

Incontrarsi a Roma. Schiavitù, conversioni e apostasie di musulmani tra Inquisizione e Casa dei catecumeni^{*}

di *Marina Caffiero*

I

Stranieri ma familiari: un nuovo approccio alla storia delle relazioni tra cristiani e musulmani

Indagare sulla presenza reale e vissuta dei musulmani nei territori cristiani dell’Europa moderna significa cambiare totalmente approccio rispetto alla più tradizionale opzione storiografica che si concentra sulle immagini e sulle rappresentazioni occidentali costruite sulla base della letteratura, della fantasia dei viaggiatori oppure dei racconti dei missionari: in ogni modo, prescindendo in generale dal pur frequente contatto diretto con i “turchi” insediati, più o meno stabilmente, nei paesi cattolici. Una scelta storiografica, questa che, dal momento che non prende in conto la conoscenza diretta, implica in genere la raffigurazione quasi univoca dell’alterità come conflitto, opposizione, motivo di paure, di angosce e di ossessioni¹.

D’altro canto, per molto tempo la storiografia si è attenuta all’idea di un Occidente cristiano in cui la presenza dei musulmani in età moderna costituiva un fatto sporadico, al di là delle incursioni militari e corsare, e alla convinzione che gli stessi musulmani – a parte i viaggiatori, i diplomatici e i mercanti – avessero scarsa familiarità e conoscenza dell’Europa. La presenza degli aderenti all’Islam nei territori degli infedeli è stata vista in genere come eccezionale e transitoria, limitata ai diplomatici e ai politici, da un lato, e alla presenza nei porti e nelle città dei galeotti schiavi e dei prigionieri turchi, dall’altro lato. L’immigrazione dei musulmani in Europa sarebbe cominciata soltanto con la colonizzazione del XIX secolo e si sarebbe sviluppata con la crescita economica del secondo dopoguerra e dopo la fine degli imperi coloniali. Di recente, però, anche alla luce degli attuali e infuocati dibattiti politici e culturali sulla definizione dell’identità e dei confini dell’Europa e sull’accettazione della Turchia nell’Unione europea, gli studi hanno rovesciato questo modello illusorio – vera e propria “illusione ottica” – e hanno rilevato la circolazione ampia dei musulmani

nell'Europa cristiana di età moderna, all'interno di diverse categorie, in cui frequente era pure la presenza femminile: galeotti e schiavi, esiliati politici, avventurieri, mercanti, marinai, viaggiatori, informatori, spie, aspiranti alla conversione². Anche l'aspetto quantitativo, per quanto non ancora indagato esaustivamente, sembrerebbe superare largamente le rappresentazioni di sottovalutazione che predominavano fino a oggi.

I motivi di questo cambiamento di prospettiva storiografica sono da ricercare nella fioritura degli studi sui mercanti islamici e sul loro ruolo nel commercio mediterraneo, nella ripresa di interesse per la questione della schiavitù e del riscatto degli schiavi, e soprattutto nella consapevolezza della fluidità delle circolazioni e dei passaggi nel Mediterraneo e delle interrelazioni reciproche³. Interrelazioni che s'impongono con nuova evidenza nel quadro di una storia del mondo concepita sempre più come globale e interconnessa⁴. Non è il caso di affrontare in questa sede la riflessione teorica sulle recenti – ma non recentissime, come spesso si ritiene – tendenze storiografiche variamente definite come “World History”, “Global History” e “Connected History”, in realtà comportanti differenti, – e non sempre chiari – approcci, accezioni e contenuti: una riflessione che tuttavia meriterebbe di essere fatta in maniera approfondita, al di là delle attuali mode storiografiche. Si tratta, in ogni modo, di approcci che intendono allargare e far comunicare spazi geografici anche molto lontani in cui emerge la mobilità accentuata di individui e gruppi che funzionano come attori di scambi economici e interculturali. Esempi significativi in questo senso sono stati forniti da tempo dagli studi sulle diasporre ebraiche e sui modi con cui esse hanno creato cooperazioni interculturali e intereconomiche. Le ricerche hanno messo in luce, in particolare, il ruolo dell'estesa diaspora degli ebrei sefarditi, dei *conversos* e dei marrani cripto ebrei, con la loro funzione di intermediari fra mondo islamico dell'Oriente ottomano, mondo cattolico degli imperi spagnoli e portoghesi e mondo protestante del nord Atlantico. E naturalmente, all'interno di quello che è stato definito un «communitarian cosmopolitanism», la cooperazione interculturale, ad esempio nel campo economico e degli affari, si svolgeva mantenendo saldi, nello stesso tempo, i confini etnici e religiosi⁵. Tale riconfigurazione culturale e simbolica dello spazio geografico mondiale emerge tra gli storici non a caso proprio nel momento in cui sembra definitivamente superata la visione univoca, e molto ideologica, basata sull'idea dello “scontro di civiltà” e delle frontiere radicalmente opposte tra Islam e cristianità⁶. Privilegiare la storia delle interconnessioni culturali ed economiche e delle reti internazionali – “the Cross-Cultural Trade” –, senza per questo trascurare l'esistenza di contrapposizioni e conflitti, ha

costituito un modo per superare il modello rigido dello scontro tra culture e religioni diverse e della separazione tra mondi differenti, anche per guardare in modo nuovo ai concetti di “straniero” e di “estraneo”.

Se esiste una storia connessa, fatta appunto di connessioni, dunque globale, non si possono ignorare i conflitti e le ostilità esistenti tra società e culture diverse; ma anche ostilità e rotture vanno inserite nell’ottica dell’interrelazione costante e della conoscenza reciproca. L’approccio basato sulle relazioni mette in questione il paradigma storiografico e interpretativo più consueto e fino a poco tempo fa dominante, almeno in Italia, ma sostanzialmente falsificatorio, della separatezza, dell’isolamento e dell’incomunicabilità tra i due mondi, Europa cristiana e realtà islamica. Ma all’immagine dello scontro non va neppure contrapposta rigidamente quella altrettanto semplificata del dialogo facile, della cooperazione, degli incontri: un’immagine implicante relazioni pacifche e una unità antropologica del bacino mediterraneo in cui le differenze culturali e religiose si sfumano troppo⁷.

L’analisi della presenza concreta – mobile o fissa – dei musulmani in Europa può dunque costituire un buon punto di vista per inserire una diversa prospettiva tra le due interpretazioni opposte (scontro/dialogo, diversità/omogeneità), mettendo a fuoco un fenomeno per nulla eccezionale quale fu tale presenza. D’altra parte, al contrario, proprio la familiarità con l’Islam e i processi di integrazione o perfino di assimilazione fanno risaltare l’ampiezza dei casi e degli eventi di circolazione, di imbricazione e di scambio. Da questo punto di vista, l’Italia, per la sua vicinanza sia ai Balcani che ai Paesi islamici affacciati sul Mediterraneo, risulta ovviamente essere un punto di riferimento ineludibile dal punto di vista geografico e da quello culturale. E, in Italia, risalta Roma non solo in quanto centro della cattolicità, ma soprattutto come sede sia di elaborazioni teologiche e politiche sulle diversità religiose, sia di concrete iniziative, di istituzioni specifiche e di comportamenti peculiari nei confronti degli esponenti di quelle diversità che proprio a Roma convergevano volentieri.

Anche le conversioni religiose, più o meno libere o forzate – ma non sempre liberatorie, quanto agli schiavi musulmani –, erano spesso la conseguenza di contesti in cui la contrapposizione e la conflittualità politiche e confessionali portavano paradossalmente a forme di contatto e di integrazione. Le conversioni perciò costituiscono un ottimo punto di vista di trasversalità per studiare mobilità, passaggi continui e stabilizzazioni più o meno definitivi, che sono sia materiali – geografici, sociali, economici –, sia, forse soprattutto, immateriali: culturali, etnici e religiosi, dunque identitari. Inoltre, la prospettiva della liberazione attraverso il riscatto o, appunto,

la conversione ci consentono di cogliere eventuali processi di inserimento o perfino di ascesa sociale nel contesto europeo. Il fatto che, come per gli ebrei convertiti, poco sappiamo delle vite dei neofiti musulmani dopo la conversione se, per un verso, fa pensare a una prospettiva di assimilazione che li rendeva “invisibili”, non più distinguibili, per altro verso spiega le ragioni per cui tale presenza non è stata percepita dagli storici ed è passata inosservata e sottostimata, nonostante l'esistenza di documenti sufficienti a palesarla.

2

Le Case dei catecumeni, microcosmi pluriculturali

Nel rinnovato contesto storiografico, che rivaluta la presenza quantitativa e qualitativa e soprattutto considera i caratteri culturali, oltre che sociali, dell'inserzione sociale di musulmani, uomini e donne, in Europa e in Italia durante i secoli dell'età moderna, e che sottolinea il ruolo delle conversioni nell'emersione del fenomeno, sicuramente il caso di Roma come centro europeo delle conversioni al cattolicesimo risulta di particolare interesse. Esso induce, come vedremo, a considerazioni che stravolgono il quadro storiografico corrente sulla storia dell'Urbe e insistono sul ruolo svolto dalla città e dal suo Stato all'interno della visione della “storia interconnessa”.

Come per altre realtà europee, anche per Roma noi siamo in grado di cogliere e quantificare almeno in parte la presenza dei musulmani soprattutto attraverso gli atti di battesimo, vale a dire, paradossalmente, quando essi cessavano di essere musulmani (ma spesso non cessavano di essere percepiti come tali)⁸. Ciò, se può confermare l'ipotesi di un'integrazione possibile solo attraverso l'assimilazione religiosa, determina però anche una sorta di sovrarappresentazione dei battezzati rispetto agli altri.

Tra le istituzioni cristiane che rendono esplicita e visibile la figura non solo oppositiva ma ambivalente dello “straniero” e dell’“altro” e che tuttavia, con la loro abbondanza documentaria, permettono di studiare la realtà complessa di rapporti e incroci, di porosità di confini attraversati, ma anche vissuti, in tutti i sensi, di assimilazione più o meno riuscita, vanno collocate le Case dei catecumeni. Questi istituti che, almeno a Roma, ospitavano ebrei, musulmani e perfino idolatri, costituivano i crocevia delle minoranze religiose, i luoghi di relazioni culturali e sociali, nonché gli snodi di una mobilità, fisica e spirituale, notevolissima. Anzi, è possibile sostenere che il fenomeno delle conversioni sia rapportabile all'altissima mobilità delle persone riscontrabile nei secoli passati – specie negli strati sociali inferiori – e che attraverso tale fenomeno si sia in grado di apprendere

qualcosa di più sui processi di emigrazione. Le conversioni – al di là del dato religioso stretto – rinviano al rapporto straniero/mobilità che occorre prendere in conto sul piano storiografico e al problema delle identità e dei loro mutamenti, consapevoli o inconsapevoli. Ancora poco studiate nel loro insieme, tali istituzioni per i convertiti erano diffuse fittamente su quasi tutto il territorio italiano in età moderna – a Firenze, Venezia, Mantova, Livorno, Bologna, Ferrara, Torino, Modena, Reggio, Pesaro, Ancona – mentre erano più rare nel contesto dell’Europa cattolica (ma le troviamo a Halle, Lisbona, Cracovia). La ricca documentazione esistente mostra, nella pratica sociale concreta, quanto le frontiere della cristianità, generalmente date come opposte a quelle dei musulmani e degli ebrei, fossero più o meno valicabili, più o meno malleabili ed elastiche. Esse – e soprattutto la più importante, la Pia Casa romana, sorta nel 1543 e modello per tutte le altre – sono anche il nucleo di un processo di meticciato, di integrazione, forse anche di assimilazione e di contaminazione culturali di cui costituiscono un osservatorio assolutamente eccezionale. Ricovero di diverse categorie di “stranieri”, dal punto di vista sia confessionale sia etnico e geografico, le Case creavano solidarietà nell’esilio, strategie di confusione delle appartenenze e di dissimulazione delle identità, costruzione di nuove identità, assegnazione da parte del mondo esterno a una comune unica categoria – quella dei catecumeni e neofiti. Tutti elementi che spiegano la fluttuazione frequente tra i gruppi diversi a cui questi appartenevano (per religione e per luoghi di origine), una fluttuazione spesso subita ma altrettanto spesso utilizzata consapevolmente dagli attori sociali per attuare le proprie strategie e finalità.

Ma è importante precisare un aspetto poco valutato. Connotabili come invenzione tipicamente italiana, papale e controriformista, esattamente come lo furono i ghetti, le Case dei catecumeni sono state fino ad oggi studiate prevalentemente in relazione agli ebrei che vi furono rinchiusi per procurarne la conversione e che effettivamente erano i protagonisti indiscussi di questi istituti⁹. Non bisogna, infatti, farsi fuorviare dagli esempi di Roma e di Venezia, nelle cui Case erano presenti sia ebrei – in numero prevalente – che musulmani. La maggior parte delle Case dei catecumeni non ospitava musulmani, che infatti non troviamo né ad Ancona, né a Pesaro, né a Modena e praticamente neppure a Torino, dove le ricerche hanno individuato solo 14 musulmani nel lungo arco di tempo tra 1720 e 1902¹⁰. Anche a Ferrara, la Casa fondata nel 1583 per occuparsi di infedeli, dunque non solo di ebrei, registra un solo neofita musulmano nel 1692¹¹. Il dato relativo alla non scontata presenza dei musulmani nelle Case, una presenza per lo più sporadica tranne a Roma e a Venezia, insieme con la

collocazione degli istituti soltanto nell’Italia centro-settentrionale, e certamente non sempre in zone portuali e costiere, induce a non valutare le ragioni geopolitiche della fondazione delle Case in senso anti islamico: vale a dire, a non ricondurle alla caratteristica dell’Italia come terra di frontiera verso l’Islam su tre lati. Caso mai, quella che va notata è la dislocazione degli istituti nelle aree padane del Centro-Nord dove appunto erano diffuse le comunità ebraiche. In ogni modo, nonostante la “specializzazione ebraica”, assai articolate e complesse sono le notizie sulla presenza di musulmani che si possono ricavare dallo studio delle istituzioni che li ammettevano in numero consistente, in particolare di quella romana.

La Pia Casa dei catecumeni romana accoglieva ebrei, musulmani e “pagani” che occorreva avviare, dopo l’istruzione religiosa, al rito di passaggio e di aggregazione costituito dal battesimo. Già di per sé, in quanto luogo di accoglienza, di assistenza e permanenza per periodi abbastanza lunghi di queste minoranze raccolte tutte insieme – convertite o in via di conversione, ma anche renitenti –, essa costituiva un microcosmo di alterità e di convivenza di pluralismi culturali che rifletteva il fenomeno, in parte noto ma in realtà ancora poco considerato nelle sue conseguenze, della diffusa presenza di diversi nuclei di minorità religiose e di stranieri nell’Italia controriformistica e soprattutto nella capitale stessa del mondo cattolico. Se si riflette poi alla fondazione a Roma (1673) di un istituto come l’Ospizio dei convertendi, destinato unicamente alla conversione dei protestanti che si recavano a Roma nelle loro diverse confessioni, e anch’esso preparatore di inserimenti sociali, lavorativi e culturali nel tessuto urbano, emerge ancora di più la rilevanza storica di tale fenomeno¹².

Le Case dei catecumeni, a cui si accedeva per richiesta spontanea dell’interessato oppure coattivamente, erano dotate di registri di battesimo che costituiscono per lo storico una fonte inestimabile. Essa consente l’analisi non solo del fenomeno delle conversioni in sé, ma anche dell’alto livello di mobilità, a motivazione non esclusivamente religiosa, che ne costituisce una delle caratteristiche, nonché dei livelli di inserimento e assimilazione dei convertiti nella città. La fonte romana è costituita da dieci registri relativi alle celebrazioni battesimali eseguite tra 1614 e 1818, oltre ad altra documentazione meno regolare relativa al periodo precedente il 1614. Ulteriore documentazione è fornita dai registri ottocenteschi, che giungono al 1870. Dai libri battesimali – di cui abbiamo l’utilissima regestazione e le analisi effettuate da W. Rudt De Collenberg – si ricavano dati anagrafici, provenienze, differenze di genere e di età, professioni, nomi acquisiti nel battesimo, identità di padrini e madrine e altre preziose notizie relative alla notevole presenza di acattolici nella città del papa. Dal 1614 al 1797 sono

registrati 1.958 ebrei convertiti e 1.086 musulmani, per un totale di 3.044 unità¹³. Questi dati, già copiosi, si arricchiscono ulteriormente quanto ai musulmani se si cercano anche altre tipologie di fonti, meno quantitative e più qualitative: ad esempio, quelle diocesane, inquisitoriali o di Propaganda Fide. Dal punto di vista delle fonti, dunque, per Roma non esiste il silenzio documentario sul fenomeno dello “straniero” riscontrato per altre realtà.

I registri di battesimo della Casa ci permettono di avviare una quantificazione della presenza di musulmani a Roma, sicuramente sottostimata, dal momento che vi ritroviamo solo i convertiti e non certo tutti coloro che arrivarono, individualmente, nella città per un tempo più o meno lungo. Ma anche il campione dei convertiti è parziale, dal momento che non tutti i musulmani convertiti, schiavi o liberi, presenti a Roma si battezzavano nella Casa dei catecumeni: alcuni arrivavano da varie località con il sacramento già impartito¹⁴, altri lo ricevevano in case private o nelle parrocchie oppure nelle galere di Civitavecchia. Tuttavia, i dati mi sembrano significativi sul piano numerico e tali da ridimensionare sia l’idea della rarità delle conversioni dall’Islam al cristianesimo¹⁵, sia la convinzione che i musulmani convertiti fossero solo schiavi. Le registrazioni di battesimo per gli anni 1614-1727 riguardavano 1.086 musulmani, di cui la stragrande maggioranza – 1.025 – erano schiavi e solo 61 liberi, per lo più mercanti e rifugiati politici¹⁶. A questi vanno aggiunti per gli anni 1800-1870 altri 75 musulmani battezzati, che rinviano al fenomeno interessante e ancora da indagare relativo alla presenza di musulmani a Roma – schiavi e non – ancora nell’Ottocento. La maggior parte degli schiavi proveniva dai paesi dei Balcani, nel Seicento, e dall’Africa del Nord, nel Settecento¹⁷.

Ma veniamo agli schiavi, di cui qui ci occupiamo. Nel XVII secolo, su un totale di 733 schiavi musulmani battezzati, pochi – 39, cioè circa il 5% del totale – erano gli ex galeotti, e di questi solo 11 erano quelli che provenivano dalle galere della flotta pontificia. Se ne evince che la maggior parte degli schiavi galeotti musulmani ricoverati e poi battezzati nella Casa erano fuggitivi da altre marine, in particolare da quella napoletana¹⁸. Nel secolo successivo, in cui si segnala una flessione numerica, con soltanto 292 schiavi battezzati, gli ex galeotti raddoppiano di numero, salendo a 76 – circa il 25% del totale –, di cui ben 46 provenivano dalla marina pontificia, seguita da quella napoletana¹⁹. Naturalmente, la tipologia specifica della fonte non può elencare gli schiavi privati restati musulmani nelle case dei padroni né quelli arrivati dalle più diverse località per ottenere la libertà attraverso l’appello al Senatore di Roma²⁰. Un altro luogo di concentrazione di schiavi fu pure il porto delle galere di Civitavecchia, che meriterebbe di essere studiato per la sua popolazione musulmana concentrata e visibile²¹.

In ogni modo, la Casa dei catecumeni costituiva, davvero, un piccolo nucleo di Oriente a Roma, in cui individuale e collettivo si confrontavano e si mescolavano. Al suo interno, le storie complesse e diverse dei singoli individui mettono in questione la definizione delle identità attraverso le classificazioni collettive messe in opera e “inventate” dalle istituzioni e dalle autorità²².

3 Il turco moro, l’ebrea e il luterano

Da un *dossier* dell’Inquisizione romana, datato novembre 1700 e intitolato «Abduchacù Mauro, seu nigris coloris Turca», emerge con evidente chiarezza come la Pia Casa costituisse un luogo la cui rilevanza sociale e culturale non si limitava ai fenomeni della conversione: o meglio, come accanto alla conversione affiorassero tematiche di altro tipo. La Casa era la sede – un vero microcosmo, si è detto – in cui diverse alterità si incontravano, interagivano tra di loro e con il mondo esterno, e ciò mette in campo questioni di non piccolo conto storiografico, come la mobilità, le dissimulazioni, i cambiamenti di identità e di appartenenze, gli scambi culturali, le integrazioni/assimilazioni. La vicenda del moro Abduchacù, che non sembra possibile qualificare come eccezionale nonostante la sua particolarità, ma che invece più probabilmente rispecchia una dinamica normale di mobilità e di circolazione, è degna di nota per le informazioni che fornisce su molti di questi aspetti; vale la pena perciò esaminarla da vicino.

Abduchacù era uno schiavo nero fuggito da Amburgo che, giunto a Civitavecchia e diretto a Roma, si era finto luterano per timore di essere posto alla galera; successivamente aveva chiesto il battesimo nella Casa dei catecumeni in cui si trovava²³. Il racconto sommario della sua storia era redatto dal rettore della Casa, don Crisante Cozzi che si rivolgeva al Sant’Uffizio romano per avere indicazioni su come muoversi circa il conferimento del battesimo²⁴. Il rettore raccontava che si trovava nella Casa «un tal Abduchacù Turco di color negro, già istruito nella Dottrina Christiana», che gli era stato mandato e raccomandato da un membro dell’autorevole famiglia aristocratica romana degli Spada affinché fosse portato al battesimo. Era però sorto un problema a causa della deposizione di due soldati tedeschi che lo avevano incontrato e conosciuto, quando era diretto verso Roma, a Civitavecchia, la cittadina portuale sede delle galere pontificie che ospitavano condannati di vario genere e musulmani schiavi²⁵. I soldati testimoniavano, infatti, di averlo interrogato sulla sua

religione e che lui – «per timore d'esser posto in Galera», aggiungeva di suo il rettore –, aveva risposto di essere cristiano appartenente alla «setta luterana». Cozzi chiedeva al sacro tribunale come si doveva comportare rispetto al conferimento del battesimo, dal momento che dalla testimonianza di altri due personaggi risultava che Abduchacù fosse in realtà musulmano.

Dunque, il caso si presenta ai nostri occhi abbastanza intrigante e complesso, dominato dal motivo costante della simulazione e della dissimulazione e dalla compresenza di molteplici identità: un musulmano che si fingeva cristiano luterano e che però, giunto a Roma, richiedeva il battesimo, senza confermare la sua adesione al luteranesimo che, peraltro, se fosse stata vera, lo avrebbe dovuto portare all'Ospizio dei convertendi e non alla Casa dei catecumeni; un nero che risiedeva o comunque aveva trascorso del tempo a Civitavecchia, sede delle galere in cui lavoravano gli schiavi, e dove infatti venne incontrato; un personaggio che ai due soldati che, per prima cosa, gli chiedevano a quale religione appartenesse, rispondeva di essere cristiano, anche se luterano, per evitare di essere mandato alle galere evidentemente perché in realtà era musulmano (e nero) e, dunque, sapeva di essere riconoscibile come schiavo. Ma anche perché i due soldati che lo interrogavano sulla sua fede erano tedeschi e forse il fuggitivo aveva presunto che fossero essi stessi luterani. Le strategie di sopravvivenza di Abduchacù erano dunque complesse e tutte articolate sulla finzione e sulla dissimulazione attiva identitaria, che poteva giocare su diversi registri: la religione, il colore della pelle, lo *status* sociale.

Ma c'era di più. I due soldati, che in realtà erano luterani convertiti al cattolicesimo, ma che evidentemente avevano anch'essi dissimulato la loro identità parlando con lui, nella loro testimonianza giurata raccontarono a loro volta che circa tre mesi prima era arrivato a Civitavecchia un “moro” che si faceva chiamare Francesco e che, nel corso di una conversazione, aveva dichiarato di venire via mare da Amburgo, città in cui aveva lasciato la moglie. Dalla descrizione, il moro che si faceva chiamare Francesco era dunque riconoscibile come Abduchacù. Vedremo presto perché avesse adottato il nome di Francesco. Quel che conta ora osservare è che i fenomeni di scivolamento da una confessione a un'altra comportavano molto di frequente anche il cambiamento del nome, altro fenomeno di dissimulazione e di ricostruzione ma anche di labilità identitaria²⁶. Si inseriva così un elemento ulteriore di confusione di identità legate a nomi diversi che costituiva peraltro un fenomeno del tutto usuale, perché l'onomastica era mutevole e precaria, per nulla fissa, nell'Europa moderna caratterizzata da alta mobilità, e i fenomeni di cambiamento di nome o di uso di una pluralità di nomi erano faccenda corrente. Ma appare anche che, sul piano

dell'identificazione delle persone – in questo caso di Abduchacù – quel che sembrava contare come elemento primario, cioè la religione – di quale religione fosse era stata la prima domanda rivoltagli –, in realtà conviveva sia con l'autodichiarazione del soggetto, che si faceva chiamare Francesco sia con l'identificazione che proveniva dall'esterno e che ricorreva all'uso di categorie diverse che lo descrivevano di volta in volta come «moro», «turco», «nigris coloris», «turco moro», «moro negro»: categorie che non implicavano necessariamente, o non solo, una caratterizzazione religiosa (ad esempio, con il termine «turco»), ma che rinviavano soprattutto a una connotazione etnica e schiavile.

Un altro dato significativo di questa vicenda risalta dalla qualità dei testimoni. Oltre ai due soldati, deposero infatti sotto giuramento, nella Casa dei catecumeni, due personaggi particolari, un'ebrea convertita e un catecumeno protestante. La prima, la neofita Maria Maddalena Felici, già Rebecca figlia di Caimfest, era una donna di circa trentadue anni, ospite della Casa, che depose di essere anche lei originaria di Amburgo, da dove un anno prima, ispirata dallo Spirito Santo ad abbracciare la religione cattolica, era partita con il fratello Moisé Vita, successivamente divenuto Giovanni Antonio. Erano giunti a Genova e da lì avevano proseguito per Roma, dove erano stati accolti nella Casa dei catecumeni per ricevervi la preparazione al battesimo, che fu poi loro impartito. Proprio in tale occasione la donna aveva incontrato nella Casa «un Turco nero chiamato Abduchachù», che aveva già conosciuto proprio ad Amburgo mentre questi stava al servizio di un principe luterano. Dalla «collarina d'argento» e dalla sciabola che portava, insieme con altri «vestimenti che sogliono portare gli Schiavi», sapeva che era appunto uno schiavo. La sua identità di schiavo era, dunque, ben definita e riconoscibile da segni esterni, evidenti a tutti. Maria Maddalena/Rebecca dichiarò di conoscerlo benissimo perché il moro frequentava la sua casa per servizi vari e accompagnava il suo padrone dal padre di lei per trattare affari relativi a gioielli e denaro. Dichiarò di non sapere che fosse mai stato battezzato e che il principe suo padrone «lo trattava per Turco» e non certo da luterano. Dove è evidente che «turco» è assunto qui quale sinonimo di musulmano. Continuava la donna il suo racconto dicendo che, quando Abduchacù era fuggito dalla casa del suo padrone, questi era andato subito a parlare con il padre della neofita che ne ricordava e ne riferiva le precise parole: «Caimfest è fuggito il mio Turco moro, e mi ha lasciata gravida una mia schiava Turca mora Zitella». La neofita, evidentemente pressata di domande sul punto cruciale del battesimo, ripeté che non aveva mai avuto notizia che il turco fosse mai stato battezzato ad Amburgo. Precisò che la fuga dal padrone era avvenuta

un anno e mezzo prima e che le era stato riferito che era andato navigando per mare. E aggiunse che «hora, che l'ho veduto nella Casa de Catecumeni per ricevere il Santo Battesimo, me ne son assai rallegrata»²⁷.

Dunque, si erano incontrate due vite parallele, sia pure appartenenti a fedi diverse e a stati sociali differenti: stesso luogo di provenienza e stesso luogo di rifugio, due esilii, due fughe, due cambiamenti di nome, due cambiamenti di fede. La Casa dei catecumeni era lo spazio in cui tali trasformazioni identitarie si erano verificate e l'evidente contentezza della donna per l'incontro non nascondeva la solidarietà che l'analogia della situazione poteva creare tra una ex ebrea ricca e un musulmano nero e schiavo che chiedeva il battesimo, ma che si era anche finto luterano.

D'altro canto, alle autorità ecclesiastiche ciò che interessava era la possibilità di conferire lecitamente e validamente un battesimo o la necessità di punire un apostata. Per questo indagavano sulla storia passata del turco moro, per capire se fosse effettivamente ancora un musulmano, a cui si poteva impartire tranquillamente il sacramento, o se invece fosse stato già battezzato, sia pure nella fede luterana, e dunque fosse un apostata da perseguire. E l'insistenza con cui Maddalena ripeteva di non aver mai saputo che fosse stato battezzato prima si può ben leggere come un atto di solidarietà tra catecumeni, come un tentativo di proteggere l'antica conoscenza con cui ora condivideva la scelta di vita cattolica, la nuova appartenenza e l'assimilazione a un'unica categoria, quella dei catecumeni. Anche se, con tutta evidenza, una gerarchia di rilevanza anche tra i convertiti esisteva e non poteva essere superata.

Altrettanto interessante per i tasselli e le diverse informazioni che aggiungeva era anche la seconda deposizione, quella di un luterano svedese, catechizzando nell'Ospizio dei convertendi e in procinto di abiurare. Si chiamava Teodoro Rondes, di nazionalità svedese, aveva circa ventiquattro anni ed era marinaio²⁸. Mentre la testimonianza della donna verteva solo sul versante privato della vita di Abduchacù, quella dello svedese era tutta articolata intorno all'esistenza avventurosa e di viaggio da lui condotta dopo la fuga. Teodoro raccontò che, trovandosi ad Amsterdam, si era imbarcato su un vascello comandato da un capitano «non battezzato» – evidentemente un musulmano – che era partito alla volta di Cadice, in Spagna. Qui avevano «trovato un moro negro» che fu preso dal capitano come marinaio e suonatore di flauto. Per distinguerlo dagli altri, il capitano gli aveva dato il nome di Frans, «che in lingua italiana significa Francesco», puntualizzava il testimone, con evidente riferimento alla “lingua franca” utilizzata nello spazio Mediterraneo in età moderna. Era un idioma dal carattere composito, derivato dalla fusione di parlate romanze e di parole

arabe, turche e greche, con una diffusione multigeografica – da Venezia ad Algeri, da Marsiglia a Costantinopoli, da Livorno a Salonicco – , che costituiva un luogo neutro della comunicazione tra Occidente e Oriente²⁹. “Franco” del resto era chiamato genericamente ogni cristiano dai musulmani. Il testimone aggiungeva che viaggiando insieme per mare per circa tre mesi non aveva mai visto il «moro negro», ora chiamato Francesco, e che adesso riconosceva essere l’Abduchacù ospite della Casa, recitare le orazioni «solite dirsi in ciascun giorno» o manifestarsi per aderente a qualsiasi culto. Lui e tutti gli altri marinai lo ritenevano turco, benché nessuno avesse mai avuto il coraggio di chiedergli di quale religione fosse. Turco significava dunque anche in questo caso musulmano.

E già a partire da qui si possono avanzare alcune riflessioni relative alle modalità di percezione e descrizione dei diversi e degli stranieri e della loro identificazione all’interno di categorie. In un altro piccolo microcosmo come erano le navi mercantili dell’epoca, in cui convivevano uomini di fedi differenti – in questo caso, un capitano musulmano, dei marinai cristiani di varie confessioni e degli aderenti all’Islam – il “moro negro” non poteva che essere turco e dunque musulmano. In tal modo, emergono le categorie utilizzate dai contemporanei per descrivere il musulmano, categorie che come si evince dal lessico sembrano aver a che fare prima con connotazioni esteriori – gli abiti, il colore della pelle, l’origine etnica – che con la religione proclamata. Quest’ultima sembra essere un dato dedotto dai precedenti. Ne risulta la possibilità di sfumare, forse, l’importanza esclusiva data alla dimensione religiosa nella categorizzazione degli individui da parte delle società di epoca moderna. D’altro canto, anche il nuovo cattolicissimo – e italiano – nome di Francesco, impartitogli da un musulmano, non cambiava la percezione esterna né della religione né della natura del moro.

Ma il racconto dello svedese proseguiva con l’esposizione di avventure abbastanza usuali, e sempre ingigantite nei racconti, nel mondo del mare: passaggi da porti vari, imbarchi di persone diverse, attacchi di corsari, naufragi. Anche il vascello sui cui erano imbarcati lo svedese e il turco fece naufragio dopo un attacco di pirati algerini. Solo sette persone si salvarono, aggrappate a un albero, e tra di esse il «Moro nero», il testimone svedese e «un cristiano cattolico chiamato Francesco». Un musulmano, un cattolico e un luterano, dunque, uniti dalla tragedia del mare e i primi due anche da un nome “franco”. Tra mille peripezie e con nuove imbarcazioni, i tre avevano tentato di raggiungere Livorno a bordo di una tartana carica di grano che pure fece naufragio vicino Montalto, nel territorio pontificio di Castro. Soccorsi da pescatori, i tre naufraghi avevano raggiunto finalmente terra e si erano diretti verso il porto della vicina Civitavecchia, dove spe-

ravano di trovare una barca per Livorno. Fu a quel punto che il cattolico Francesco si rivolse ai due compagni di sventura invitandoli a convertirsi alla sua fede, dal momento che era chiaro che la Provvidenza divina aveva permesso che, nonostante tanti naufragi e pericoli, si salvassero affinché essi riconoscessero la vera religione per salvare, oltre al corpo, anche l'anima. Ma, proseguì nel racconto lo svedese, i due non sapevano neppure cosa fosse né in che consistesse la religione cattolica e avevano lasciato cadere la proposta. Giunti a Civitavecchia, però, avevano incontrato i due soldati tedeschi che da luterani erano diventati cattolici, i quali avevano subito chiesto al testimone svedese di quale religione fosse. Per timore di essere scoperto, questi nascose di essere luterano e disse di essere cattolico. La stessa domanda venne rivolta anche al “moro negro” che, sempre per paura, rispose invece di essere luterano.

Così, mentre il luterano si fingeva cattolico, il musulmano si fingeva luterano, scegliendo un gradino inferiore nella gerarchia dell'importanza della fede stabilita dai cattolici. Forse un nero musulmano non osava dichiararsi cattolico quando non lo era, mentre più facile era dirsi luterano; o forse la confessione professata sia dall'ex padrone a Amburgo, sia dall'amico compagno di avventura, sia dagli stessi soldati prima della conversione lo aveva influenzato o indotto a pensare di incontrare maggiore benevolenza presso i nuovi interlocutori fingendosi luterano. In ogni caso, nel racconto si intrecciano diverse dissimulazioni e finzioni di identità che si declinavano tutte sul piano dell'appartenenza religiosa: elemento che conferma ancora una volta quanto tale appartenenza fosse considerata un elemento imprescindibile, insieme ai dati esteriori evidenti, per definire l'identità di una persona fin dal primo incontro, e quanto fossero consuete e diffuse le strategie di dissimulazione per affrontare le insidie della vita quotidiana.

Ma il racconto proseguiva. Presa una certa confidenza con i soldati tedeschi, lo svedese aveva loro rivelato di essere luterano e non cattolico: quelli allora lo avevano persuaso ad abbracciare la fede cattolica per cui, “illuminato da Dio”, lo svedese, sempre accompagnato dal moro e dal cattolico Francesco, si mise in viaggio verso Roma con l'intenzione di abiurare. Quanto al moro, disse di non averlo mai visto dare segni di appartenenza ad alcuna professione cristiana e di non ritenerlo luterano. Proprio il cattolico Francesco condusse entrambi all'Ospizio dei convertendi dove lo svedese fu accolto per prepararsi all'abiura, mentre il moro, interrogato se anche lui fosse luterano e volesse abiurare insieme con il suo amico, rispose francamente di non essere mai stato battezzato e che era turco, cioè musulmano. Aggiunse però che ad Amburgo aveva ricevuto «qualche cognizione della setta luterana» per aver frequentato un catechista di quella religione,

che lo voleva convertire a ogni costo e che proprio questo era il motivo per cui era fuggito da Amburgo e dal suo padrone luterano. Era così stato trasferito alla Casa dei catecumeni per esservi catechizzato e battezzato. E, infatti, i consultori del Sant’Uffizio espressero la decisione per cui, poiché Abduchacù non era mai stato luterano, si potesse battezzare. Il sospetto di apostasia era stato escluso dalle testimonianze tutte a suo favore e il motivo per cui il suo caso, arrivato all’Inquisizione, era venuto a cadere. Fu battezzato il 4 dicembre 1700: il padrino fu il commendatore Alviano Spada, patrizio romano della famiglia che in effetti lo aveva raccomandato al rettore della Casa, e il nome assunto fu Francesco Alviani. Sappiamo dunque che conservò anche da cristiano il nome di Francesco che gli era stato dato dal capitano musulmano e che ricordava il marinaio cattolico che lo aveva spinto alla conversione³⁰. Il cognome invece riecheggiava, come avveniva di consueto, quello del padrino.

Certamente, in questa vicenda dai molti risvolti, determinanti per escludere che Abduchacù fosse luterano, e dunque già battezzato, erano state le deposizioni solidali e amichevoli dei due testimoni, l’ex ebrea tedesca e l’ex luterano svedese. Tutti e tre i personaggi sembrano appartenere e integrarsi nella stessa dimensione culturale prodotta dalla fluidità delle circolazioni e dalla mobilità fisica e religiosa. Le vie percorse dal musulmano che da Amburgo – dove non sappiamo come fosse arrivato, forse dall’Africa, come attesta la fede di battesimo riferendosi alla «Ghinea» – passa in Spagna fino a toccare Amsterdam, Genova, Livorno, Civitavecchia, incontrando e legandosi a uomini e donne di diversa nazionalità e religione, dimostrano una inserzione sociale che conferma quanto sia ancora da analizzare e indagare da parte degli storici la presenza diffusa dei musulmani nei territori europei e quanto questa presenza, più individuale che collettiva, fosse considerata naturale e famigliare dai contemporanei.

Le vicende dei due testimoni, l’ex ebrea e l’ex luterano, erano altrettanto tormentate – tra fughe, viaggi, nascondimenti, dissimulazioni, cambiamenti di nomi e di fede – di quelle del musulmano a favore del quale testimoniavano. Entrambi, l’ebrea e il luterano, avevano conosciuto il «moro negro» e finto luterano Abduchacù nel corso delle loro vite precedenti l’arrivo a Roma e tutti e tre si erano rincontrati nella città, proprio negli istituti della conversione. Tutti e tre raccontavano storie diverse ma che alla fine trovavano una loro unificazione nel luogo in cui i tre racconti avvenivano. Tre stranieri le cui strade si erano incrociate a Roma: ma erano ancora stranieri o la Casa dei catecumeni li aveva integrati? E quali erano le forme specifiche di integrazione per ebrei e musulmani? Si tratta infatti di due minoranze religiose che è però difficile confrontare, dal momento

che per il mondo e la teologia cattolici esisteva una gerarchia degli infedeli che collocava gli ebrei al di sopra dei musulmani. Questa gerarchia non era superata neppure dal battesimo, nonostante la retorica delle conversione³¹.

4 **Mamet, l'avventuriero impostore**

Non tutti i musulmani presenti a Roma erano schiavi o ex schiavi, dunque facilmente riconoscibili, o di basso livello sociale, come generalmente si ritiene. Non pare corretto, e soprattutto già indica un'interpretazione, assimilare l'insieme dei musulmani trapiantati in Europa, più o meno stabilmente, a subalterni o comunque a dei declassati. Alcuni erano di alto lignaggio, talvolta aristocratici esuli politici³²; di molti peraltro poco si conosce, dato che praticavano strategie di invisibilità e nascondimento che andavano dalla dissimulazione alla vera e propria impostura, con l'adozione di identità fintizie atte a garantire delle linee di fuga e di sopravvivenza. Altri – specialmente donne – si integravano perfettamente nella città magari attraverso la conversione e un matrimonio, spesso mantenendo però un soprannome di riconoscimento.

Un incontro tra queste diverse tipologie di musulmani a Roma è quello fra l'avventuriero Mamet e la neofita Donna Rosa di Costantinopoli, un incontro che delinea due percorsi differenti ma entrambi, ancora una volta, convergenti a Roma. Ma anche due esiti diversi, come vedremo: l'integrazione, per la donna, l'epulsione, per l'uomo. Nell'agosto del 1741, nel corso di una Congregazione dell'Inquisizione, i due cardinali Tommaso Ruffo, allora segretario della Suprema Romana e Universale Inquisizione, e Pier Marcellino Corradini, protettore della Casa dei catecumeni³³, riferirono che si trovava in Roma «un certo soggetto per nome Mamet», che asseriva di essere uno dei principi della casa reale del Gran Mogol. Costui si recava frequentemente a casa di una donna da poco convertita dalla «setta di Maometto» al cattolicesimo ed era stato denunciato perché aveva cercato di «sovvertirla» e di indurla a fuggire con lui in Turchia³⁴. L'accusa era grave e riguardava un tentativo di far apostatare una neofita e, in maniera assai significativa in quanto segnalava la rilevanza della vicenda, era avanzata congiuntamente dalle più alte autorità delle due istituzioni che si occupavano di materie come le conversioni e le apostasie: la Casa dei catecumeni e la Congregazione del Sant'Uffizio. La Congregazione e il pontefice, che era allora Benedetto XIV, stabilirono che il Segretario di Stato, il cardinale Silvio Valenti Gonzaga, intervenisse di persona ordinando al Governatore di Roma – il responsabile delle cause criminali – di far arrestare Mamet, che abitava nella Casa dei catecumeni, e, dopo aver effettuato su di lui e nella

sua stanza un'accurata perquisizione, di farlo rinchiudere nelle carceri della fortezza di Castel Sant'Angelo, la prigione riservata a personaggi importanti o colpevoli di reati particolarmente gravi. Nello stesso tempo, l'Inquisizione dava facoltà al rettore della Casa dei catecumeni, che era allora il sacerdote Francesco Miletì, di ricevere la denuncia della neofita, ma «senza Notaro», di verificarne le dichiarazioni e infine di farne precisa relazione.

Il Governatore, dopo la cattura e l'arresto dello strano personaggio, comunicò che questi gli aveva lasciato la chiave della sua stanza presso la Casa, raccomandandogli di ben custodire le scritture, i documenti e gli oggetti che vi si trovavano. Ma la chiave non era quella giusta e nella stanza non fu ritrovata nessuna scrittura. Mamet aveva dunque ingannato le autorità e, infatti, aveva portato con sé a Castel Sant'Angelo due borse «piene di scritture e di passaporti»: tutte carte che furono attentamente esaminate e descritte. Vi si trovavano varie lettere di raccomandazione, in una delle quali si leggeva che il latore della lettera era «un Cavaliere Grande Indiano di nome Ahmet, il quale si porta in Roma per battezzarsi essendo Turco». Altre lettere erano invece dirette a Costantinopoli e lo raccomandavano come «principe Maomettano riconosciuto in tutte le Corti d'Europa»; altre ancora erano scritte da Venezia dall'ebreo Isaach de Treves e indirizzate al Signor Nunes da Costa, a Smirne, e contenevano la richiesta di prestargli assistenza quando fosse giunto in città³⁵.

Dunque tre identità diverse e tre destinazioni diverse: Mamet si presentava come un turco che intendeva farsi cristiano ed essere battezzato a Roma; come un musulmano che voleva restare tale e si spacciava per un nobile che girava per tutte le corti europee; ancora come un musulmano che si raccomandava agli ebrei di Smirne, nell'Impero ottomano, per averne sostegno e soccorso. Anche in questo racconto le definizioni attribuite, o forse autoattribuite, del medesimo individuo sono diverse – turco, maomettano, principe, cavaliere, indiano – anche se sembrano rinviare a una appartenenza religiosa precisa; essa tuttavia è condizionata, anzi attraversata trasversalmente, dalle identità differenti di coloro che raccomandavano. Tra questi, va segnalato il ruolo degli ebrei, mediatori per antonomasia degli scambi commerciali tra Italia e Impero ottomano, e in genere tra Occidente e Oriente, che, nel caso in questione, raccomandavano, tra Venezia e Smirne, un musulmano in viaggio³⁶. In ogni modo, lettere di raccomandazione che venivano buone per ogni possibile situazione in cui il latore si sarebbe potuto trovare e in qualsiasi ambito confessionale: cattolico, musulmano, ebraico.

Nel corso della perquisizione furono ritrovati ben tredici passaporti, rilasciati dai re di Portogallo, di Svezia, «di Moscovia», di Prussia, di Napoli,

da ambasciatori e da vari importanti personaggi di tutti i paesi europei. Memoriali e lettere erano redatti in diverse lingue, a dimostrazione della cifra internazionale di Mamet e delle sue frequentazioni. Tra le carte si trovava anche un memoriale contenente una descrizione di viaggi in lingua italiana. Il preteso principe vi narrava il suo arrivo a Tripoli, dove si era trattenuto per sette mesi, con peripezie alternanti che lo vedevano ora prigioniero, ora libero, ora trattato da personaggio regale, quale infatti dichiarava di essere, ora da impostore. Nella relazione egli scriveva di «esser maomettano di religione, e di esser Uomo di alto Lignaggio, e di spirito superiore alle umane disavventure». Dunque, si autodefiniva come musulmano di religione e nobile di *status*. Difficile capire cosa intendesse con «spirito superiore». Sicura invece era la sua conoscenza delle lingue. Certa appare anche la volontà di nascondere un passato non ineccepibile e di crearsi una biografia immaginaria e avventurosa che giustificasse l'eccessiva mobilità e trovasse benevolenza presso le autorità. Tra le strategie di dissimulazione, il racconto di una biografia inventata rientrava in un genere precisamente codificato. E naturalmente è difficile capire, tra queste facce multiple del personaggio e sulla base delle carte da lui possedute, se si trattasse di un informatore, di una spia, di un diplomatico o soltanto di un avventuriero in cerca di fortuna.

Nel frattempo, un padre gesuita venne spedito dal prigioniero nel tentativo di convincere il «Turco Indiano» a convertirsi, come peraltro lasciavano ben sperare sia la sua permanenza nella Casa dei catecumeni sia la lettera di raccomandazione che diceva che veniva a Roma per battezzarsi. Ma gli inganni non erano finiti. Lo strano personaggio, infatti, benché usasse «un parlar molto rispettoso» verso il papa, declinò ogni invito alla conversione, mostrandosi per nulla «disposto ad abbracciare la religione Cristiana» e asserendo di non avere «alcuna voglia di conferire di Religione» con il gesuita.

Subito dopo venne ascoltata in gran segreto la donna, Maria Rosa De Luca, figlia del fu «Don Pietro De Luca, principe di Costantinopoli»³⁷. Donna Maria Rosa, o la Signora Rosa, come veniva indicata con grande rispetto nella documentazione giudiziaria, a sottolinearne l'alto lignaggio di origine, aveva trentasette anni, era la moglie del notaio criminale del potente cardinale Annibale Albani³⁸, Bernardo Fioretti, e abitava nella parrocchia di San Francesco ai Monti, in via San Lorenzo detta di Panisperna: vale a dire, nel medesimo rione romano, Monti, in cui si trovava la Casa dei catecumeni. Già da questi primi elementi si comincia a capire la ragione per cui il Sant'Uffizio aveva decretato che l'interrogatorio si svolgesse in segreto e senza notaio. La qualità della testimone era, infatti,

da considerare con prudenza e tatto. Di nobile origine già nel suo paese, convertita da poco tempo, coniugata con un membro della corte domestica di un importante cardinale, che allora ricopriva la carica di Camerlengo, e dunque perfettamente inserita non solo nel tessuto urbano ma in ambienti e nella rete di relazioni della nobiltà e della Curia, il nome di lei andava preservato e non accostato a quello di un personaggio ambiguo e sospetto come Mamet, soprattutto in relazione alla delicatezza di quanto la stessa donna stessa avrebbe raccontato.

Ella depose infatti, sotto giuramento, che un giorno, mentre discorreva con «il Turco Mamet» e gli confidava «le passioni d'animo, che aveva in sua casa», questi le aveva detto:

che era peccato che stasse in questo paese a tribolare, e che essendo morto il Gran Signore antecessore di questo, chi sa se si fossero ricordati della sua causa, quando fuggì di 15 anni alla Chiesa dei PP. Gesuiti in Costantinopoli; e perciò era bene tornarsene al paese.

Dunque, Mamet era di Costantinopoli, come Donna Maria Rosa, e in giovane età si era rifugiato presso una chiesa cattolica, evidentemente con l'intenzione di convertirsi. Probabilmente questa sua scelta lo aveva messo in una situazione difficile e pericolosa che lo aveva indotto alla fuga dal suo paese. Ora però che era cambiato il sovrano riteneva di poter tornare in patria e di indurre la donna, che si lamentava della sua situazione a Roma, a fare lo stesso. Ma Maria Rosa – che tutti chiamavano rispettosamente la Signora Rosa da Costantinopoli, – riferì tutto ciò cercando, nonostante la denuncia fatta, di salvare Mamet dalla probabile accusa di induzione all'apostasia, poiché aggiunse che «il Turco» le aveva così parlato per pura conversazione e «non già averla sforzata a partire». E probabilmente, ciò facendo, cercava anche di preservare se stessa da eventuali sospetti.

Si delineavano così, fin dalla prima deposizione della donna, due questioni rilevanti: l'eventuale induzione all'apostasia di Maria Rosa, ma anche l'apostasia dello stesso Mamet nel caso che a Costantinopoli avesse ricevuto il battesimo, magari nel corso della sua permanenza presso i gesuiti. L'interrogatorio continuò e le fu chiesto come, quando e in quale occasione avesse conosciuto il turco Mamet. Vale la pena di riportare la relazione del racconto di Rosa da Costantinopoli così come fu trascritto:

Andando la detta Sig.ra alla Madonna de Monti a sentire la Messa mandò il servitore a prendere le sedie. Il Turco che trovavasi nella Sagrestia domandò al Servitore per chi avevano a servire le sedie, e rispose che servivano per la Sig.ra Rosa da' Costantinopoli, e risaputo dal servitore, che il Turco le voleva (le sedie) dare dalla sua stanza, la d.a Sig.ra presa dalla curiosità, domandò al P. Rettore D.

Andrea che gle lo avesse condotto in casa, avendolo ella più volte veduto passare per le stradi (*sic*) di S. Lorenzo (via S. Lorenzo Panis Perna), per informarsi se era un certo altro Levantino, che lei aspettava di fuori, e così seguitò sempre a venire. De Costumi, dice, non saper cosa alcuna; avendo Mamet sempre detto di esser Turco. Ne tampoco sa veruno che ne possa dare alcuna relazione.

Dopo aver aggiunto di aver testimoniato senza rancore o astio per Mamet e senza essere stata spinta da alcuno e dopo aver giurato di conservare il silenzio su tutta la faccenda, la donna firmò la deposizione come «Donna Rosa de Luca da Costantinopoli», di suo pugno e con grafia sicura. La testimonianza di Donna Rosa, che tutto sommato non infieriva su Mamet e in qualche modo anzi lo proteggeva, riferendo di lui il meno possibile ed evitando giudizi negativi, pone sicuramente l'interrogativo relativo alle ragioni della denuncia sporta da lei e praticamente poi ritrattata. Ma, al di là di alcune possibili congetture che rinviano, forse, al desiderio di Rosa di liberarsi di una ingombrante e imbarazzante frequentazione, probabilmente su consiglio di qualcuno, la testimonianza è rilevante perché mette in luce molti aspetti interessanti della vicenda su un piano più generale di scambi e relazioni.

Innanzitutto, essa conferma che Mamet abitava nella Casa dei catecumeni, dove svolgeva dei lavori, probabilmente in attesa del battesimo come catecumeno. La figura del «Turco in Sagrestia» che emerge dal racconto della donna sembra incarnare visivamente il mondo composito della Casa in cui convivevano personaggi di diversa origine e fede, ma anche con differenti strategie di sopravvivenza. Infatti, se Mamet abitava nella Casa, da cui peraltro entrava e usciva con libertà, era pure vero che nel corso delle indagini aveva ammesso francamente di non volersi convertire e si era proclamato musulmano. Inoltre, il dato che la donna avesse chiesto che il turco venisse a casa sua, dove si impegnava in conversazioni e persino in confidenze di fatti privati con lui, configurava un'infrazione assai grave, addirittura commessa con il permesso del rettore della Casa, al divieto di frequentazione dei catecumeni ancora in attesa del battesimo, soprattutto da parte di una neoconvertita. La donna stessa, infatti, dichiarò che anche a lei Mamet aveva sempre ribadito di essere turco, vale a dire ancora musulmano. Infine, emerge un universo di rapporti e di curiosità – Donna Rosa vuole conoscere Mamet per curiosità, appunto, e dichiara di averlo più volte notato per strada –, in cui risalta una familiarità non soltanto dovuta alla comunanza delle origini ma evidentemente anche alla non eccezionalità in città di una figura come quella del turco.

Nel frattempo, erano state condotte altre indagini su Mamet dalle quali risultò che era uno schiavo turco, che aveva viaggiato per l'Europa, dalla

Prussia all’Inghilterra, e che non era certo il principe che spacciava di essere. Ma poiché non era stato convinto a farsi battezzare e, d’altro canto, non risultava nulla di penalmente rilevante né dalle scritture che gli erano state ritrovate né dalla testimonianza della neofita, la Congregazione decretò, il 13 settembre 1741, che venisse rilasciato, però con l’ordine dell’esilio da tutto lo Stato, sotto pena in caso di contravvenzione del carcere per cinque anni. Mamet forse riprese la sua vita vagabonda e di impostore. Tutto sommato, una pena mite per un turco mentitore e impostore che aveva illuso tutti sulla sua possibile conversione. Ma, in definitiva, si trattava anche di una delle tante vicende di finzione della conversione per motivi opportunistici e strumentali che accadevano frequentemente dentro e intorno alla Casa dei catecumeni³⁹.

5 Concludendo (per ora)

La vicenda del turco Mamet ricorda da vicino quella assai più affascinante di Leone Medici l’Africano descritta da Natalie Zemon Davis⁴⁰. Ma più che a un universo culturale di scambi, come nel caso di Leone, la storia di Mamet rinvia a un sistema di stratagemmi, di astuzie e anche di inganni per dissimulare l’identità e la biografia che è facilmente rintracciabile negli archivi per altri casi. A ragione Jocelyne Dakhlia, nella sua recensione al libro di Zemon Davis, sottolinea che in fondo la vicenda di Leone non era così eccezionale, all’interno della vastissima area della storia della schiavitù nel Mediterraneo che presentava molte simili esperienze di interazione, di scambi, di ibridazioni culturali, di capacità di vivere sulle frontiere, con una familiarità tra i due mondi – cristiano e islamico – che accorciava le distanze culturali e comportamentali rispetto alla più netta distanza linguistica, religiosa e dottrinale⁴¹. In fondo, a ben riflettere, se si mostra che Leone non è poi così eccezionale nel panorama degli scambi mediterranei, si rafforza e non si indebolisce la tesi dell’ibridazione e del meticcio che interessa a Zemon Davis. Certo, dalla documentazione archivistica non sono emerse ancora figure dello stesso livello intellettuale e culturale o libri di eguale successo quale quello scritto da Leone; tuttavia, anche dalle storie di figure minori risulta un quadro di grande interesse, in cui i percorsi individuali differiscono molto tra di loro e non consentono di insistere troppo sulla categoria di “identità” intesa troppo rigidamente e applicata a gruppi e a esperienze collettive, soprattutto per definire e fissare appartenenze e comportamenti. Viaggiatori indefessi nel bacino del Mediterraneo, spesso in fuga dai loro paesi per svariati motivi, questi musulmani, ciascuno con la loro storia, erano anche acuti conoscitori delle credenze, delle istituzioni

e delle pratiche dei paesi in cui approdavano, a cui spesso erano introdotti da altri viaggiatori incontrati per caso, frequentemente apostati in tutte le direzioni: ad essi la Chiesa cattolica guardava con poca intransigenza e molta volontà di assorbimento. Un livello notevole di familiarità con l'Europa e i suoi costumi risalta evidente, anche se c'è ancora molto da scoprire sulle origini e le cause di tale familiarità.

In questo quadro interpretativo, il caso di Roma come centro europeo e mediterraneo delle conversioni al cattolicesimo risulta di particolare interesse e induce a considerazioni che ribaltano il quadro storiografico corrente.

Innanzitutto, gli stranieri più stranieri, come i musulmani, erano veramente “familiari”, nel senso che la loro presenza nel tessuto cittadino non era né strana né eccezionale, e neppure percepita come tale. Nella città del papa circolavano parecchi islamici, non tutti indirizzati al battesimo né tutti schiavi. Certamente, quelli che si convertivano erano destinati a diventare sempre più familiari anche a seguito di un lungo periodo di integrazione, come quello trascorso all'interno della Casa o, come nel caso di Donna Rosa di Costantinopoli, in conseguenza di origini sociali alte o di buoni matrimoni cattolici contratti. E, tra l'altro, sul piano documentario i convertiti costituiscono una categoria sovrarappresentata, dal momento che i battezzati lasciavano una sicura traccia nella registrazione. Ma i musulmani trapiantati in Europa, in Italia e a Roma non erano solo convertiti o schiavi. Viaggiatori, esiliati politici, avventurieri, mercanti configurano una situazione più complessa, anche se più difficilmente documentabile, e una presenza non limitata soltanto a subalterni o a socialmente declassati. Non esistendo per i musulmani, come per gli ebrei o per i convertiti dal giudaismo, delle comunità organizzate e ben visibili – tranne che nelle città portuali e nelle galere –, è ovvio che siamo di fronte a traiettorie individuali che sono meno facilmente rintracciabili. In ogni modo, quel che va sottolineato è il fatto che, a partire dalla soluzione del ghetto trovata dai pontefici per risolvere la questione ebraica senza ricorrere all'espulsione, come si era fatto in Spagna (1492), o alle conversioni forzate di massa, come era avvenuto in Portogallo (1496), anche per i musulmani si configurava una soluzione romana, sicuramente “non spagnola” (come quella delle espulsioni dei *moriscos* del 1609) e, dunque, non allineata anche in questo caso alla strategia della cacciata. Certo, i numeri erano incommensurabilmente inferiori a quelli dei musulmani in Spagna e naturalmente la presenza accettata e permessa non implicava affatto principi generali di tolleranza o tanto meno concessione di culti pubblici (anche se a Civitavecchia erano previsti “papassi” per la cura spirituale dei galeotti⁴²). E tuttavia, i molteplici segnali di tale presenza a Roma sono rilevanti e interessanti, in quanto propongono la città come «un

laboratorio di una società complessa e plurale»⁴³. Inoltre, la ricostruzione delle presenze musulmane contribuisce a smentire quella teleologia della dominazione coloniale che in maniera anacronistica ha fatto coincidere, nei contesti europei, la figura del musulmano con quella del colonizzato. La spiegazione di tale presenza accettata – che non implicava, come ho già detto, ma è bene ribadire, né tolleranza né fine dei conflitti – va cercata, per l’ Italia e per l’Europa, nei rapporti di forza politici equilibrati, pur nelle tensioni reciproche, e negli accordi tra i poteri esistenti in età moderna. Realtà speculari come la pratica della schiavitù e le strategie di riscatto dei prigionieri imponevano una tolleranza “funzionale” e motivata dalla convergenza di interessi reciproci.

Sono dati che, insieme alle ricerche che negli ultimi anni hanno delineato la storia di Roma in età moderna e che, introducendo approcci e prospettive di storia sociale e culturale innovativi e diversi da quelle consueti, devono mutare sensibilmente la percezione storica dell’Urbe. Occorre liberarsi dall’idea e dal mito di una città dall’identità socio-culturale – e perfino etnica e antropologica – pienamente definita nel lungo periodo, chiusa, compatta, immobile e unitaria, centrata sulla sua caratteristica di centro della cattolicità e della teocrazia papale, e occorre farne emergere invece la fisionomia assai più articolata e dalle molte contaminazioni e presenze, assai simile a quella di altre città italiane e europee. Dalla documentazione archivistica risulta un’ampia serie di informazioni sulla vita quotidiana e sulle pratiche sociali, economiche e culturali della città, sulla stessa composizione multietnica della popolazione urbana. Nell’articolata e pluralistica realtà della città papale è dato ritrovare spazi cospicui di presenza di ebrei, protestanti e musulmani – schiavi o no, convertiti o no. I documenti possono fornire perciò utili indicazioni per capire se l’assorbimento di queste molteplici figure, soprattutto una volta convertite, nel sistema sociale e lavorativo, la loro mescolanza alla popolazione anche attraverso il matrimonio misto con cristiani originari o attraverso l’ammissione al sacerdozio, la loro difficile identificazione nel caso di cambiamento di cognomi, abbiano determinato, con il passare del tempo, una fisionomia del tessuto sociale, culturale, religioso e demografico della città assai più complessa, ibridata, composita, mobile e aperta di quanto non si sia abituati a pensare per Roma. È una ricerca in cui resta ancora molto da fare. In ogni modo, le fonti di cui ho trattato rivelano aspetti rilevanti per la storia della comunità urbana romana in età moderna, capaci di fornire informazioni che invitano a ripensare totalmente, anche al di là del fenomeno delle conversioni, il rapporto Chiesa-alterità quanto all’Urbe. Una città veramente “mista”, forse come oggi o, in ogni modo, più di quanto non si sia finora ritenuto.

Note

* Ricerca condotta dall'Unità Roma-Sapienza, coordinatore locale: Serena Di Nepi; coordinatore nazionale: Giuseppe Marcocci. Progetto FIRB RBFR08UX26: *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. Tra i molti studi nella direzione della rappresentazione del “turco” mi limito a citare la pregevole raccolta di saggi in B. Heyberger, M. García-Arenal, E. Colombo, P. Vismara (a cura di), *L'Islam visto da Occidente. Cultura e religione del Seicento europeo di fronte all'Islam*, Marietti, Milano 2009. Per l'Italia, M. Formica, *Lo specchio turco. Immagini dell'Altro e riflessi del sé nella cultura italiana d'età moderna*, Donzelli, Roma 2012. Sulla percezione del periodo turco, G. Ricci, *Ossessione turca. In una retrovia cristiana dell'Europa moderna*, Il Mulino, Bologna 2002 e Id., *I turchi alle porte*, Il Mulino, Bologna 2008.

2. J. Dakhlia, B. Vincent (éds.), *Introduction à Les musulmans dans l'histoire de l'Europe*, 1, *Une intégration invisible*, Albin Michel, Paris 2011, pp. 8-26. Ma cfr. ora, nella stessa direzione, L. Valensi, *Ces étrangers familiers. Musulmans en Europe (XVI^e-XVIII^e siècles)*, Payot, Paris 2012.

3. Non mi soffermo sulla ricchissima e ben nota bibliografia, internazionale e italiana, sul tema della schiavitù tra le due sponde del Mediterraneo in età moderna. Va ricordata invece la strana carenza di studi sulla schiavitù relativi a Roma. Dopo il vecchio testo di A. Bertolotti, *La schiavitù a Roma dal secolo XVI al XIX*, Tipografia delle Mantellate, Roma 1887 e quello dello stesso autore su *La schiavitù pubblica e privata in Roma durante tutto il secolo XVII*, in “Archivio storico artistico archeologico e letterario della città e della provincia di Roma”, v. 1879, pp. 193-210, fino a oggi si può fare ricorso solo ai riferimenti contenuti nei diversi studi di S. Bono e al lavoro sulle conversioni di W. Ruth De Collenberg citato alla nota 8. Per Bologna, R. Sarti, *Bolognesi schiavi dei “Turchi” e schiavi “turchi” a Bologna tra Cinque e Settecento: alterità etnico-religiosa e riduzione in schiavitù*, in “Quaderni storici”, 2, 2001, pp. 437-74.

4. Sulla “World History” una sintesi con riferimenti alla nutrita bibliografia esistente è quella di L. Di Fiore e M. Meriggi, *World history. Le nuove rotte della storia*, Laterza, Roma-Bari 2011. Ma sul piano metodologico si vedano anche R. Bertrand, *L'histoire à parts égales. Récits d'une rencontre Orient-Occident (XVI^e-XVII^e siècle)*, Editions du Seuil, Paris 2011, e N. Chanda, *Bound Togheter. How Traders, Preachers, Adventurers and Warriors Shaped Globalization*, Yale University Press, New Haven-London 2007. Sulla “Connected History”, S. Subrahmanyam, *From Tagus to the Ganges: Explorations in Connected History*, 2 vol., Oxford University Press, New York-Oxford 2004 e ora Id., *Three Ways to be Alien. Travails and Encounters in the Early Modern World*, Brandeis University Press, Waltham (MA), 2011.

5. J. Israel, *Diasporas within a Diaspora: Jews, Crypto-Jews, and the World of Maritime Empires 1540-1740*, Brill, Leiden 2002; N. Wachtel, *La fede del ricordo. Ritratti e itinerari di marrani in America (XVI-XX secolo)*, trad. it., Einaudi, Torino 2003; sulle diaspose e le reti commerciali, Ph. Curtin, *Cross-cultural Trade in World History*, Cambridge University Press, Cambridge 1984 e ora F. Trivellato, *The Familiarity of Strangers. The Sephardic Diaspora, Livorno, and Cross-Cultural Trade in the Early Modern Period*, Yale University Press, New Haven 2009.

6. Il riferimento è ovviamente al famoso saggio di S. P. Huntington, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, trad. it., Garzanti, Milano 2000. Uscito a New York nel 1996, il libro del politologo americano, pur riferendosi al conflitto contemporaneo tra Occidente e Islam e tra identità culturali e religiose irrigidite e non dialoganti, ha fatto spesso da sfondo anche alle ricostruzioni storiche del passato.

7. P. Horden, N. Purcell, *The Corrupting Sea. A Study of Mediterranean History*, Blackwell, Oxford 2000, sull'unità mediterranea a diversi livelli, in particolare naturali, fisici e organici.

8. Si veda per la Francia e l'Inghilterra, J. Dakhlia, *Musulmans en France et en Grande-Bretagne à l'époque moderne: exemplaires et invisibles*, in Dakhlia, Vincent (éds.), *Les musulmans dans l'histoire de l'Europe*, I, cit., pp. 231-413. Per i registri di battesimo a Roma, W. H. Rudt De Collenberg, *Le baptême des musulmans esclaves à Rome aux XVII^e et XVIII^e siècles*, in "Mélanges de l'École Française de Rome. Italie et Méditerranée", 101, I, 1989, pp. 9-181; 101-2, 519-670.

9. Le Case dei catecumeni meglio note e le prime studiate sono quelle di Torino, su cui cfr. L. Allegra, *Identità in bilico. Il ghetto ebraico di Torino nel Settecento*, Zamorani, Torino 1996, e di Roma, su cui rinvio a M. Caffiero, *Battesimi forzati. Storie di ebrei, cristiani e convertiti nella Roma dei papi*, Viella, Roma 2004 (2009³). Per Ancona, L. Andreoni, "Detestare la sua perfidia". *La Casa dei catecumeni di Ancona e la conversione degli ebrei nell'Ottocento*, in "Studia picena", LXXII, 2007, pp. 155-210. Per Venezia, cfr. P. Joly Zorattini, *I nomi degli altri. Conversioni a Venezia*, Olschki, Firenze 2008. Per Modena e Firenze si vedano ora M. Al Kalak, *Convertire e sostenere. Archeologia ed esordi dell'Opera pia dei catecumeni di Modena*, e S. Marconcini, *La Pia Casa dei catecumeni di Firenze*, in M. Caffiero (a cura di), *Le radici storiche dell'antisemitismo*, Viella, Roma 2009, rispettivamente alle pp. 71-105 e 107-27. Per Bologna, A. Campanini, *L'identità coatta. La Casa dei catecumeni a Bologna*, in M. G. Muzzarelli (a cura di), *Verso l'epilogo di una convivenza: gli ebrei a Bologna nel XVI secolo*, Giuntina, Firenze 1996, pp. 155-76. Una storia complessiva di questi istituti, per l'Italia è in corso di progettazione.

10. Allegra, *Identità in bilico*, cit., p. 66.

11. Ricci, *Ossessione turca*, cit., pp. 54, 117. L'autore lo definisce «forse l'unico [caso] della storia della Casa».

12. Per l'Ospizio dei convertendi di Roma, specializzato nella conversione dei protestanti, cfr. S. Pagano, *L'archivio dell'Ospizio Apostolico dei Convertendi all'Archivio Segreto Vaticano. Inventario*, in "Ricerche per la storia religiosa di Roma", 10, 1998, pp. 455-544 e R. Matheus, *Mobilität und Konversion. Überlegungen aus römischer Perspektive*, in "Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken", 85, 2005, pp. 170-213 e ora Ead., *Konversionen in Rom in der Frühen Neuzeit. Das Ospizio dei Convertendi 1673-1750*, De Gruyter, Berlin 2012.

13. Sono i dati numerici forniti, sulla base dei registri di battesimo, dagli studi di W. H. Rudt De Collenberg, *Le baptême des juifs de Rome de 1614 à 1798 selon les registres de la "Casa dei Catecumeni"*, in "Archivum Historiae Pontificiae", 24, 1986, pp. 91-231; ivi, 25, 1987, pp. 105-261; ivi, 26, 1988, pp. 119-294; Id., *Le baptême des musulmans esclaves à Rome aux XVII^e et XVIII^e siècles*, in "Mélanges de l'École Française de Rome. Italie et Méditerranée", 101, I, 1989, pp. 9-181; 101-2, pp. 519-670.

14. Cfr. il saggio di S. Di Nepi in questo fascicolo.

15. Ricci, *Ossessione turca*, cit., p. 117.

16. D. Rocciolo, *Catecumeni e neofiti a Roma tra '500 e '800: provenienza, condizioni sociali e "padrini" illustri*, in E. Sonnino (a cura di), *Popolazione e società a Roma dal Medioevo all'età contemporanea*, Il Calamo, Roma 1998, p. 717. Rudt De Collenberg, *Le baptême des musulmans esclaves à Rome*, I, cit., p. 24, fornisce numeri leggermente diversi per il periodo 1614-1798: 1.075 battesimi di musulmani, di cui 1.014 schiavi e 61 liberi.

17. Per un quadro complessivo, cfr. M. Caffiero, *Battesimi, libertà e frontiere. Conversioni di musulmani e di ebrei a Roma in età moderna*, in *Schiavitù e conversioni nel Mediterraneo*, a cura di G. Fiume, numero monografico di "Quaderni storici", 126, a. XLII, 3, 2007, pp. 819-39.

18. Rudt De Collenberg, *Le baptême des musulmans esclaves*, I, cit., p. 34.

19. Ivi, II, p. 534. L'autore valuta erroneamente i galeotti battezzati nel Settecento al 40% del totale degli schiavi.

20. Si veda il saggio di S. Di Nepi in questo fascicolo.

21. Sugli schiavi nelle galere pontificie, S. Bono, *Schiavi musulmani nell'Italia moderna. Galeotti, vu' cumprà, domestici*, ESI, Napoli 1999 e per una rassegna Id., *La schiavitù nel Mediterraneo moderno: storia di una storia*, in "Cahiers de la Méditerranée", 65, 2002, [mis en ligne le 15 octobre 2004]. Sulle galere di Civitavecchia è in corso una nuova ricerca ad opera di R. Benedetti, di cui si veda anche, per quanto riguarda i riscatti, *Madri, figlie, mogli, schiave. Le istanze di liberazione inoltrate all'Arciconfraternita del Gonfalone (secolo XVII)*, in "Storia delle donne", 5, 2009, pp. 147-65 e il contributo in questo numero. Su Roma e l'Islam cfr. i lavori usciti nei due numeri monografici su *Incontri inaspettati. Il confronto con l'Islam a Roma in età moderna (XVI-XVIII sec.)*, in "Giornale di storia", 7, 2011 e 8, 2012, e ora gli articoli in questa sezione della rivista.

22. M. García-Arenal, *L'estompe des identités en situation de conversion: Isaac Pallache, un converti insincère?*, in J. Dakhlia, W. Kaiser (éds.), *Les musulmans dans l'histoire de l'Europe*, II, *Passages et contacts en Méditerranée*, Albin Michel, Paris 2013, p. 42. L'autrice, mettendo in discussione il mito del "convertito insincero" che gli storici hanno ereditato dalle fonti che utilizzano, insiste sulla difficoltà di definire le identità quando si parla di minoranze e sulla necessità di studiare storie individuali per evitare i rischi e le trappole del problema delle identità viste come fisse e perenni. Si veda ora M. García-Arenal, G. Wiegers, *L'uomo dei tre mondi. Storia di Samuel Pallache, ebreo marocchino nell'Europa del Seicento*, trad. it. e cura di S. Pastore, Viella, Roma 2013.

23. Archivio della Congregazione per Dottrina della Fede (d'ora in poi ACDF), *Sant'Officio*, Stanza Storica, DB (*Dubia Baptismi*), II, 1700-14.

24. Su Crisante Cozi o Cozzi e sulla sua frenetica e rigorosa opera di conversione degli ebrei, cfr. Caffiero, *Battesimi forzati*, cit., *ad Indicem*.

25. Cfr. qui nota 21.

26. Sulla cultura della dissimulazione e del segreto come comportamento inevitabile degli individui moderni, J. R. Snyder, *Dissimulation and the Culture of Secrecy in Early Modern Europe*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London 2009. Sulla dissimulazione identitaria nel mondo islamico, J. Dakhlia, *Ligne de fuite. Imposture et reconstructions identitaires en Méditerranée musulmane à l'époque moderne*, in W. Kaiser, C. Moatti (éds.), *Gens de passage en Méditerranée de l'Antiquité à l'époque moderne. Procédures de contrôle et d'identification*, Maisonneuve & Larose/MMSh, Paris 2007, pp. 427-58. Sull'onomastica, cfr. A. Addobbiati, R. Bizzocchi, R. G. Salinero (a cura di), *L'Italia dei cognomi. L'antroponimia italiana nel quadro mediterraneo*, Pisa University Press, Pisa 2012. Sui cambiamenti di nome e cognome prodotti dalle conversioni, rinvio a Caffiero, *Battesimi, libertà e frontiere*, cit., pp. 831-5 e Ead., *Juifs et musulmans à Rome à l'époque moderne entre résistance, assimilation et mutation identitaire. Essai de comparaison*, in Dakhlia, Vincent (éds.), *Les Musulmans dans l'histoire de l'Europe*, I, cit., pp. 605-7. Va ricordato anche G. Fiume, *Schiavitù mediterranea. Corsari, rinnegati e santi di età moderna*, Bruno Mondadori, Milano 2009.

27. La testimonianza di Maria Maddalena Felici è in ACDF, *Sant'Officio*, Stanza Storica, DB (*Dubia Baptismi*), II, 1700-14, cc. 9rv, 12rv.

28. Ivi, cc. 12v-14r. Sulla presenza degli scandinavi nell'Ospizio dei convertendi, A. Raunio, *Conversioni al cattolicesimo a Roma tra Sei e Settecento. La presenza degli scandinavi nell'Ospizio dei Convertendi*, Annales Universitatis Turkuensis, University of Turku, Turku 2009.

29. J. Dakhlia, *Lingua Franca. Histoire d'une langue métisse en Méditerranée*, Actes Sud, Arles 2008.

30. Nei registri di battesimo della Casa dei catecumeni compare come «Abduchachu, filius quondam Ouredda, *niger*», ed è annotato che fu battezzato il 4 dicembre 1700, che aveva 27 anni e proveniva dalla Ghinea (*sic*), che il padrino fu il commendatore Alviano Spada, patrizio romano, e che il nome assunto fu Francesco Alviani: Rudt De Collenberg, *Le baptême des musulmans esclaves à Rome*, II, cit., p. 583.

31. Caffiero, *Battesimi forzati*, cit., pp. 22, 282; Ead., *Per una storia comparativa. L’Inquisizione romana nei confronti di ebrei e musulmani in età moderna*, in *A dieci anni dall’apertura dell’Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede: Storia e archivi dell’Inquisizione*, Accademia nazionale dei Lincei, Roma 2011, pp. 517-8; Ead., *Juifs et musulmans à Rome à l’époque moderne entre résistance, assimilation et mutation identitaire. Essai de comparaison*, cit., pp. 597.

32. Cfr. per Roma la conversione del principe del Marocco Mulay Acmet, fuggito in esilio dopo la sconfitta alla successione al trono alla morte del nonno, il re Mulay Ismail. Il battesimo fu celebrato nel 1733 con grande solennità a San Pietro e narrato in diverse *Relazioni* a stampa: Caffiero, *Battesimi, libertà e frontiere*, cit., pp. 830-1. Sugli esuli politici di alto rango, B. Alonso Acero, *Sultanes de Berberia en tierras de la cristianidad. Exilio musulmán, conversión y assimilación en la Momarquía hispanica (siglos XVI y XVII)*, Bellaterra, Barcelona 2006.

33. L. Bertoni, *Corradini, Pietro Marcellino*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. XXIX, Istituto della Encyclopædia italiana, Roma 1983, pp. 358-62.

34. Il corposo dossier su Mamet si trova in ACDF, *MD (Materie Diverse)*, 1725-43, f. xxii, 174, cc. 427r-509v.

35. Ivi, c. 439rv.

36. Sul ruolo degli ebrei quali intermediari anche nei riscatti degli schiavi si veda il saggio di Luca Andreoni in questo fascicolo.

37. ACDF, *MD (Materie Diverse)*, 1725-43, f. xxii, 174, cc. 440rv.

38. Su Annibale Albani, nipote di papa Clemente XI, cfr. *sub voce G. Sofri*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. I, Roma 1960, pp. 598-600.

39. Molte di queste storie sono raccontate dal Rettore della Casa dei catecumeni F. Rovira Bonet, in *Armatura de’ forti ovvero Memorie spettanti agl’infedeli ebrei che siano, o turchi utili alli catecumeni, alli neofiti, ed altri cristiani*, presso Paolo Giunchi, Roma 1794.

40. N. Zemon Davis, *La doppia vita di Leone l’Africano*, ed. ital., Laterza, Roma-Bari 2008 (ed. or. 2006).

41. J. Dakhlia, “*Tickster Travels*” o *la prodezza interculturale*, in “Quaderni storici”, n. 3, 2007, p. 912.

42. Caffiero, *Battesimi, libertà e frontiere*, cit., p. 828.

43. S. Di Nepi, *A proposito di Roma e Islam. Note a margine e prospettive di ricerca*, in “Giornale di storia”, numero monografico su *Incontri inaspettati. Il confronto con l’Islam a Roma in età moderna (XVI-XVIII sec.)*, 8, 2012.