titolo nella mappa dei siti conosciuti, per quanto indirettamente. I casi riscontrati attinenti queste località sono finora tre e offrono notizie significative sui movimenti da e verso quella zona contesa, per la cui liberazione, di tanto in tanto, continuarono a partire appelli alla crociata anche in questo periodo<sup>47</sup>. Se l'itinerario percorso da due neofiti dall'Islam, entrambi nati e cresciuti a Gerusalemme e poi arrivati a Napoli dopo un periodo travagliato sulle galere di Malta per approdare, alla fine, a Roma in cerca di libertà, ricalca le tappe usuali di questi viaggi mediterranei – razzia, schiavitù, remo, servitù e conversione –<sup>48</sup>, diverso è il caso di «Franciscus Gaspar», nato nella Barberia turca, fatto cristiano a Ashkelon, nella chiesa di Santa Maria nel 1633<sup>49</sup>. Secondo questa testimonianza, dunque, lo schiavo musulmano Alì fu battezzato con il consenso dei suoi padroni (e quasi sicuramente in gran segreto) nelle rovine di un'antichissima chiesa, risalente al IV secolo d.C. La sua emancipazione sembra sigillare un cammino di fede esemplare, il cui apice, dopo essere stato celebrato sullo sfondo dei resti imponenti della Terra Santa con la conversione e nel timore di un intervento punitivo delle autorità locali, toccò un'ulteriore vetta con la pubblica convalida romana nello scenario meraviglioso ideato da Michelangelo, esaltando quel ruolo di Roma come novella Gerusalemme e luogo di salvezza, così importante nell'autorappresentazione cattolica e centrale nello stesso istituto delle *restitutiones ad libertatem*<sup>50</sup>.

Altre biografie di schiavi/pellegrini raccontano avventure straordinarie, ancora una volta coronate dal lieto fine soltanto grazie al potere escatologico della città santa. Il raggio di azione si amplia ulteriormente e arriva a toccare terre lontanissime, dall'India, alla Cina, alle Americhe fino alle regioni più impervie e irraggiungibili dell'Africa continentale. Se, ad esempio, la fonte non offre in apparenza nessun appiglio per ricostruire i trascorsi del primo "indiano" manomesso – «Petro Ferrera», ecclesiastico di Goa, la cui identità fu confermata da un secondo domenicano suo conterraneo il 6 giugno del 1566<sup>51</sup> –, proprio la menzione della colonia portoghese costituisce di per sé una traccia rilevante sulle rotte della tratta degli schiavi tra l'Oceano Indiano e il Mediterraneo in questo periodo, sul ruolo di Roma e sulla pubblicità e sul valore di queste liberazioni, ben al di fuori dei confini geografici dello Stato della Chiesa. Evidentemente, nelle aree sottoposte al controllo cattolico, la parola di Roma sul destino di uno schiavo coraggioso e fortunato risultava determinante anche prima dell'emanazione del

provvedimento di Pio v. Pur nell'ignoranza sulle scelte successive di Pietro, va sottolineato come nella risoluzione della sua vicenda sia intervenuto un altro goense, anche lui presente a Roma, a riprova della straordinario flusso di mobilità verso la città in questo periodo. Considerazioni simili possono essere avanzate anche per un altro caso, verificatosi pochi mesi dopo, nel dicembre del 1566, quando l'emancipazione fu concessa a un certo «Antonius Indianus ex Portugallia servus»; a favore di questo "indiano" (secondo l'apposizione scelta per inquadrarlo) testimoniarono ben quattro patrizi romani, senza, purtroppo, fornire ulteriori dettagli sulla sua esperienza<sup>52</sup>. Ancora una volta, sulla base dei dati a disposizione, non è possibile stabilire se si faccia riferimento alle nuove o alle vecchie Indie, entrambe aree con forti influenze e relazioni con il Portogallo dove Antonio viveva come schiavo prima della spedizione a Roma.

La difficoltà di sciogliere definitivamente i nodi lessicali delle definizioni geografiche ambigue è confermata anche da altri campioni; in alcuni casi, però, il raffronto tra il ricorso alla parola «indianus» e altre dizioni indurrebbe a restringere le opzioni e a limitare il campo quanto meno alle sole Indie nuove e vecchie. Questi quattro esempi – «Cristophorus Belgala indianus»<sup>53</sup>, «Antonius Sberni africanus»<sup>54</sup>, «Hieronymus Martinez Niger levantinus sclavus»<sup>55</sup>, «Dominicus Lopez indianus sclavus»<sup>56</sup> – tutti registrati nel 1569, chiariscono come, appunto, con le definizioni di «indianus» «africanus» e «levantinus», i contemporanei facessero riferimento a località differenti tra loro, non sovrapponibili<sup>57</sup>. Allo stesso modo, il caso di «Hierardus Meisetia turcus di Cina ante baptisima Maomot» (1632)<sup>58</sup>, schiavo sulle galere dei cavalieri di Malta, a un tempo solo cinese e turco, adombra, già col suo nome, lo schema di una biografia di grande interesse, pur non offrendo notizie di prima mano sulla vita a Roma dell'uomo. L'accostamento tra il toponimo «Cina» e la qualifica di turco di Hierardus, la menzione del suo nome islamico e i suoi trascorsi al remo sulle navi dell'Ordine – sempre durissimo con gli schiavi e vigorosamente contrario alla concessione di qualunque beneficio agli eventuali convertiti – descrive le tappe del progressivo avvicinamento dell'uomo a Roma e alla libertà. Il vocabolario attestato nella fonte avvalorava l'individuazione della Cina come luogo di nascita reale del postulante Hierardus. Si tratta di un esempio unico nell'arco cronologico finora indagato, esplicitamente differenziato rispetto ad altre connotazioni spaziali e che, proprio per questo, appare plausibile. Presupponendo che il Hierardus/Maomot si sia convertito all'Islam nel corso della sua vita (la qualifica di «turcus» starebbe a indicare, appunto, questa fase), il seguito della storia potrebbe aver incluso un passaggio in aerea musulmana (forse, sempre in Oriente), poi la cattura da

parte della flotta maltese, la notizia sull'opportunità di liberazione offerta a Roma e la decisione di tentare la fortuna con la fuga e il battesimo nella città santa<sup>59</sup>. Questa scelta (farsi battezzare a Roma e non arrivare già battezzati) pone altre domande, diverse da quelle finora affrontate: vale la pena di chiedersi, infatti, se chi officiava il battesimo fosse o meno cosciente delle conseguenze del suo gesto anche a proposito dello scioglimento dei vincoli di servitù e se, dunque, di conseguenza sia plausibile l'esistenza a Roma di una rete dedita ad accogliere e battezzare schiavi fuggiti in vista del conferimento del privilegio. In alcuni casi, come si vedrà più avanti, la presentazione del supplice in Campidoglio con garanzie delle Casa dei catecumeni sembrerebbe indicare, appunto, una collaborazione tra le istituzioni e una diffusa consapevolezza sulla portata del privilegio; in altri, come in questo, la questione resta irrisolta e merita ulteriori indagini.

Ogni ulteriore precisazione, naturalmente, facilita la ricostruzione dei tragitti che i candidati percorsero prima di arrivare a Roma: ad esempio, la descrizione redatta nel 1613 per «Bastianus Saia de Albra di Menar diocesis Cocci In Indiis Novis», pur sollevando qualche dubbio a causa della collocazione errata della città portoghese di Kochi nell'«India Nuova», risolve ogni dubbio proprio grazie alla menzione dettagliata del toponimo<sup>60</sup>. Così, «Nicolaus Sale de Apolmen Regni Molachus in India, turcus, mercans», anche lui a Roma nel 1623, marchiato a fuoco sul volto, eppure ancora capace di richiamare la propria appartenenza al ceto mercantile, distinguendosi così dal mondo dei più umili<sup>61</sup>. Suscita altrettanto interesse la vicenda di «Franciscus Marineola ante baptisimata nuncupatus Sambacurà Giuf de Civitati Caon Regni Salum in partibus Orientalis», anche lui protagonista di un percorso travagliato. Le tappe della sua vita da schiavo avevano attraversato prima le galere portoghesi, poi l'Angola in Africa e, infine, la Marca pontificia dove, nella città di Fabro, era stato officiato il battesimo; tali e tante peripezie avevano lasciato segni evidenti sull'uomo che, comparso davanti ai Conservatori a 35 anni nel 1635, si ritrovava con un solo occhio e la pelle nera martoriata<sup>62</sup>. E, infine, «Laurentius Biscia ante baptisimum nuncupatus Barca filius Amedin Maurus niger de Regno Bruno», su cui non sono fornite altre coordinate, battezzato nel 1637 a 28 anni nella chiesa di Santa Maria ai Monti – come è noto, quella collegata alla Casa dei catecumeni – un uomo alto, anche lui con un marchio a fuoco impresso sulla carnagione scurissima, a memoria perenne della sua condizione di inferiorità<sup>63</sup>. Tutte queste vicende individuali – qui estrapolate in un numero ridottissimo rispetto al campione a disposizione – contribuiscono a disegnare da una nuova prospettiva il profilo di Roma pontificia tra Cinque e Seicento: meta ambita e nodo centrale degli scambi, luogo

simbolo della salvezza terrena e celeste, forte di una missione escatologica e di una collocazione straordinaria sia sul piano dei simboli sia, d'altro canto, come centro nevralgico degli scambi e della diplomazia internazionale<sup>64</sup>.

Anche le notizie sulla località di residenza dei proprietari degli schiavi e sulla tipologia di questi ultimi – singoli, famiglie, istituzioni – aggiungono un tassello importante alla riflessione. Le informazioni sui padroni sono registrate in 269 casi su 379, con più frequenza dopo l'emanazione della normativa di Pio v. Molti schiavi arrivarono a Roma da Napoli e da Genova, in numero minore dalla penisola iberica o da Malta. Spesso i proprietari appartenevano ai ranghi della nobiltà, ma casi di esponenti del ceto mercantile non sono, comunque, infrequenti. In molti casi, gli schiavi emancipati approdarono a Roma dopo essere passati più volte di mano in mano, come capitò, ad esempio a «Dilacus Porcius ante baptisimata nuncupatus Memet turcus de Castillo Torniti in Levante», liberato nel dicembre del 1634, dopo essere stato battezzato nella chiesa di Sant'Antonio a Messina. L'atto, comunque, ripercorre integralmente le tappe della sua prigionia: dopo essere stato al remo sulle galere di Malta, il levantino Memet era stato acquistato da un cavaliere siracusano, poi venduto a «Iohannes Galisi» di Messina per essere, infine, comprato dai due fratelli Porci, sempre a Messina, e accettare la conversione sotto l'egida del secondo<sup>65</sup>. Raramente sono fornite spiegazioni sulla volontà dei padroni di concedere o meno l'emancipazione ai propri sottoposti, anche se in un ridotto numero di casi l'autorizzazione viene citata esplicitamente<sup>66</sup>.

La condizione dei musulmani incatenati sulle galere del papa ancorate a Civitavecchia configura una casistica a sé<sup>67</sup>. In questi casi, infatti, la presentazione dello schiavo neofita al Campidoglio avveniva dopo l'istruzione ricevuta nella Casa dei catecumeni di Roma, cui era seguito il battesimo in una delle più importanti chiese romane, naturalmente Santa Maria ai Monti (la chiesa collegata con la Casa) ma anche San Giovanni in Laterano e Santa Maria sopra Minerva. In un solo caso – «Petrus de Camerino de Mondone» (1614) – risulta essere stato celebrato direttamente nel porto di Civitavecchia<sup>68</sup>. L'attribuzione del beneficio anche a questi convertiti – forza lavoro indispensabile nella guerra contro il turco – comprovava la serietà delle ragioni di fede continuamente proclamate da Roma e dal papa: anche di fronte alle difficoltà contingenti che la perdita di rematori avrebbe potuto comportare per la flotta pontificia, la libertà naturale andava concessa a qualunque cristiano fosse riuscito a presentarsi di persona a Roma. Anzi, proprio i galeotti di Civitavecchia si prestavano a incarnare gli ideali della propaganda cattolica, sottolineando quanto forte e universale fosse la capacità pontificia di donare grazie e libertà. D'altro canto, il numero

esiguo di schiavi del papa finora identificati con certezza tra le schiere di questi emancipati romani<sup>69</sup>, si presta anche ad altre interpretazioni: da una parte, infatti, è possibile leggere in controluce le tracce di una forma di resistenza al proselitismo anche tra i galeotti musulmani<sup>70</sup>, dall'altra vale la pena di chiedersi se e quanto tale campagna di evangelizzazione fosse lanciata con impegno anche in considerazione del privilegio capitolino e dei suoi automatismi.

Il flusso di schiavi incluse anche le donne, protagoniste a vario titolo di 23 casi sul campione complessivo finora esaminato: in 14 occorrenze donne figurano come beneficate dal privilegio di emancipazione, mentre nei restanti 13 sono citate come padrone delle schiave liberate e sono tutte esponenti della nobiltà di città italiane (soprattutto Genova e Napoli)<sup>71</sup>. La prima donna intestataria di una *restitutio* riscontrata fu «Isabella Afra», cristiana alla nascita e battezzata a Napoli che, il 28 settembre del 1573, ottenne la cittadinanza romana e la libertà dopo aver compiuto il tradizionale giro delle abbazie<sup>72</sup>. Come per gli uomini, la maggioranza dei riscontri riguarda donne musulmane convertite provenienti dal bacino Mediterraneo e, in misura minore, dall'Ungheria turca. La registrazione delle conversioni è discontinua e, anche in questi casi, figurano alcuni interventi diretti della Casa dei catecumeni di Roma; ad esempio, fu questa l'esperienza di «Catherina Cusia ante baptisimum Guili nuncupata Turca de Castro Patrassi», battezzata a Roma nella basilica di San Giovanni in Laterano nel 1612 e immediatamente affrancata a seguito di una esplicita raccomandazione dell'Arciconfraternita dei catecumeni<sup>73</sup>.

Le donne manomesse sono sempre qualificate come «honesta mulier», laddove gli uomini vengono definiti semplicemente «iuvenes», anche in casi in cui l'età del candidato indurrebbe a preferire un'attribuzione differente. I pochi casi in cui il postulante è indicato come «vir» – 11 in totale – riguardano schiavi di età avanzata, incluso un settantenne<sup>74</sup>. A fronte di un'età media di 29,34 anni questo gruppo, infatti, presenta un valore assai più elevato e si colloca a 43,7, a riprova di un'effettiva e tangibile discrepanza tra il significato della prima e della seconda descrizione. Da questo punto di vista, dunque, ancora una volta, l'uso linguistico attestato in questa fonte tratteggia i lineamenti di un paradigma culturale di grande interesse. Lo scarto tra la classificazione al maschile che insiste sull'età e sul vigore fisico a questa connesso e l'identificazione al femminile, che investe, invece, la sfera morale e dei comportamenti, proietta in controluce i termini di una visione della società e dei ruoli reciproci al suo interno su cui sarebbe interessante riflettere ulteriormente. Già con queste poche battute, infatti, il formulario notarile sembra alludere a una profonda differenziazione di



genere, introiettata da chi scrive e che si sviluppa sin dall'enunciazione organizzata su base sessuale dei requisiti per accedere alla società dei liberi, da una parte la prestanza, dall'altra la buona condotta. Va notato, peraltro, che l'unico caso in cui la dizione «honestā mulier» non si accompagna al nome della schiava riguarda, nel 1614, una certa «Lucia nigra de civitate Anconae», di 26 anni, con la pelle nera e una brutta cicatrice sulla fronte, battezzata a Roma dopo essere stata istruita nella Casa dei catecumeni<sup>75</sup>. Sebbene possa certamente trattarsi di una svista, è curioso che tale dimenticanza sia occorsa proprio a proposito della sola donna riscontrata finora con alle spalle un passato nell'oscuro mondo del paganesimo africano.

Nel novero degli schiavi arrivati a Roma, figurano anche tre schiavi *moriscos*, esplicitamente registrati come tali e liberati negli anni Venti del XVII secolo, ovvero dopo il quinquennio 1609-14, in cui Filippo III ordinò l'espulsione definitiva di questo gruppo dalla Spagna. In tutti e tre i casi si tratta di uomini giovani e giovanissimi – un bambino di 10 anni<sup>76</sup>, un adolescente di 15<sup>77</sup> e un ragazzo di 20<sup>78</sup>. Gli ultimi due («Hieronimus Ramonus de Valentia hispanus moriscus» e «Hieronimus de Valenzia moriscus filius Francisci»), manomessi rispettivamente il 10 aprile 1620 e il 12 agosto 1625, arrivarono a Roma da Valenza; il piccolo «Iosephus Lovisus moriscus», invece, proveniva dall'area di Granada ed è l'unico per cui nel 1629 fu annotato anche il nome islamico (Memet), fu ricordato il battesimo avvenuto a Napoli e per il quale, dunque, sia possibile supporre che l'etichetta di *moriscos* non corrisponda pienamente a verità<sup>79</sup>.

Per quanto possano essere scivolose, le attribuzioni sulle confessioni professate prima della conversione e sulle zone di provenienza degli schiavi manomessi a Roma rintracciati nel *dossier*, è importante segnalare come, tuttavia, nessuno di questi sia qualificato come neofita dall'ebraismo. Tale assenza – ancora da verificare per il secondo periodo di funzionamento dell'istituto – non suscita stupore. Questo risultato, infatti, potrebbe essere il frutto tanto della funzione speciale attribuita proprio a Roma alle cerimonie pubbliche di battesimo degli ebrei (e che, quindi, poco avevano in comune con la prassi “nascosta” seguita in Campidoglio) quanto, d'altra parte, all'impegno per il riscatto degli schiavi ebrei che la comunità capitolina portò tenacemente avanti in età moderna, al pari di molte altre organizzazioni ebraiche. Il precetto biblico del riscatto dei confratelli prigionieri fu applicato dall'*Universitas* romana sia attraverso l'esazione di un contributo dedicato a questo scopo, sia con l'incarico annuale ad alcuni *parnassim* (rappresentanti/delegati) selezionati proprio per gestire fattispecie di questa natura che si fossero presentate all'attenzione del gruppo<sup>80</sup>.

Oltre alle incertezze inerenti questi aspetti, le trascrizioni dei nomi antecedenti il battesimo degli schiavi suscitano altrettante perplessità. Al

pari delle generiche attribuzioni di origini turche o levantine, è curioso come buona parte degli schiavi uomini liberati a Roma in precedenza si chiamasse *Osman*, *Mustafà*, *Amet* o *Mohamet*, con poche variazioni. A riprova della validità di un approccio comparato ai fenomeni legati alla presenza di minoranze religiose in area cristiana che, pur con le dovute differenze, parta dalla solida tradizione storiografica sul mondo ebraico, l'esperienza della traslitterazione dei nomi ebraici in parole latine può costituire un riferimento proprio per risolvere questa peculiare occorrenza. Alle orecchie dei notai incaricati di redigere atti validi in latino, i vocaboli in lingue esotiche risultavano, spesso, del tutto incomprensibili e per questo tradimenti dell'originale a favore di una trascrizione vicina a parole più note erano all'ordine del giorno. Gli studi sui nomi e sui cognomi degli ebrei hanno rivelato quanti fraintendimenti potessero innescarsi a causa della difficoltà di comprendere la lingua ebraica e di riportarla all'interno dei documenti in forme intelligibili ma assonanti con l'originale<sup>81</sup>. Probabilmente, le storie dei troppi Mustafà romani nascondono equivoci scaturiti da una situazione simile: di fronte a un nome misterioso e ormai privo di valore legale, il notaio del Campidoglio potrebbe aver deciso di ricorrere a un fonema noto e indiscutibilmente islamico per identificare il neofita appena liberato, secondo quella stessa prassi che portava a uniformare e omologare le classificazioni topografiche già descritta a proposito delle aree di provenienza degli schiavi.

Lo studio di questa fonte, condotto all'interno di una ricerca più ampia sulle vie di comunicazione culturale finora inesplorate tra società cristiana e mondo musulmano, permette, dunque di aprire una riflessione interessante sul rapporto complicato tra prassi, diplomazia e dinamiche internazionali, questioni teologiche, ripartizioni di competenze tra centro (lo Stato della Chiesa) e autorità locale (il Comune di Roma), motivi della propaganda, ragioni della fede ed esigenze di Stato nei secoli centrali dell'età moderna, da un punto di vista particolare, ma non per questo secondario. La presenza a Roma di persone provenienti da un ventaglio così ampio di località – l'Europa intera ma anche il Medio Oriente, l'Asia, l'Africa e l'America –, latori di culture tanto variegata tuttavia accomunati dalla prova drammatica della schiavitù e dall'esperienza salvifica della conversione, apre una serie di domande sulle occasioni e sulle forme di una contaminazione sociale e culturale favorita dalla particolare situazione romana. Da questo punto di vista, due aspetti risultano di particolare rilievo: da una parte, la tendenza a non pubblicizzare eccessivamente questa prassi che – per prudente consapevolezza sull'ambiguità della questione o per oculata gestione di un istituto tanto pericoloso sul piano internazionale – non fu mai rivendicata

da Roma nella retorica sulla schiavitù e sui problemi connessi all'esistenza di schiavi cristiani di proprietà di cristiani, destinati a diventare sempre più urgenti nei secoli successivi<sup>82</sup>; dall'altra, il flusso di schiavi verso Roma e i racconti tragici sulla vita in catene diffusi ovunque, alla lunga potrebbero aver svolto un ruolo nella diffusione di una sensibilità condivisa su una materia così controversa. L'attenzione dedicata, anche se con qualche intermittenza, alla descrizione fisica dei reietti approdati in Campidoglio dai notai, permette di ricostruire un catalogo considerevole di umane sofferenze. Dall'inizio del Seicento, l'identificazione dei candidati incluse le notazioni cromatiche sulla pelle, sui capelli e sulla barba – bianco, nero, olivastro/marrone –, l'età, l'altezza e gli eventuali segni particolari che, a differenza del nome, dell'identità e dei legami personali, non potevano sparire ed essere dimenticati con il processo di conversione/assimilazione<sup>83</sup>. Tra questi ultimi, fu riservata una voce specifica alle cicatrici, alle mutilazioni e a un ampio spettro di deformazioni: arti mancanti, tatuaggi, marchi a fuoco che, letti in sequenza, permettono di ripercorrere le tappe della violenza esercitata sugli sfortunati schiavi e sulla crescente attenzione riservata a questo tema, su cui sarà importante continuare a lavorare<sup>84</sup>.

### Note

\* Ricerca condotta dall'Unità Roma-Sapienza, coordinatore locale: Serena Di Nepi; coordinatore nazionale: Giuseppe Marcocci. Progetto FIRB RBFRO8UX26: *Oltre la guerra santa. La gestione del conflitto e il superamento dei confini culturali tra mondo cristiano e mondo islamico dal Mediterraneo agli spazi extra-europei: mediazioni, trasmissioni, conversioni* (secc. XV-XIX).

1. Cfr. *Dignum et rationi*, in *Bullarium privilegiorum ac diplomatum Romanorum Pontificum amplissima collectio*, Taurinensi editio, 1862, t. VII, pp. 482-3. Per un inquadramento storico sul provvedimento, S. Bono, *Schiavi musulmani nell'Italia moderna. Galeotti, vu'compra, domestici*, ESI, Napoli 1999, pp. 482 ss. Per una discussione in chiave istituzionale, cfr. il saggio di Roberto Benedetti in questo numero. Per le emancipazioni private, rogate con atto notarile, per il primo Cinquecento a Roma, cfr. il saggio di Anna Esposito in questo fascicolo.

2. Cfr. *Schiavitù e conversioni nel Mediterraneo*, a cura di G. Fiume, in "Quaderni storici", 3, 2007. Nello stesso numero, per una riflessione giuridica sul tema, con ampia bibliografia, cfr. G. Todeschini, *Francescani, minori, infami: i percorsi contraddittori dell'emancipazione*, pp. 731-42, con particolare riferimento alle pp. 732-4. Sulla tradizione di non liberare gli schiavi dopo il battesimo, J. Heers, *Esclaves et domestiques au Moyen Age dans le monde méditerranéen*, Fayard, Paris 1981, p. 103 e A. Vauchez, *Notes sur l'esclavage et le changement de religion en Terre Saint au XIII siècle*, in H. Bresc (éd.), *Figures de l'esclavage au Moyen Age et dans le monde moderne*, L'Harmattan, Paris 1996, pp. 91-6; M. Melluso, *La schiavitù nell'età giustiniana: disciplina giuridica e rilevanza sociale*, Presses universitaires, Paris 2000; Y. Rotman, *Les Esclaves et l'esclavage. De la Méditerranée antique à la Méditerranée médiévale*, Les belles lettres, Paris 2004; W. Kaiser (éd.), *Les commerce des captifs: les intermédiaires dans l'échange et le rachat des prisonniers en Méditerranée (XV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)*, École Française de Rome, Rome 2008; G. Fiume, *Schiavitù mediterranea. Corsari*,

*rinnegati e santi di età moderna*, Bruno Mondadori, Milano 2009; J. Dakhli, B. Vincent (éds.), *Les musulmans dans l'histoire de l'Europe*, 1, *Une intégration invisible*, Albin Michel, Paris 2011 e in particolare i saggi di: D. Do Paco, *Invisible dans la banalité et le mépris? Les musulmans à Vienne des années 1660 à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle*, J. Dakhli, *Musulmans en France et en Grande-Bretagne à l'époque moderne: exemplaires et invisibles*, G. Ricci, *Les derniers esclaves domestiques. Entre Ferrare, Venise et Mantoue (XV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècle)*, G. Calafat e C. Santus, *Les avatars du «Turc». Esclaves et marchand musulmans au Livourne (1600-1750)*, rispettivamente alle pp. 55-80, 231-415, 443-56, 471-522.

3. Cfr. M. Formica, *Gioco di specchi. Dinamiche identitarie e rappresentazioni del Turco nella cultura italiana del Cinquecento*, in "Rivista storica italiana", CXX, 2008, fasc. 1, pp. 5-53.

4. Cfr. *Schiavitù e conversioni nel Mediterraneo*, cit., con particolare riferimento all'Introduzione di Giovanna Fiume.

5. Vedi, ad esempio, la vicenda segnalata da Malta a Roma nel gennaio del 1600, dove si faceva presente che a seguito di una condanna inflitta a un rinnegato cristiano nell'isola, a Tripoli venti poveri cristiani erano stati bastonati e poi impiccati per rappresaglia; Archivio della Congregazione per la dottrina della fede, HH3b, c. 393r.

6. Cfr., ad esempio, Bono, *Schiavi musulmani nell'Italia moderna*, cit., pp. 482-9, in part. n. 34 a p. 482, che esamina la bibliografia precedente sul «controverso privilegio dei Conservatori» (secondo la definizione dello stesso Bono); cfr. anche I. Giorgi, *Paolo III e la schiavitù a Roma nel secolo XVI*, Roma 1879; A. Bertolotti, *La schiavitù a Roma dal secolo XVI al XIX*, in "Rivista di discipline carcerarie", XVII, 1887 (da estratto); E. Rodocanachi, *Les esclaves in Italie du XVIII<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle*, in "Revue de questions historiques", XL, 1906, pp. 383-407; D. Orano, *Il papato e la schiavitù*, Roma 1903; S. Brandi, *Il papato e la schiavitù*, in "Civiltà cattolica", 6 e 20 giugno 1903, pp. 545-61 e 677-94; P. Pecchiai, *Roma nel Cinquecento*, Cappelli, Bologna 1948, p. 372. In tempi più recenti, M. Caffiero, *Battesimi, libertà e frontiere. Conversioni di musulmani ed ebrei a Roma in età moderna*, in *Schiavitù e conversioni nel Mediterraneo*, cit., pp. 819-39, in part. pp. 827-8 e il riferimento alla citazione del privilegio in R. Bonet, *Armatura de' forti*, pp. 531-2, segnalato a p. 838, n. 32; S. Di Nepi, *A proposito di Roma e Islam. Note a margine e prospettive di ricerca*, in *Incontri inaspettati. Il confronto con l'Islam a Roma in età moderna (XVI-XVIII secc.)*, a cura di S. Di Nepi, in "Giornale di storia", 8, 2012, in part. pp. 9-10.

7. Un precedente, anche se in condizioni diverse, fu l'ammorbidente della legislazione in materia attuato nei luoghi santi sotto controllo crociato nel XIII secolo proprio in nome dell'alto significato simbolico attribuito alle conversioni celebrate in aree particolari; cfr. Vauchez, *Note sur l'esclavage*, cit., pp. 94-5. Sulla dialettica battesimo/libertà a proposito della schiavitù a Roma, Caffiero, *Battesimi, libertà, frontiere*, cit., p. 828 e Ead., *Juifs et musulmans à Rome à l'époque moderne, entre résistance, assimilation et mutations identitaires*, in Dakhli, Vincent, *Les musulmans dans l'histoire de l'Europe*, 1, *Une intégration invisible*, cit., pp. 593-610. Sui battesimi di musulmani a Roma, resta fondamentale il lavoro di W. H. Rudt De Collenberg, *Le baptême des musulmans esclaves à Rome aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, in "Mélanges de l'École Française de Rome. Italie et Méditerranée", 101, 1, 1989, pp. 9-181; 101, 2, 1989, pp. 519-670.

8. Cfr. A. Foa, *La prospettiva spagnola: il Papa e gli ebrei nell'età di Carlo V*, in *L'Italia di Carlo V. Guerra, religione e politica nel primo Cinquecento*, Atti del convegno internazionale di studi, Roma, 5-7 aprile 2001, a cura di F. Cantù e M. A. Visceglia, Viella, Roma 2003, pp. 509-22; A. Esposito, *The Sephardic Communities in Rome in the Early Sixteenth Century*, in "Imago temporis. Medium Aevum", 1, 2007, pp. 177-85.

9. Cfr. M. Caffiero, *Battesimi forzati. Storie di ebrei, cristiani e convertiti nella Roma dei papi*, Viella, Roma 2005 e i saggi raccolti in A. Prosperi (a cura di), *Salvezza delle anime, disciplina dei corpi. Un seminario sulla storia battesimo*, Edizioni della Normale, Pisa 2008.

10. Cfr. L. Nussdorfer, *Civic politics in the Rome of Urban VIII*, Princeton University

Press, Princeton (NJ) 1992, in part. pp. 33-116. Prima, il lavoro classico di E. Rodocanachi, *Les institutions communales de Rome sous la papauté*, Picard et fils, Paris 1901. Va notato che gli statuti di Roma, nelle diverse redazioni cinquecentesche e fino al 1580, non riportano traccia del privilegio e che, per questo, sto continuando le ricerche sia sul funzionamento dell'istituto sia sulla sua ricezione in altre sedi.

11. Bono, *Schiavi musulmani nell'Italia moderna*, cit., pp. 482-5.

12. Ivi, p. 484.

13. Già Bono, nel 1999, ricordava la persistenza nella documentazione di tracce sull'appetibilità di Roma come meta di schiavi battezzati in cerca di libertà: «Non risulta quanto a lungo e in che misura la facoltà dei magistrati capitolini sia stata esercitata. Certo è che gli schiavi continuarono a lungo, sino agli ultimi tempi della schiavitù, fra tardo Settecento e primi anni del nuovo secolo, a guardare a Roma come a una terra di riscatto e di libertà. Non era forse quella – si pensava – la città del papa, del vicario di Cristo, del capo della Chiesa, non dovevano dunque valere in quelle città ed essere applicati i principi cristiani contrari ad ogni forma di schiavitù? Ciò doveva almeno accadere nei confronti degli schiavi fatti cristiani, fratelli dunque nella fede e nella carità»; ivi, p. 484.

14. A. Bertolotti, *Schiavi*: si tratta di una miscellanea di carte diversissime, di svariata provenienza, raccolte sotto questo nome da Bertolotti e conservate presso l'Archivio di Stato di Roma. Non è più possibile ricostruire i fascicoli originali ma esse permettono, comunque, di trarre spunti di ricerca su argomenti sostenuti da fonti di non facile individuazione. Spesso sono fogli sparsi singoli e frammentari, in cattivo stato di conservazione.

15. Archivio di Stato di Roma (ASR), *Tribunale Criminale del Governatore, Atti di cancelleria*, b. I, caso 13. Oltre che da Bertolotti e da Bono, episodi tratti da questo piccolo fondo sono citati, in tempi più recenti, da Caffiero, *Battesimi, libertà, frontiere*, cit. e da Benedetti nel saggio presentato in questo numero.

16. Il tema della sincerità delle conversioni e della cattiva fama di questi neofiti ricorreva nelle istanze conservate in questa piccola serie, vedi ad esempio il caso riportato al numero 15 e inerente alcuni schiavi fuggiti da Genova; ASR, *Tribunale Criminale del Governatore, Atti di cancelleria*, caso 15.

17. Cfr. il saggio di Roberto Benedetti in questo fascicolo, e in particolare la nota 5: «Altro passaggio importante fu quello del giugno 1534, quando il pontefice Clemente VII emanò un *motuproprio* col quale accordava la libertà a tutti gli schiavi turchi battezzati che avessero eletto a proprio rifugio gli uffici del Senato, della Camera capitolina e dei conservatori di Roma».

18. Nel caso specifico fu inoltrata una serie di proteste e si presero provvedimenti per assicurare che a due gentiluomini romani venissero restituiti alcuni oggetti preziosi finiti, a quanto si diceva, a Malta dopo essere stati trafugati dai pirati che avevano ridotti in servitù i due giovani rapendoli a Fregene. Cfr. *Registro di lettere oratorie spedite a favore di Monsignore Andrea e Bartolomeo della Valle, acciò gli fossero restituite alcune sue robe che seco portavano in una barca*, Archivio Capitolino, Camera Capitolina (d'ora in poi cc), Cred. VI, t. I, cat. 450, cc. 17-8.

19. Ivi, c. 46. Il nome di questo primo beneficiario potrebbe fare riferimento a un neofita ma, in assenza di ulteriori notizie, non è il caso di avanzare con certezza questa ipotesi. Va, comunque, sottolineato come l'uso di scegliere il nome del Battista fosse frequente tra i convertiti; cfr. Caffiero, *Battesimi forzati*, cit., e, della stessa studiosa, *Battesimi, libertà, frontiere*, cit., pp. 832-4.

20. cc, Cred. VI, t. I, cat. 450, cc. 176-7.

21. Cfr. M. A. Visceglia, *La città rituale. Roma e le sue cerimonie in età moderna*, Viella, Roma 2007.

22. S. Ditchfield, *Leggere e vedere Roma come icona culturale*, in *Storia d'Italia. Annali 16. Roma, la città del papa*, a cura di L. Fiorani e A. Prosperi, Einaudi, Torino 2000, pp. 33-73.



23. CC, Cred. I, t. XXXVI, c. 148. Su questo, cfr. G. Ricci, *Ossessione turca. In una retrovia cristiana dell'Europa moderna*, Il Mulino, Bologna 2002.
24. CC, Cred. I, t. XXXVI, c. 458. Cfr. Bono, *Schiavi musulmani nell'Italia moderna*, cit., pp. 482-6 e il saggio di Benedetti in questo fascicolo.
25. Cfr. Nussdorfer, *Civil politics*, cit.; M. Pastura Ruggiero, *La Reverenda Camera Apostolica e i suoi archivi (secc. XV-XVIII)*, Roma, Archivio di Stato di Roma, Roma 1987.
26. Cfr. il saggio di Roberto Benedetti in questo fascicolo.
27. CC, Cred. XI, t. XVII, cat. 834, c. 115.
28. *Ibid.*
29. Cfr. T. F. Earle, K. J. P. Lowe (eds.), *Black African Slaves in Renaissance Europe*, Cambridge University Press, Cambridge 2005; G. Boccadamo, *Napoli e l'Islam. Storie di musulmani, schiavi e rinnegati in età moderna*, D'Auria, Napoli 2005; Dakhli, Vincent (éd.), *Les musulmans dans l'histoire de l'Europe*, cit. Sull'uso di questi appellativi a Roma, cfr. M. Caffiero in questo stesso fascicolo.
30. CC, Cred. I, t. I, cat. I, c. 84v.
31. Ivi, c. 80v.
32. Ivi, c. 81r.
33. Ivi, cc. 85v, 86r, 90r, 92v. Vedi ad esempio, «Antonio Cirillo priore», citato in alcuni atti del 1632 (CC, Cred. XI, t. IXX, cat. 0837, strag. 96, c. 9v) e nello stesso anno «Lelio Barignani», ivi, cc. 13v-14r. La discontinuità e casualità delle informazioni non permette di avanzare ipotesi più solide di quelle relative a una presenza comunque occasionale.
34. CC, Cred. VI, t. LI, cc. 8r/v. Il breve di Paolo III è alla data del 27 giugno del 1535. Il breve è menzionato nel testo del *motuproprio* di Paolo V e le notizie sulla sua abrogazione nel 1548 sono riportate nell'edizione del 1862 del *Bullarium* in nota alla p. 482.
35. CC, Cred. I, t. I, cat. I, c. 86r.
36. Ivi, cc. 86r/v. Purtroppo il nome del cardinale risulta illeggibile.
37. Cfr., ancora, il saggio di Roberto Benedetti in questo fascicolo.
38. CC, Cred. XI, t. IXX, cat. 0836, strag. 95, c. 4r.
39. Ivi, c. 109v.
40. Come, ad esempio, «Gabriel Ioannis filius, diocesis Antverpie Neapolitana sclavus», del 3 febbraio 1571; CC, Cred. I, t. I, cat. I, c. 109v-110r. Per una riflessione interessante sull'uso degli aggettivi topografici nelle registrazioni notarili, cfr. L. Graziani Secchieri, *Ebrei italiani, askenaziti, sefarditi a Ferrara. Un'analisi topografica dell'insediamento e delle sue trasformazioni (secoli XII-XVI)*, in M. Caffiero, A. Esposito (a cura di), *Gli ebrei nello Stato della Chiesa. Insediamenti e mobilità (secoli XIV-XVIII)*, Esedra editrice, Padova 2012, pp. 164-90, in part. pp. 175-6.
41. CC, Cred. I, t. I, cat. I, c. 94r.
42. CC, Cred. XI, t. XIX, cat. 0836, strag. 95, c. 78r.
43. Ivi, c. 24r. Per gli altri due schiavi di provenienza egiziana, cfr. ivi, c. 83v e Cred. XI, t. XIX, cat. 0837, strag. 96, c. 83r.
44. CC, Cred. XI, t. XVII, cat. 834, cc. 274-5; Cred. I, t. I, cat. I, c. 93v e 101v. Sugli schiavi etiopi in questo periodo, G. Marcocci, *Tra cristianesimo e Islam. Le vite parallele degli schiavi abissini in India*, in «Società e storia», 2012, 138, pp. 807-22.
45. CC, Cred. XI, t. XIX, cat. 0836, strag. 95, c. 79r.
46. Cfr. S. Nanni, *Figure dell'impero turco nella Roma del Seicento*, in *L'Islam visto da Occidente. Cultura e religione del Seicento europeo di fronte all'Islam*, Atti del Convegno Internazionale, Milano, Università degli Studi, 17-18 ottobre 2007, a cura di B. Heyberger, M. Garcia Arenal, E. Colombo, P. Vismara, Marietti, Genova 2009, pp. 187-9.
47. Cfr. M. Moretti, *Profezie scritte e figurate. La lettera di Bartolomeo Georgijević a Massimiliano II alla vigilia di Lepanto*, in «Giornale di storia» 8, 2012 e l'ampia bibliografia ivi citata.



48. CC, Cred. XI, t. XIX, cat. 0837, strag. 96, cc. 48r e 92v, rispettivamente nel 1634 e nel 1637.
49. Ivi, c. 32v.
50. Sul Palazzo dei Conservatori come spazio civico e religioso di Roma, Nussdorfer, *Civil politics*, cit., pp. 71-4. Su Roma come meta di un percorso individuale di salvezza, cfr. ancora Caffiero, *Battesimi, libertà, frontiera*, cit. Sulle conversioni di schiavi in Terra Santa, Vauchez, *Note sur l'esclavage*, cit. Sulla condizione delle minoranze cristiane nella Palestina ottomana, cfr. F. Tramontana, *La corte islamica e gli abitanti cristiani del distretto di Gerusalemme (sec. XVII)*, in "Società e storia", pp. 791-806.
51. CC, Cred. XI, t. XVII, cat. 834, c. 166.
52. CC, Cred. I, t. I, cat. I, c. 86v.
53. Ivi, c. 99r.
54. Ivi, c. 99v.
55. *Ibid.*
56. CC, Cred. I, t. I, cat. I, c. 100v.
57. Sull'uso di queste dizioni, vedi A. Romano, *La prima storia della Cina. Juan Gonzales de Mendoza fra l'impero spagnolo e Roma*, in "Quaderni storici", I, 2013, 142, pp. 89-116 e, per Venezia, Rothman, *Contested Subjecthood*, cit., pp. 427-8.
58. CC, Cred. XI, t. XIX, cat. 0837, strag. 96, c. 9v. Sulle conoscenze sulla Cina a Roma in un periodo precedente, Romano, *La prima storia della Cina*, cit.
59. Insieme a Hierardus, ottennero la libertà anche altri due schiavi, tutti battezzati a San Giovanni in Laterano: «Augustinus Scalia Turca di Lepanto ante baptisima Assan vocatus», di 35 anni, di bassa statura e con la pelle olivastria, schiavo di «Milchiorre Borgia» e «Egidius Ursinus turcus di Algeri ante baptisima vocatus Mustafa», di 34 anni, alto, prigioniero sulle galere del papa; CC, Cred. XI, t. XIX, cat. 0837, strag. 96, c. 9v. Un altro caso interessante, di schiavo orientale presente a Roma in questi anni è riportato in S. Schrader (ed.), *Looking East. Rubens's encounter with Asia*, Getty publication, Los Angeles (Ca) 2013. Sulle rotte asiatiche e i collegamenti mediterranei proprio nel Cinquecento, G. Marcocci, *Tra cristianesimo e Islam: le vite parallele degli schiavi abissini in India (secolo XVI)*, in "Società e storia", 138, 2012.
60. Schiavo di 19 anni, basso con la pelle nera e una cicatrice sulla mano; CC, Cred. XI, t. XIX, cat. 0836, strag. 95, c. 52v.
61. Ivi, c. 129r.
62. CC, Cred. XI, t. XIX, cat. 0837, strag. 96, c. 71r.
63. Ivi, c. 92r.
64. Sulle infinite rotte della schiavitù di musulmani in Italia, Ricci, *Ossessione turca*, cit.; Fiume, *Schiavitù mediterranee*, cit.; Boccadamo, *Napoli e l'Islam*, cit.; N. Rothman, *Contested subjecthood. Runaway slaves in Early Modern Venice*, in *Riscatto, scambio, fuga*, a cura di G. Fiume, in "Quaderni storici", 140, 2, 2012, pp. 425-41.
65. CC, Cred. XI, t. XIX, cat. 0837, strag. 96, c. 53r.
66. Talvolta la dizione «lator permissum» è esplicitamente riportata nell'atto: vedi ad esempio CC, Cred. XI, t. XIX, cat. 0836, strag. 95, cc. 83r e 121r.
67. Sugli schiavi al remo, nell'ampia bibliografia a disposizione, Fontenay, *L'Esclaves galérien dans la Méditerranée des Temps modern*, in *Figures de l'esclave*, pp. 115-43.
68. CC, Cred. XI, t. XIX, cat. 0836, strag. 95, c. 61r. Sui battesimi di musulmani nella Casa dei catecumeni di Roma, W. H. Rudt de Collenberg, *Le baptême des musulmans esclaves à Rome aux XVIII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècle*, in "Mélanges de l'École Française de Rome. Italie et Méditerranée", I, 1989, pp. 9-181 e, più recentemente, Caffiero, *Battesimi, libertà, frontiera*, cit. Sarebbe interessante provare a ricostruire l'eventuale incidenza del privilegio capitolino sull'emancipazione nell'alto numero di conversioni di musulmani ottenute da questa Casa dei catecumeni, ben 1.086 in meno di due secoli.

69. cc, Cred. XI, t. XIX, cat. 0836, strag. 95, cc. 61r, 62v, 167r; strag. 96, cc. 9v, 64v, 65r.
70. Per una riflessione sulla resistenza dei musulmani al battesimo in questo periodo, M. S. Messina, *La «resistenza» musulmana e i «martiri» dell'Islam: moriscos, schiavi e cristiani rinnegati di fronte all'Inquisizione spagnola di Sicilia*, in *Schiavitù e conversioni*, cit., pp. 743-72 e in part. pp. 761-7. Del resto, la vita religiosa dei musulmani nel bagno del porto romano (così come in altri più noti) proseguiva, comunque, nel rispetto di parte della tradizione se, come attestano studi recenti, tra gli schiavi figurava addirittura un papasso, scelto nel gruppo per la "cura d'anime" dei suoi sventurati confratelli. Su questi temi, oltre al saggio di R. Benedetti in questo fascicolo, vedi anche Boccadamo, *Napoli e l'Islam*, cit.; G. Calafat, C. Santus, *Les avatars du «Turc»*, cit., con ampia bibliografia.
71. Sulle donne musulmane convertite a Roma, Caffiero, *Battesimi, libertà, frontiere*, cit., pp. 823-4.
72. cc, Cred. XI, t. XVII, cat. 834, c. 328.
73. cc, Cred. XI, t. XIX, cat. 0836, strag. 95, c. 24v-25r. Sull'Arciconfraternita cfr. Caffiero, *Battesimi forzati*, cit.
74. cc, Cred. XI, t. XIX, cat. 0836, strag. 95, c. 163r.
75. Ivi, c. 57v.
76. Ivi, c. 167v.
77. Ivi, c. 113r.
78. Ivi, c. 141r.
79. Su Granada e la schiavitù, cfr. A. Martin Casares, *Free and Freed Black Africans in Granada in the Time of the Spanish Renaissance*, in T. F. Earle, K. J. P. Lowe, *Black Africans in Renaissance Europe*, Cambridge University Press, Cambridge 2005; sui *moriscos* schiavi, A. de Almeida Mendes, *Musulmans et mouriscos du Portugal au XVI<sup>e</sup> siècle*, in Dakhli, Vincent (éds.), *Les musulmans dans l'histoire de l'Europe*, cit., pp. 143-58.
80. Cfr. M. Luzzati, *Ebrei schiavi e schiavi di ebrei nell'Italia centro-settentrionale in età medievale e moderna. Note di ricerca*, in *Schiavitù e conversioni religiose*, cit., pp. 699-718, in part. pp. 711-4. Ma vedi anche S. Di Nepi, *L'apostasia degli ebrei convertiti all'Islam. Dalle carte del S. Uffizio romano (sec. XVI-XVIII)*, in "Società e storia", 138, 2012 e ora il contributo di Luca Andreoni pubblicato in questo fascicolo.
81. V. Colorni, *La corrispondenza tra nomi ebraici e nomi italiani nelle prassi dell'ebraismo italiano*, in "Italia Judaica", 1, Roma 1983, pp. 67-86; S. Di Nepi, *Dall'astrologia agli Astrologi: ebrei e superstizioni nella Roma della Controriforma*, in M. Caffiero (a cura di), *Le radici storiche dell'antisemitismo. Nuove fonti e nuove ricerche*, Viella, Roma 2009, pp. 41-70; M. Luzzati, *Per la storia dei cognomi ebraici di formazione italiana*, in A. Addobbati, R. Bizzocchi, G. Salinero (a cura di), *L'Italia dei cognomi. L'antroponimia italiana nel quadro mediterraneo*, Pisa University Press, Pisa 2012.
82. Sto continuando la ricerca su questi aspetti, nell'ambito di un lavoro sulla discussione cattolica sull'emancipazione degli schiavi, a partire da questo istituto romano esaminato anche in rapporto ai problemi generali che la manomissione degli schiavi battezzati suscita nel corso dell'età moderna.
83. K. Lowe, *Introduction. The black african presence in Renaissance Europe*, in Earle, Lowe, *Black Africans in Renaissance Europe*, cit., p. 1-20.
84. È interessante notare come Kaiser sottolinei che descrizioni così analitiche siano sempre presenti nei contratti di compravendita di schiavi e che, in quelle fonti, costituiscono elementi essenziali alla determinazione del prezzo; *Introduction*, in *Le commerce des captifs*, cit., p. 6. Nel caso delle *Restituciones*, invece, sono dati utili all'identificazione del nuovo cittadino romano, ma è comunque possibile che la pratica qui testimoniata (pur rispecchiando caratteristiche comuni ad altra documentazione) sia stata in parte influenzata da questa antica e diffusissima tradizione documentaria.