

IDENTIDADES CUESTIONADAS

COEXISTENCIA Y CONFLICTOS
INTERRELIGIOSOS EN EL MEDITERRÁNEO
(SS. XIV-XVIII)

Borja Franco Llopis, Bruno Pomara Saverino,
Manuel Lomas Cortés, Bárbara Ruiz Bejarano (eds.)

UNIVERSITAT DE VALÈNCIA

Esta publicación ha sido evaluada por pares ciegos, expertos nacionales e internacionales especialistas en la temática de esta publicación, con el fin de obtener los criterios de calidad establecidos por la Agencia Nacional de Evaluación de la Calidad y Acreditación Universitaria (ANECA)

COMITÉ CIENTÍFICO Y EVALUADOR

Joan Aliaga Morell (Universidad Politécnica de Valencia)
Luis Bernabé Pons (Universidad de Alicante)
Ximo Company Climent (Universitat de Lleida)
Manuel Fernández Chaves (Universidad de Sevilla)
Giovanna Fiume (Univesità degli Studi di Palermo)
Rita Loredana Foti (Univesità degli Studi di Palermo)
Borja Franco Llopis (Universidad Nacional de Educación a Distancia)
Mercedes García-Arenal (Consejo Superior de Investigaciones Científicas)
Felipe Jerez Moliner (Universitat de València)
Vincenzo Lavenia (Univesità degli Studi di Macerata)
Manuel Lomas Cortés (Universitat de València)
Francisco Moreno Díaz del Campo (Universidad de Sevilla)
Felipe Pereda Espeso (Harvard University)
Rafael Pérez García (Universidad de Sevilla)
Bruno Pomara Saverino (Universitat de València)
Nuria Ramon (Universidad Politécnica de Valencia)
Iván Rega Castro (Universitat de Lleida)
Bárbara Ruiz Bejarano Davis (Universidad de Alicante, Cátedra Unesco: Islam, cultura y sociedad)
Juan Carlos Ruiz Souza (Universidad Complutense de Madrid)
Amadeo Serra Desfilis (Univesitat de València)
Giovanni Serrelli (Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea - CNR)
Antonio Urquizar Herrera (Universidad Nacional de Educación a Distancia)

Esta publicación no puede ser reproducida, ni total ni parcialmente, ni registrada en, o transmitida por, un sistema de recuperación de información, de ninguna forma ni por ningún medio, sea fotomecánico, fotoquímico, electrónico, por fotocopia o por cualquier otro, sin el permiso de la editorial. Dirijase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

© Del texto, los autores, 2016

© De esta edición: Publicacions de la Universitat de València, 2016

Publicacions de la Universitat de València

<http://puv.uv.es>

publicacions@uv.es

Ilustración de la cubierta: Detalle de la obra de Paolo da San Leocadio, *Santiago en la Batalla de Clavijo*, Villarreal. Fotografía realizada por el CAEM (Universitat de Lleida)

Maquetación: JPM Ediciones

ISBN: 978-84-370-9918-7

Depósito legal: V-XXXX-2016

Impresión: Guada Impressors

ÍNDICE

Pórtico <i>Bruno Pomara Saverino, Borja Franco Llopis, Manuel Lomas Cortés, Bárbara Ruiz Bejarano</i>	11
1. RELIGIOSIDADES DIFUMINADAS: ENFOQUES SOCIALES Y POLÍTICOS	
Ebrei e <i>conversos</i> nella Sardegna catalana: fra convivenza ‘forzata’ e integrazione sociale <i>Cecilia Tasca</i>	21
Rinnegati: le imbricazioni delle relazioni mediterranee <i>Giovanna Fiume</i>	39
El difícil mantenimiento de la fe cristiana en tierras islámicas. Entre nicodemismo y otras estrategias de supervivencia (s. XVII) <i>Valentina Oldrati</i>	63
¿«Cristianos malos»? Los moriscos valencianos y su presencia en Italia <i>Bruno Pomara Saverino</i>	79
La ‘piazza universale’ di tutte le religioni del mondo: Venezia e lo Stato da Mar tra Chiesa di Roma e Chiese d’Oriente (1670-1720) <i>Maurizio Sangalli</i>	99
Oltre la cura delle anime: conflitti e trame politiche nella corrispondenza di prefetti e vicari apostolici in Barberia (secoli XVII-XVIII) <i>Andrea Zappia</i>	125
Las trayectorias divergentes de las poblaciones musulmanas de Orán tras la reconquista hispana de 1732 <i>Luis Fernando Fé Cantó</i>	141

2. ESTUDIOS DE CASO: MORISCOS Y MOROS DEL ÁREA VALENCIANA

- Pugna por los recursos naturales de la aljama de Xivert y estereotipos identitarios. Una perspectiva para interpretar la construcción del arquetipo morisco
Javier Hernández Ruano 157
- El desarme de moriscos de 1563 en el Camp de Túria, la Serranía y la Hoya de Buñol: Estudio y valoración de la requisa
Iris Marco Pérez 169
- El memorial de deutes de 1609*: una primera aproximación a las relaciones entre cristianos viejos y moriscos en el condado de Cocentaina
Sergi Silvestre Pérez 179
- El moro y el tesoro. Siguiendo las pistas del musulmán en la Valencia del siglo XVIII
María Luisa Pedrós Ciurana 189

3. EL DISCURSO DE LA ALTERIDAD EN LA LITERATURA

- ¿Es el otro uno mismo? Algunas reflexiones sobre la identidad de los moriscos
Luis Bernabé Pons 205
- Using the ‘other’: Morisco ‘borrowings’ from Christian authors
John Chesworth 225
- «El yugo de tu obediencia»: *La Verdadera Historia del rey don Rodrigo* de Miguel de Luna y la narración del pasado como reivindicación de un modelo social y de conversión
Javier Albarrán Iruela 233
- La identidad sociocultu(r)al de los tagarinos aragoneses:
La «alḥuṭba arrimada» o sermón para la pascua de Ramadán
Olivier Brisville-Fertin 247
- La resistencia identitaria morisca en Aragón: la palabra y las armas
Bárbara Ruiz Bejarano 261

4. EL ARTE, LA IDENTIDAD Y LA ALTERIDAD RELIGIOSA

Identidades «reales», identidades creadas, identidades superpuestas. Algunas reflexiones artísticas sobre los moriscos, su representación visual y la concepción que los cristianos viejos tuvieron de ella <i>Borja Franco Llopis</i>	281
Imágenes de conversión y justicia divina hacia 1400: el retablo de la Santa Cruz del Museo de Bellas Artes de Valencia <i>Amadeo Serra Desfilis</i>	301
The Conversion of Jews, Muslims and Gentiles depicted on Spanish Altarpieces during the 15 th Century <i>Maria Portmann</i>	321
Il nemico oltremarino come alterità integrata? Casi di ebrei e musulmani nei retabli di Sardegna (1492-1556) <i>Maria Vittoria Spissu</i>	337
Dalla minaccia ebraica allo schiavo turco. L'immagine dell'alterità religiosa in area adriatica tra XV e XVIII secolo <i>Giuseppe Capriotti</i>	357
Al-Andalus e Hispania en la identidad del arte medieval español. Realidad y desenfoque historiográfico <i>Juan Carlos Ruiz Souza</i>	375
¿Identidad religiosa e identidad artística? Las yeserías de Medina de Pomar y el papel mediador del ornamento <i>Elena Paulino Montero</i>	395
Gregorio López Madera y las falsas antigüedades fenicias de Granada (1601) en el contexto metodológico de los estudios anticuarios de Ambrosio de Morales y Pedro Díaz de Ribas <i>Antonio Urquizar Herrera</i>	409
Sobre los problemas de los artistas conversos en los Siglos de Oro <i>Fernando Marías</i>	425

RINNEGATI: LE IMBRICAZIONI DELLE RELAZIONI MEDITERRANEE¹

Giovanna Fiume
Università degli studi di Palermo

Dal medioevo ai primi decenni del XIX secolo schiavitù, guerra da corsa e commercio dei captivi s'intrecciano in maniera peculiare nella storia dei paesi affacciati sulle sponde del *Mediterraneo*; in età moderna la schiavitù presenta le caratteristiche della reciprocità (europei cristiani catturano e riducono in schiavitù nordafricani e «turchi» musulmani e viceversa), della creazione di una fitta rete finanziaria di mercanti, redentori, negozianti, interessati al riscatto e allo scambio dei captivi, della temporaneità (i captivi possono essere riscattati o scambiati e, dopo un certo tempo, ritornare in patria); della reiteratività (si può cadere più di una volta in cattività, soprattutto se per mestiere si va per mare); dell'abiura della propria religione e dell'adesione a quella del paese ospitante, attraverso cui passano gli strumenti di manomissione e d'integrazione nel nuovo contesto². Secondo il Codice di diritto canonico, l'apostasia è il ripudio pienamente consapevole, liberamente voluto e manifestato esteriormente della fede cristiana. Anche l'abiura e la conversione conservano una forte reciprocità: cristiani si convertono all'islam e musulmani al cattolicesimo, per quanto il primo fenomeno sia meglio documentato del secondo³.

Di questo affollato mondo mediterraneo ho analizzato altrove i captivi⁴, qui mi soffermerò sugli apostati, i «rinnegati», dipinti nella pubblicitica coeva di matrice cattolica come gli esseri più spregevoli della terra, «mostri» che abbandonano la legge di Cristo per seguire la falsa dottrina maomettana, «demoni dell'inferno», «nemici di Cristo» e «figli del diavo-

¹ Questo lavoro si inserisce nel progetto di ricerca HAR2014-53802-P, finanziato dal *Ministerio de Economía y Competitividad de España*.

² G. FIUME, *Schiavitù mediterranee. Corsari, rinnegati e santi di età moderna*, Milano, 2009, cap. I.

³ B. et L. BENNASSAR, *Les Chrétiens d'Allah. L'histoire extraordinaire des renégats (XVIe-XVIIe siècles)*, Paris, 1989; A. GONZALES-RAYMOND, *La croix et le croissant. Les Inquisiteurs des Îles face à l'Islam (1550-1700)*, Paris, 1992; M. S. MESSANA, *Il Santo Ufficio della Inquisizione. Sicilia 1500-1782*, Palermo, 2012.

⁴ G. FIUME, "Lettres de Barbarie: esclavage et rachat de captifs siciliens (XVIe-XVIIIe siècle)", *Cahiers de la Méditerranée*, 87, 2013, pp. 229-253. Il numero, a cura di M. GHAZALI, S. BOUBAKER, L. MAZIANE, è dedicato a *Captifs et captivités en Méditerranée à l'époque moderne*.

lo»; traditori del proprio Dio, doppiogiochisti, blasfemi, giocatori, ladroni, incostanti, nefandari⁵. «Turchi di professione», distinti dai «Turchi per nascita», rifiutano la schiavitù perché sono pusillanimi e abbandonano la loro religione «per il piacere della vita libera e dei vizi della carne dove i Turchi vivono»⁶. In realtà, non è facile per loro essere accettati nella nuova religione; poiché un musulmano non può avere come schiavo un correligionario, l'abiura diventa per il cristiano il primo passo verso la manomissione; ma poiché non può essere venduto a un cristiano o a un ebreo, l'abiura limita il valore commerciale dello schiavo. Perciò, gli schiavi che manifestano la volontà di rinnegare sono considerati bugiardi, traditori, capaci di trasgredire i precetti coranici, «peggiori dei Turchi, tanto che persino questi li odiano e diffidano della sincerità della loro apostasia, li ritengono mendaci, li sospettano disposti a tradire anche loro»⁷. Non c'è obbligo all'abiura, anzi, i padroni cercano in una certa misura di contrastare il fenomeno. A Tunisi l'abiura è maggiormente incentivata⁸; di contro, Emanuel d'Aranda, schiavo ad Algeri, racconta di un rinnegato che il padrone, il rinnegato Ali Pegelin, si vanta di avere fatto rientrare a suon di bastonate nei ranghi della sua religione⁹. Alcuni missionari che svolgono il loro apostolato nel Maghreb testimoniano la scarsa violenza esercitata dai turco-barbareschi nei confronti dei cristiani, anzi, nel Corano è scritto: «Non vi sia costrizione nella fede: la retta via ben si distingue dall'errore»¹⁰. Agli inizi del Seicento, don Diego da Napoli, monaco cassinese e schiavo a Tunisi, scrive:

Accade che molti Christiani scelleratissimi tentino di farsi Turchi contro la volontà del padrone, il che a nessuno è permesso, anzi sogliono averlo per male, e massime quando lo schiavo è utile al remo o ad altro mestiero che lo fanno mettere in catene, e con battiture e altri maltrattamenti [...] vedendosi in disgrazia de' Turchi, e malvisti dalli Christiani ricorrono alla scusa d'haver peccato tentati dal Diavolo¹¹.

⁵ R. RICARD, «Ibero-Africana. Textes espagnols sur la Berberie (XVe, XVIe et XVIIe siècles)», *Revue africaine*, 402-403, 1945, p. 38.

⁶ D. de HAEDO-A. de SOUZA, *Topographia e Historia General de Argel*, Valladolid, 1612, p. 9v; lo stesso disprezzo accompagna gli ebrei, secondo J. PÉREZ, *Los Judíos en España*, Madrid, 2005, p. 225 e *passim*.

⁷ G. BENZONI, «Il «farsi turco», ossia l'ombra del rinnegato», in ID., *Da Palazzo ducale. Studi sul Quattro-Settecento veneto*, Venezia, 1999, p. 58.

⁸ M. BARRIO GOZALO, *Esclavos y cautivos. Conflicto entre la cristianidad y el islam en el siglo XVIII*, Valladolid, 2006, pp. 184-185.

⁹ *Relation de la captivité et liberté du Sieur Emanuel d'Aranda, jadis esclave à Alger*, a cura di L. Z'RARARI, Paris, 1997 (ed.orig. Bruxelles, 1623). *La Relation XXXII* è a p. 165.

¹⁰ *Il Corano, Sura della vacca*, II, 256.

¹¹ M. MAFRICI, «Meridionali schiavi di musulmani nel Mediterraneo moderno: l'abiura», *Nuove effemeridi*, 54, 2001, p. 127.

Grazie a fonti diverse –i resoconti di schiavitù, le descrizioni (di luoghi, personaggi e costumi) di laici e religiosi finiti in cattività e i documenti del Santo Uffizio–, i «rinnegati qualunque», meglio dei personaggi più importanti e famosi, aiutano a comprendere le ragioni dell'abiura e il senso complessivo del fenomeno. I passaggi di religione creano una rete di relazioni d'interesse, amicizia e parentela fra cristiani da un lato e «Turchi» dall'altro che fa implodere il concetto di incomunicabilità tra appartenenza politica e religiosa e quello di separazione tra due mondi per lasciare il posto a soggetti trans-mediterranei dalle identità flessibili e composite, lontane dalla «turcofobia» alimentata dalla Chiesa della Controriforma. Essi sfidano, inoltre, il concetto di confine, che si configura non come frontiera che separa, ma come luogo aperto alle reciproche influenze, uno spazio mobile che fa da contesto a individui dalle molteplici appartenenze; viene altresì sfidata la categoria di identità, concetto «avvelenato»¹², che opera strumentalmente la riduzione *ad unum* di questa complessità. «Occorre guardare al di là dell'intermittenza degli scontri frontali, dei feroci arrembaggi, dei mutui scannamenti, dell'incrudelimento reciproco [...]. Rotte, merci, bisogni, profitti, apparentano [...], avvulpano nella rete delle convenienze complementari»¹³ gli abitanti dell'Europa cristiana e quelli dell'islam ottomano.

PRENDERE IL TURBANTE: I TURCHI DI PROFESSIONE

L'entità del fenomeno dei rinnegati è difficile da quantificare e qualunque cifra ha un valore approssimativo¹⁴. Robert Davis calcola che, tra 1530 e 1780, i cristiani europei bianchi ridotti in schiavitù dai musulmani delle Reggenze barbaresche sono stati «almost certainly» un milione (forse

¹² F. REMOTTI, *L'ossessione identitaria*, Roma, 2010.

¹³ BENZONI, *Il «farsi turco»* op. cit., pp. 45-46.

¹⁴ Nel 1580 Diego de Haedo-de Soza ad Algeri ne conta 6.000, che raggiungono gli 8.000 (di cui 1.200 donne) nel calcolo che ne fa padre Dan nel 1630 e i 20.000, secondo un rapporto del 1587 di due cavalieri di Malta al Gran Maestro dell'Ordine citato da F. CRESTI, «Gli schiavi cristiani ad Algeri in età ottomana: considerazioni sulle fonti e questioni storiografiche», *Quaderni storici*, 107, 2001, op. cit., p. 417. A Tunisi se ne contano 3-4.000 in totale (6-700 donne), ma c'è chi dice che siano 10.000 (M. MAFRICI, «Propaganda Fide e schiavitù barbaresca: l'attività dei Cappuccini», in G. FIUME (a cura di), *Schiavitù, religione e libertà nel Mediterraneo di età medievale e moderna*, numero monografico di *Incontri mediterranei*, 1-2, 2008, p. 115), un centinaio a Tripoli. Un anonimo captivo inglese afferma che ce ne sarebbero stati 12.000 solo a Meknès, nei primi decenni del Settecento (*Description of the Nature of Slavery among the Moors and the Cruel Suffering of Those that Fall into it*, London, 1721, p. 5).

un milione 250mila)¹⁵. La cifra è verosimilmente sovrastimata, ma indica l'ampiezza del fenomeno che tocca l'acme nella prima metà del Seicento, il «secolo d'oro» della corsa e della schiavitù e, di conseguenza, il secolo d'oro dell'apostasia¹⁶. Quest'ultima si pone sia all'interno della condizione di riduzione in cattività, dove «la tentazione di rinnegare è inversamente proporzionale alla speranza di libertà»¹⁷, sia al di fuori di questa per un'adesione non coercitiva all'altra religione. Le società delle Reggenze e dell'impero ottomano sono caratterizzate dalla mobilità sociale che premia il coraggio, l'intraprendenza, l'ambizione; qui si possono costruire carriere nelle cariche pubbliche, nell'esercito e nella corsa. Scrive un funzionario veneziano a vent'anni da Lepanto: «È cosa veramente degna di molta considerazione che le ricchezze, le forze, il governo, ed insomma lo stato tutto dell'impero ottomano sia fondato e posto nelle mani di gente tutta nata nella fede di Cristo; la quale per diversi modi è fatta schiava e tramutata nella setta Maomettana»¹⁸.

Tra il 1453 e il 1623, su quarantotto visir, dey, pascià, bey delle città barbaresche trentatré sono rinnegati¹⁹ e i sultani che si avvicinano a Istanbul sono rispettivamente figli di una schiava circassa, una greca, una russa e una veneziana. Niente di simile avviene sull'altra sponda: mentre il turco apre le porte, il cristiano chiude le sue. Se guardiamo al Mediterraneo orientale, la conversione all'Islam di interi villaggi si accompagna alla conquista ottomana della penisola balcanica o alla necessità di sottrarsi alla tassazione differenziata, come avviene nel XVII secolo in numerose comunità cattoliche della Palestina²⁰.

Il rischio dell'apostasia compare nelle lettere di captivi siciliani in Barberia tra i motivi di sofferenza fisica e psicologica. Nardo Zumbico a Biserta è schiavo di un giannizzero che possiede già due schiavi rinnegati con cui va in corsa: «et me dicino fatti moro pero io dio me ne guardi che meglio voglio morire che io lassari la mia fidi che spero che la nostra donna [la Madonna] di Trapani me darrà la sua santa gracia»²¹. «Ca ogni giurnu mi

¹⁵ R. C. DAVIS, *Christian Slaves, Muslim Masters. White Slavery in the Mediterranean, the Barbary Coast, and Italy, 1500-1800*, Houndmills, 2003, p. 23.

¹⁶ G. FIUME (a cura di), *Schiavitù e conversioni nel Mediterraneo*, numero monografico di *Quaderni storici*, 126, 2007.

¹⁷ L. MAZIANE, *Salé et ses corsaires (1666-1727). Un port de course marocain au XVIIe siècle*, Rouen-Caen, 2007, p. 97.

¹⁸ L. VALENSI, *Venezia e la Sublime Porta. La nascita del despota*, Bologna, 1989, p. 40.

¹⁹ J. HEERS, *Les négriers en terres d'islam, VIIe-XVI siècle*, Paris, 2008, *passim*.

²⁰ F. TRAMONTANA, *Passages of Faith. Conversion in Palestinian Villages (17th Century)*, Wiesbaden, 2014.

²¹ Lettera del 15 luglio 1598, in Archivio di Stato di Palermo (ASPa), *Arciconfraternita Redenzione dei Cattivi (ARC), Rivelo Palermo (Riv. Pa.)*, vol. 523, c. 343.

mangianu la testa che volissi arinegari», scrive Natalino Russo alla madre, e aggiunge drammaticamente: «Si io moru cà, moru dannatu». ²² Giovanni Maria Burgio, captivo in Levante, scrive di essere «gravimenti maltrattato per farci fare mutatione di legge [fargli cambiare religione] per stimarlo huomo atto a navigatione» ²³. Paolo Nuzzarello, preso con la moglie Ignazia e i due figli, tutti schiavi da otto anni del bey di Tunisi, scrive di temere che la figlia ventiduenne, «un giorno o l'altro, non potendo resistere al cumulo delli tanti flagelli, potrà darsi alla disperazione, ed acconsentire alle false insinuazioni de' Mori, che di continuo la forzano», com'è già accaduto al figlio «che di tenera età lo fecero rinegare, che poi se ne morì, e si perdette un'anima» ²⁴.

I bambini rinnegano facilmente, com'è ovvio, e Leonardo Liotta, preso con il giovane cognato, oltre ai patimenti (bastonate, nudità, fame, parassiti, mancanza di sonno, bestemmie, sputi, insulti), lamenta il dispiacere che «Pietro il piccolo [...] prese affetto coi Mori» ²⁵ e non gli obbedisce più. E da Tripoli, Domenico Antonio Fondacaro scrive che, a causa della sua «tenera età», «si trova nel duro pericolo di [rin]negare la Santa Fede per esserne ogni poco eccitato» ²⁶. Queste affermazioni non vanno prese alla lettera, considerata la necessità di muovere a compassione i destinatari, familiari e redentori, al fine di ottenere il denaro del proprio riscatto: perciò il registro retorico enfatizza le sofferenze e il conseguente pericolo dell'apostasia ²⁷. Proprio per evitare di perdere le anime dei captivi sono stati istituiti gli Ordini redentori dei Trinitari (1198) e dei Mercedari (1218), nonché le numerose confraternite e deputazioni pubbliche e private dedicate al riscatto.

Di fronte al Santo Uffizio gli imputati, interessati a minimizzare il passaggio all'altra «setta», dichiarano di averlo fatto «di bocca», in condizioni di violenza o di timore per la propria vita e, dietro ogni apparenza, di essere rimasti «nel cuore» cristiani. L'inquisitore Francisco Peña, al fine della valutazione dell'apostasia nel corso del processo, aggiunge al manuale di Nicola Eymerich ²⁸ la discriminante della costrizione a

²² Lettera del 2 ottobre 1598, ivi, c. 432.

²³ Lettera del gennaio 1644, ivi, vol. 565, c. 225r. Il sacerdote Ignazio Barralato scrive da Tunisi di essere ogni giorno «maltrattato e bastonato acciò l'esponente lasciasse la sua Santa Fede», ivi, vol. 565, c. 490r.

²⁴ Lettera del giugno 1792, ivi, vol. 254, cc. non num.

²⁵ Lettera senza data, ma XVIII sec., ivi, vol. 263, cc. non num.

²⁶ Lettera senza data, ma XVIII sec., ivi, vol. 254, cc. non num.

²⁷ G. FIUME, "Lettres de Barbarie" op. cit.

²⁸ Il manuale di Nicola Eymerich, *Directorium Inquisitorum*, pubblicato nel 1503 a Barcellona, ripubblicato a Roma nel 1585 con il commento di Francisco Peña, rimase per secoli il testo fondamentale per l'attività giudiziaria del tribunale di fede. N. EYMERICH, *Le manuel des inquisiteurs*, a cura di L. SALA-MOLINS, Paris, 1973.

rinnegare: la pena per la colpa sarebbe stata più mite o più dura, se gli imputati avessero aderito alla «setta» di loro spontanea volontà o, al contrario, vi fossero stati indotti con paura e torture²⁹. Eliseo Masini, inoltre, mostra la consapevolezza che si possa cambiare di religione senza alcuna costrizione: chi avrà liberamente praticato «gli empî e profani riti de' Giudei, Mahometani, et heretici» e ne avrà difeso gli errori dottrinali deve essere punito come apostata. Di contro, chi «per timore della morte, o per troppo mali trattamenti, rimossa la credulità, passa à riti de Mahometani, ò Saracini, non si deve haver per apostata formale, ma solamente per sospetto d'apostasia»³⁰.

I giudici del Santo Uffizio romano e spagnolo si comportano in generale come se i rinnegati fossero stati costretti a rinnegare, soprattutto nei casi (maggioritari) in cui essi si presentano spontaneamente. E i rinnegati sanno che, se vogliono cavarsela, di fronte agli inquisitori devono recitare la formula della coercizione e del timore per la propria vita. «Tutto sommato perciò la riconciliazione degli apostati all'islam presenta più gli aspetti di una pratica burocratica che quelli di un rigoroso accertamento giudiziario delle responsabilità»³¹. E, grazie ai formulari predisposti dai manuali degli inquisitori, gli interrogatori appaiono stereotipati: gli imputati sono chiamati a rispondere a domande che prevedono già le risposte per soddisfare i giudici e uscire dal carcere al più presto.

Degli ottocentocinquanta rinnegati che giungono di fronte all'Inquisizione spagnola di Sicilia moltissimi sono marinai, spesso adolescenti imbarcati come mozzi sulle navi, con contratti di un anno (talvolta due), stipulati di fronte al notaio tra un familiare del ragazzo e il patron dell'imbarcazione (l'armatore) per un soldo annuale (raramente biennale), a cui si aggiungono alloggio (sulla barca o a terra), vitto e sporadici capi di abbigliamento (un cappotto, due camicie, un paio di scarpe, due pantaloni di tela, un berretto). Il mozzo è una specie di apprendista del padrone della barca e svolge anche mansioni di servizio personale – nei contratti notarili è chiamato «famulo» – specie nei periodi in cui la nave è all'ancora e l'equipaggio scende a terra. Ha anche mansioni di sorveglianza dell'imbarcazione e talvolta si prevede la sua responsabilità in caso di danneggiamento o di «mala cura».

Catturati dai corsari barbareschi, questi adolescenti sono considerati preziosi, perché giovani e addestrati al mestiere del mare. Per la

²⁹«An scilicet sponte, an contra, metu, tormentis, aut aliis causis inducti eam sectam secuti fuerint»: *ibidem*, p. 375.

³⁰ E. MASINI, *Sacro arsenale*, Genova, 1625, pp. 281 e 270.

³¹ L. ROSTAGNO, *Mi faccio turco. Esperienze ed immagini dell'Islam nell'Italia moderna*, Roma, 1983, p. 23.

prima ragione sono malleabili, pronti ad apprendere lingua, costumi e religione; è facile integrarli facendo leva sull'esempio di chi ha fatto fortuna prima di loro e sul desiderio di mettere su famiglia. Per la seconda ragione sono elementi preziosi negli equipaggi delle navi da corsa, sulle quali fanno valere competenza e coraggio. Rinnegano ancora di più i fanciulli schiavi domestici, cresciuti nella casa del padrone insieme ai suoi figli e trattati con lo stesso paternalistico rigore. Scrive un padre trinitario:

Sogliono li Turchi e Mori prendere d'ordinario quei poveri ragazzi che servivano nelle navi e quei che nelle marine cristiane guardavano le pecore, che nei loro paesi non avevano che mangiare né che vestire, accarezzarli e lusingarli, e vedendosi adornati di sete con abbondanza di cibi e amati dal padrone, li pare gran felicità di rinnegare la fede in Cristo, la cui dottrina non avevano ancora ben appreso³².

E i religiosi sanno bene che c'è un'altra insidia alla fede, poiché «con Turca viene Mahoma»; l'attrazione per una donna del posto può facilmente gettare un cristiano tra le braccia di Maometto: «il demonio che agitava le sue notti e lo trascinava verso l'Islam assumeva le sembianze di donna che gli parlava di libertà», confiderà un captivo ai suoi compagni³³.

Nel 1604 dieci marinai inglesi sono catturati in corsa da galere maltesi, condotti a Messina e poi trasferiti a Palermo perché sospettati di essere «heretici protestanti». Pur essendo nati in quella «setta», nel corso dei loro viaggi chi ha incontrato un chierico, chi ha stretto amicizia con un frate e, nelle soste tra un imbarco e l'altro, si sono convertiti e battezzati. Tornati in Inghilterra, hanno continuato a fingersi luterani per non incorrere in sanzioni, ma sono rimasti «nel cuore» cattolici, pur ritornando in corsa contro di loro «por poder vivir, aunque savia[n] que era mal hecho»³⁴. Un altro gruppo di ragazzi –un francese diciottenne, un ventenne maiorchino e un inglese, anch'egli diciottenne– si presenta spontaneamente davanti all'inquisitore siciliano nel 1624; raccontano storie di arrembaggi, di cattività, di conversioni forzate all'islam, di partecipazione alla corsa barbaresca e di ammutinamenti che li restituiscono in cristianità. Il primo è stato preso dai corsari tunisini mentre navigava nello stretto di Gibilterra, venduto al corsaro che si era aggiudicato la nave e costretto con la violenza ad abi-

³² Cit. da G. RICCI, «Modelli di schiavitù in una città italiana di Antico regime: il caso di Ferrara», *Nuove effemeridi*, 54, 2001, p. 80.

³³ BENNASSAR, *Les Chrétiens d'Allah* op. cit., p. 414.

³⁴ Archivo Histórico Nacional (AHN), *Inquisición, Sicilia*, lib. 899, c. 204r. Relación de causa su Guillermo Guthland (o Gurtlan).

rare³⁵. Lo stesso accade al secondo convenuto, il ventenne maiorchino³⁶, mentre il terzo, il diciottenne Thomas Chickens abiura due volte, protestante in patria, diventa cattolico e infine musulmano, lasciandosi guidare dalle circostanze³⁷.

Il tribunale manifesta nei confronti dei rinnegati, soprattutto se giovani e *sponte comparentes*, un atteggiamento di misericordia; le udienze si susseguono senza troppe dilazioni, le pene sono di carattere spirituale, la detenzione breve. Ma non si pensi a un generale atteggiamento di misericordia: alcuni rinnegati riconciliati si mantengono irremovibili nella loro fede e sono rilasciati al braccio secolare che ne esegue la condanna a morte³⁸.

I rinnegati preferiscono sorvolare sulle ragioni che li hanno indotti ad abiurare; parlano di violenze subite o temute, danno spiegazioni che non facciano pensare a un'adesione profonda all'altra religione; le loro risposte non contengono nessun elemento dottrinario. Sono un giramondo senza radici, come tutti gli uomini di mare, sembra suggerire Giovan Battista Barbottino, processato dall'Inquisizione pisana il 19 maggio 1627. Ha 51 anni, ma ha cominciato a navigare che ne aveva 12, sulla galera del granduca di Toscana, dove suo padre faceva il *consigliero*; morto il padre, era passato su quelle di Genova, poi di Malta, di nuovo sulle galere toscane, poi su quelle di Genova, quindi su quelle del papa, poi era tornato a servire il granduca e ancora il papa. Catturato su un galeone maltese in corsa per il Levante, era stato venduto come schiavo al «re Cara Usman», «stando [a Tunisi] tre anni e mezz'in circa cristiano; poi rinegai –confessa– e stetti da dieci anni in circa»; lo mandano in corsa e diventa *sottocomito*³⁹; ha nel frattempo sposato «una di queste moresche di Spagna» da cui aveva avuto un figlio che nel 1625 ha otto anni. Ritornato in cristianità, rassicura l'Inquisitore: ha fatto battezzare il bambino da un frate agostiniano a Tunisi e, mentre all'esterno sembra vivere «alla

³⁵ *Ibidem*, leg. 900, c. 281r. Relación de causa su Juan de Fontes, «y en moro Morato», naturale di Narbona.

³⁶ Gli inquisitori raccomandano che «anduviesse quanto menos pueda por la mar». *Ibidem*, c. 281v.

³⁷ *Ibidem*, c. 282r.

³⁸ La cinquantenne Margarita, alias Arabia, naturale di Pellegret in Turchia, schiava del palermitano Francesco Lombardo, è battezzata dal padrone a Napoli dietro promessa di manomissione. Poiché questa promessa non è onorata, la donna resta ferma nella convinzione che nella sua «legge» avrebbe salvato l'anima e guadagnato il paradiso. Il 4 marzo 1616, è «relaxada» al braccio secolare. *Ibidem*, cc. 90v-91r.

³⁹ Il *comito* è il responsabile della manovra a vela o al remo, ma in generale ha il compito di sorvegliare la ciurma e di farla lavorare in maniera coordinata e, all'occorrenza, di punirla. Ai suoi ordini sta il *sottocomito*.

turchesca», dentro casa tutti recitano le orazioni da buoni cristiani⁴⁰. Viene condannato a quattro anni di remo.

LE BUONE RAGIONI DI UNA CATTIVA AZIONE

Dai documenti giudiziari, dalle lettere dei captivi e dai *récits d'esclavage* le ragioni per abiurare appaiono molteplici:

1. Motivazioni economiche («per impatienza della povertà»)⁴¹: un flusso ragguardevole di conversioni al cristianesimo si verifica nel Marocco del XVI secolo, quando la carestia del 1521-1522 spinge «diverse migliaia di musulmani, forse decine di migliaia»⁴² a cercare asilo in terra cristiana; più per necessità che per convinzione chiedono il battesimo e si sottomettono alla obbedienza dei cristiani. La periferia di Lisbona pullula di mori, che hanno chiesto di essere portati in Portogallo per guadagnarsi da vivere, cosa impossibile nel loro paese; molti sono così deboli per gli stenti da venire facilmente catturati, «altri venivano di propria volontà a farsi cristiani poiché i cristiani avevano la fama di avere da mangiare»⁴³. A causa di questa situazione sul continente crolla il prezzo degli schiavi. Ancora, molti sudditi del sultano in Albania si arruolano a gruppi sotto le bandiere di San Marco, spinti «dalla scarsità del vivere [... per] passare a più benigna fortuna»⁴⁴. Talvolta «famiglie intiere offeriscono –scrive l'arcivescovo di Zara– di venir alla fede christiana purchè si provveda loro in modo che con le fatiche proprie possano sostentar le vite»⁴⁵. Scappare dalla miseria per sopravvivere e per arricchirsi, la straordinaria occasione di rivincita sociale per uomini di umili origini nelle Reggenze e nei territori ottomani dove si possono costruire fortune, alimenta in Occidente il «sogno turco».

2. Motivazioni politiche: esiliati di sangue reale, membri delle dinastie che governano il Maghreb musulmano, i grandi regni della Barberia moderna, sultani che, a causa della frammentazione territoriale (differenti dinastie governano alcuni nuclei urbani in un territorio dominato da tribù arabe e ber-

⁴⁰ Costituito del 19 maggio 1627 di Giovan Battista Barbottino di Portovenere, processato in quell'anno per apostasia all'islam dall'Inquisizione pisana, sta in ROSTAGNO, *Mi faccio turco* op. cit., pp. 92-94.

⁴¹ *Ibidem*, p. 72.

⁴² B. ROSENBERGER, «Moriscos et elches: conversions au Maroc au début du XVIe siècle», in M. GARCÍA-ARENAL, M. J. VIGUERA (dirs.), *Relaciones de la península ibérica con el Maghreb. Siglos XIII-XVI*, Madrid, 1988, p. 626.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ MINCHELLA, *Frontiere aperte* op. cit., p. 219.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 220.

bere, in maggioranza nomadi), diventano rifugiati in terra spagnola, trovandovi accoglienza e mantenimento. In molti casi, la conversione e il battesimo trasformano questi rifugiati di sangue reale in sudditi del re cattolico, al cui servizio combattono valorosamente nelle Fiandre, Milano e Napoli⁴⁶.

3. Ragioni fiscali: individui, gruppi o interi villaggi cristiani in territorio ottomano si convertono per sottrarsi alla tassazione della *dhimma* o del *millet*: «Volendo exigere il Turco –confessa il cipriota Nicola Bassan– come fa comunemente con tutti li cristiani [...] grossa somma di denaro di tribunato, per non pagarlo, non havendo commodità, mi feci turco»⁴⁷. A metà del Seicento, «per esentarsi dalle estorsioni infinite di que' barbari [c'è il costume nei territori della Repubblica veneta] di farsi turco uno per famiglia perdendo la fede di Cristo [...] e abbracciando una dannazione perpetua»⁴⁸; la stessa ragione spinge interi villaggi cattolici a passare all'islam per sottrarsi alla tassazione⁴⁹.

4. Ragioni militari: come effetto del *devşirme*, la leva periodica di bambini cristiani sopra gli otto anni, obbligatoria nei domini europei dell'impero ottomano, per farli entrare nel corpo dei giannizzeri o dei servi di corte o di alti dignitari e nell'amministrazione ottomana. I bambini imparano il turco, si convertono all'islam, sono facilmente assimilati e diventano i più fedeli guardiani del sultano, ottenendo alla fine del servizio cospicue ricompense⁵⁰.

5. Per il bisogno di alleviare le condizioni della schiavitù o per l'insofferenza verso i lavori più estenuanti. In realtà, un rinnegato non viene *ipso facto* manomesso, tuttavia è subito liberato dalle catene e tolto dai bagni per sottrarlo alla vendetta degli ex compagni; inoltre, poiché un musulmano non può essere schiavo di un altro musulmano, il passaggio alla nuova fede apre concretamente la strada verso la manomissione.

6. Per timore dell'oblio familiare: non essere più riscattati dalle famiglie e dover restare in schiavitù per tutta la vita è una paura diffusa. La cattività dei siciliani in Barberia dura mediamente cinque anni, ma può protrarsi per decenni o diventare permanente⁵¹; l'abiura può rivelarsi una ragionevole e concreta tappa intermedia di una strategia di fuga o di autoriscatto.

⁴⁶ B. ALONSO ACERO, *Sultanes de Berbería en tierras de cristianidad. Exilio musulmán, conversión y asimilación en la Monarquía hispánica (siglos XVI y XVII)*, Barcelona, 2006.

⁴⁷ MINCHELLA, *Frontiere aperte* op. cit., p. 62.

⁴⁸ BENZONI, *Il «farsi turco»* op. cit., p. 53.

⁴⁹ TRAMONTANA, *Passages of Faith* op. cit.

⁵⁰ V. L. MÉNAGE, «Devhime», in *The Encyclopedia of Islam*, Leiden, 1991, t. II, pp. 210-213.

⁵¹ Secondo R. PARDO (*Le lettere dei captivi in Barberia nel '700*, Università di Palermo, a.a. 2011-2012), su un campione di 300 captivi siciliani il 49% resta in cattività da 1 a 5 anni, il 25% da 6 a 10 anni, il 6% da 11 a 15 anni, il 14% da 16 a 22 anni.

7. Per spirito di vendetta: ai maltrattamenti subiti da un «turco» si può reagire solo dopo l'abiura; a un cristiano, libero o cattivo, non è consentito picchiare un maomettano, pena la morte. E, all'inverso, per conflitti tra cristiani: l'essere venuti alle mani con correligionari compromette i rapporti di solidarietà con il gruppo dei compagni di prigionia; l'abiura sottrae alle pene di giustizia, poiché divenuti turchi non sarà più un reato avere percosso o ferito un cristiano. «Esortato anco da mio padre e mia madre, per salvar la vita mi feci turco», confessa il bosniaco Giorgi Mircovich davanti al Santo Uffizio di Venezia⁵².

8. Per esimersi dal pagare un debito contratto con un cristiano: l'adozione della legge coranica scioglie dai debiti con non musulmani.

9. Per sottrarsi a pericoli imminenti: una conversione d'urgenza può evitare la morte se si è colti da mariti, padri, fratelli in flagrante relazione carnale con una donna mora. La sensualità gioca in generale un ruolo non secondario: alcuni padroni di fronte all'avvenenza dei loro schiavi li persuadono ad abiurare, con la promessa di dar loro in sposa le figlie. Ci sono donne turche che danno parte dei loro averi agli schiavi per spingerli ad abbandonare la loro fede; è anche frequente che dame di alta condizione sposino i loro schiavi per guadagnarli con quest'opera meritoria alla propria religione⁵³.

10. Per motivi relazionali: come effetto della collaborazione e degli stretti rapporti sociali nei territori dove cristiani e turchi vivono insieme. Nei territori ottomani dell'area balcanica le gilde di mestiere sono miste al fine di perseguire la coesione tra soggetti di varie etnie e religioni. L'albanese Giorgio da Bastia, rimasto orfano a undici anni, fugge da casa e capita «alla terra di Sucs dove sono turchi e cristiani e lì –dice– mi misi ad imparare l'arte di fabro con un turco, vivendo anch'io da turco»⁵⁴.

11. Per imitazione o adattamento agli usi locali: «Per fare come facevano gli altri turchi»⁵⁵. «Perché mi piaceva la vita turchesca»⁵⁶. Marco De Domo è sospettato di essere musulmano rinnegato poiché circonciso: «chi voleva tenerlo allegro, non bisognava parlar d'altro che di turchi, [...] et sentiva tanto gusto nel discorrer de turchi, che da dolcezza li venivano le lagrime dalli occhi et diceva di essere stato allevato tra turchi nella sua gioventù et sempre dice bene de turchi»⁵⁷.

⁵² MINCHELLA, *Frontiere aperte* op. cit., p. 63.

⁵³ P. DAN, *Histoire de Barbarie et de ses corsaires, et des villes d'Alger, de Tunis, de Salé et de Tripoli*, Paris, 1637, pp. 315-320.

⁵⁴ MINCHELLA, *Frontiere aperte* op. cit., p. 64.

⁵⁵ ROSTAGNO, *Mi faccio turco* op. cit., p. 69.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 72.

⁵⁷ MINCHELLA, *Frontiere aperte* op. cit., p. 82.

12. Per l'intolleranza verso divieti alimentari, soprattutto della carne il venerdì. Tuttavia questa non sembra una ragione convincente per passare a una religione che annovera a sua volta numerosi divieti alimentari (vino, carne di maiale, carni macellate senza previo dissanguamento degli animali, prolungato digiuno). Eppure, un ventenne di Pozzuoli finirà davanti al Santo Uffizio per avere detto di volere andare in Turchia per «vivere a modo mio et mangiare quello che mi piace e non star soggetto alla religione christiana la quale non ci lassa mangiar carne in ogni tempo e viver in libertà nostra»⁵⁸.

13. Per ragioni lavorative. Basta essere musulmani per esercitare qualunque mestiere in totale libertà, per vivere «alla buona», facendosi i fatti propri, senza offendere nessuno⁵⁹. In molti casi «gli apostati rinnegati [...] sono maestranze laboriose, non un branco d'avventurieri divorati dall'ambizione di potere, sbranati dai vergognosi appetiti del sesso»⁶⁰.

14. Per convinzione religiosa, perché la loro legge è migliore della nostra⁶¹ o in ogni caso molto simile: «Li Turchi medesimi confessano –dirà nel 1625 un rinnegato all'inquisitore veneziano– che se mancasse la legge di Macometto, bisogna pigliare la legge cristiana [...] e li Turchi sono vicinissimi a noialtri che fuori che del battesimo»⁶². Perché ci si salva sotto ogni legge: questa convinzione si accompagna alla confessione di credenze miste.

15. Per libertà di coscienza⁶³, «per vivere a mio modo»⁶⁴, senza obbedire a imposizioni religiose e al controllo inquisitoriale sulla loro osservanza. L'impero ottomano può diventare la destinazione per i fuoriusciti politici: scoperta, nel 1599, la congiura di cui era il promotore –un'insurrezione popolare per instaurare un regime teocratico-repubblicano con la soppressione della proprietà privata e delle gerarchie sociali–, il domenicano Tommaso Campanella sfugge alla morte fingendosi pazzo anche sotto tortura (ma resterà in carcere per ventisette anni). Circa duemila calabresi fuggono verso i territori ottomani per «simultaneo rifiuto collettivo dell'esistente

⁵⁸ Processo a Giuseppe Puoto, 1599, cit. in ROSTAGNO, *Mi faccio turco* op. cit., p. 75.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 72.

⁶⁰ BENZONI, *Il «farsi turco»* op. cit., p. 56.

⁶¹ ROSTAGNO, *Mi faccio turco* op. cit., p. 71.

⁶² MINCHELLA, *Frontiere aperte* op. cit., p. 80.

⁶³ «Nel tempo che sono stato in Turchia mi hanno sempre lasciato vivere a modo mio, né mai sono stato circonciso, né ho frequentato i loro riti, né cerimonie, né sono stato alle loro moschee, né ho fatto i loro digiuni, ma sempre mi hanno lasciato vivere a modo mio». Così il moldavo Giovanni Ermani, 1695, cit. in ROSTAGNO, *Mi faccio turco* op. cit., p. 72.

⁶⁴ *Ibidem*.

e volontà di riscatto collettivo»⁶⁵; e, più in generale, la Calabria spagnola fornisce un cospicuo contingente ai rinnegati.

16. Per una condizione di abbruttimento personale: perché «ero una bestia»⁶⁶. La propaganda antiturca, divenuta «turcofobia», produce l'equazione tra negare Dio e rinnegare se stesso, la propria umanità: da qui la frequente allusione alla «bestialità» dei turchi, nella smodata ricerca del piacere, specie sessuale. La sodomia, la poligamia e, in generale, la ricerca del piacere sessuale risultano componenti fortemente attrattivi. «Chi s'imbranca coi Turchi rinuncia alla propria umanità, s'imbestia»⁶⁷.

17. Per la ricerca di una religiosità meno rigidamente codificata. Assistiamo talvolta a passaggi reiterati; nel 1632 l'ebreo Bonaventura, di professione sensale, è denunciato dalla moglie al Santo Uffizio: dal processo emerge che «prima era hebreo, poi si fece christiano, poi si fece turco, poi ritornò hebreo, et finalmente si fece di nuovo christiano, perché in quei paesi li hebrei non si fanno turchi se prima non si fanno christiani»⁶⁸. Una sorta di «camaleontismo religioso» che ha molte ragioni, ultima delle quali la strumentalità utilitaristica dell'*iteratio baptismi*, grazie alle donazioni e alle elemosine concesse a chi riceve il battesimo da parte di istituzioni religiose e pii mecenati⁶⁹.

18. Senza un motivo preciso: «poi renegai»⁷⁰, come ha detto Giovan Battista Barbotino per spiegare la sua integrazione nel contesto tunisino.

«L'apostasia non sembra provocare gravi conflitti di coscienza nella maggioranza dei rinnegati»⁷¹; nella maggior parte dei casi documentati l'abiura sembra l'effetto di un sentimento religioso tiepido, quando non di indifferenza religiosa *tout court*⁷² e consente di dubitare che l'identità personale sia definita solo dall'appartenenza religiosa. Le risposte lasciano intravedere un ampio ventaglio di opzioni che hanno a che fare spesso con la vita sociale di un paese: i cristiani divenuti Turchi non raccontano di profonde trasformazioni spirituali, né di radicali rotture con il proprio passato

⁶⁵ BENZONI, *Il «farsi turco»* op. cit., p. 76.

⁶⁶ ROSTAGNO, *Mi faccio turco* op. cit., p. 91.

⁶⁷ BENZONI, *Il «farsi turco»* op. cit., p. 56, descrive così il processo di «mostrificazione del rinnegato».

⁶⁸ MINCHELLA, *Frontiere aperte* op. cit., p. 85.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 86.

⁷⁰ ROSTAGNO, *Mi faccio turco* op. cit., p. 93.

⁷¹ BARRIO GOZALO, *Esclavos y cautivos* op. cit., p. 199.

⁷² «Come avrebbe dovuto comportarsi il povero diavolo finito tra le mani degli infedeli? [...] La dialettica di fondo sembra quella fra le contrapposizioni collettive da un lato e gli accordi individuali dall'altro [premiando] la capacità individuale di intessere accordi empirici, quotidiani e non ideologizzati». G. RICCI, *I Turchi alle porte*, Bologna, 2008, pp. 52 e 87.

e con i legami precedenti, quanto l'accettazione di nuove pratiche rituali comunitarie; trasformazioni spirituali possono esserci state o meno⁷³.

Né va sottovalutata l'attrattività di una religione che non controlla la sincerità dell'adesione o l'adempimento degli obblighi e delle cerimonie (elemosina, viaggio alla Mecca, la preghiera in moschea, il *guadoc*, il *ramadam*, ecc.). Che non si debbano confessare i propri peccati a un altro peccatore, l'assenza di un controllo giudiziario come quello dell'Inquisizione, il rapporto diretto del credente con Allah attraverso il libro sacro e la preghiera, senza l'intermediazione di una «chiesa», bastano a far considerare l'impero turco come il luogo della libertà religiosa. E se a ciò si aggiunge il disconoscimento dell'autorità del papa, il discredito verso i santi e le immagini, si comprende la particolare facilità dell'adesione di numerosi protestanti all'islam. Per tutte queste ragioni –e proprio guardando all'oscillazione continua tra religioni– i teologi del Seicento sviluppano «un modello di conversione che accentua l'importanza della coscienza e della profonda motivatione interiore, così come la dottrina e il ruolo dell'intelletto e dell'emozione nell'aderirvi»⁷⁴. Nei casi di conversione lo studio della dottrina, prima della somministrazione del battesimo, serve per accertare i veri desideri del neofita, grazie alla crescente importanza che la Chiesa attribuisce al discernimento degli spiriti, alla confessione auricolare e alla direzione spirituale.

«La Chiesa reagisce con pacatezza [...]. Se frammentato caso per caso, svapora la forza d'urto [del fenomeno che] risulta stemperato e diluito in una miriade d'accorti e accomodanti ricuperi di pecorelle smarrite [...], il dramma si frantuma in tanti modesti episodi che è agevole riassorbire»⁷⁵. Cioè a dire, Roma non riconosce la dimensione sociale dell'apostasia all'islam; un fenomeno trasversale all'intera cristianità è polverizzato in una miriade di vicende individuali, ridotto ad insignificanti eventi biografici, svuotato di ogni minaccia. Forse la Chiesa vuole essere indulgente con chi percepisce come un «immigrato» e non come «fedele stanziale», conoscendo i pericoli insiti nel peregrinare. Si comprende la misericordia adottata verso gli *sponte comparentes*, la detenzione in conventi piuttosto che nelle carceri (quasi una condizione di semilibertà), la prevalenza di pene blande quali il sanbenito, l'affidamento a scuole di dottrina o a singoli religiosi con funzione di direzione spirituale, l'imposizione della

⁷³ T. KRSTIĆ, *Contested Conversions to Islam: Narratives of Religious Change in the Early Modern Ottoman Empire*, Stanford, 2011.

⁷⁴ K. P. LURIA, «The Politics of Protestant Conversion to Catholicism in Seventeenth-Century France», in P. VAN der VEER (ed.), *Conversion to Modernities: the Globalization of Christianity*, New York, 1996, p. 28.

⁷⁵ BENZONI, *Il «farsi turco»* op. cit., p. 59.

recita del rosario, della frequenza dei sacramenti, di pratiche devozionali. Una giustizia sempre più mite è quasi pedagogica? In ciò il Santo Uffizio manifesta la sua faccia di «agenzia di conversione»⁷⁶ che, per la sua stessa natura giudiziaria e il conseguente esercizio sulla vita dei singoli individui, finisce per accontentarsi e promuovere una conversione di facciata, persino insincera, purchè dichiarata, e una condizione di dissimulazione e dunque di doppiezza delle proprie profonde (e inconfessabili) convinzioni⁷⁷.

Quelli che rinnegano «di bocca», senza adesioni profonde, si adattano alla società ospitante non solo individualmente, ma facendo gruppo fino a costituire «un vero partito di rinnegati»⁷⁸; aderiscono alla poligamia, praticano la sodomia, si arruolano nell'esercito, possono raggiungere ricchezza e prestigio. Una stretta endogamia cementa la solidarietà al loro interno: il matrimonio si dimostra un affidabile strumento di integrazione; le nozze uniscono famiglie di rinnegati e rafforzano le comunità di cristiani islamizzati, spesso gruppi di pressione e vere e proprie lobby di potere. Le famiglie d'origine dei rinnegati servono per trasferire capitali all'estero e creano una rete commerciale e finanziaria che si stende tra Barberia ed Europa.

Un «circolo di capresi» ruota attorno al rinnegato Amato di Capri, figlio del marinaio Domenico di Perto di Anacapri, che a Tunisi raggiunge un grado elevato nella milizia dei giannizzeri e, in tale ruolo, riesce facilmente a fare liberare i captivi del suo paese (tra cui il cognato); traffica in grano in collaborazione con mercanti ebrei, livornesi e veneziani, ma anche con i riscatti, se

fra il 1622 e il 1637 passano per le mani del Nostro almeno una cinquantina di schiavi, provenienti da varie località del Mediterraneo. Per alcuni Amato fa solo da intermediario, anticipando l'importo del riscatto ai proprietari, intascando poi una provvigione e lucrando sul cambio. Altri schiavi li detiene e vende personalmente, altri ancora li scambia col solito sistema *testa a testa*⁷⁹.

Insieme al gruppo di capresi, una società di schiavi e rinnegati acquista e vende navi, ma soprattutto schiavi. Proprio così, «schiavi che anticipa-

⁷⁶ Ch. BLACK, *Storia dell'Inquisizione in Italia. Tribunali, eretici, censura*, Roma, 2013. Ma lo strumento di conversione per eccellenza è il confessionale, come spiega A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, 1996.

⁷⁷ T. ACCETTO, *Della dissimulazione onesta*, Torino, 1997 (ed.orig. Napoli, 1641).

⁷⁸ B. BENNASSAR, «La vida de los renegados españoles y portugueses en Fez (hacia 1580-1615)», in M. GARCÍA ARENAL, M. J. VIGUERA (eds.), *Relaciones de la península ibérica* op. cit., p. 672.

⁷⁹ G. BOCCADAMO, «Schiavi rinnegati capresi tra Barberia e Levante», in E. SER-RAO, G. LACERENZA (a cura di), *Capri e l'Islam. Studi su Capri, il Mediterraneo, l'Oriente*, Capri, 2000, p. 223.

no somme per riscattare altri schiavi»⁸⁰, legati a doppio filo con rinnegati della loro stessa origine e con i parenti rimasti in patria. Ferraresi, corsi e moriscos a Tunisi, maiorchini ad Algeri, portoghesi a Marrakech, andalusi a Fez, fiamminghi a Salé, rappresentano dei veri e propri agglomerati, composti di rinnegati, schiavi, mercanti che fungono da reti affaristiche e gruppi di pressione che si diramano per tutto il Mediterraneo. L'appartenenza etnica cementa la solidarietà tra schiavi ed ex schiavi nella società ottomana, dove nel XVII secolo albanesi e bosniaci mantengono un forte ascendente politico e mobilitano i circoli di governo e di palazzo contro «gli occidentali»⁸¹. Circoli affaristico-mercantili sono coinvolti nelle operazioni di riscatto dei captivi e possono all'occorrenza occultare reti spionistiche. Provenienza, residenza, esercizio dello stesso mestiere, conoscenze comuni ispirano legami fiduciari. Del ceto mercantile fanno parte integrante i mercanti europei islamizzati, organizzati in clan sulla base dell'appartenenza alla stessa «nazione», si pongono sotto la protezione di casate al potere; la loro fragile fortuna e il rapido arricchimento, però, resistono di rado al declino del loro patrono, in un contesto di instabilità di tutte le fortune mercantili⁸².

PENTIMENTI, SENSI DI COLPA, CONVERSIONI SINCERE

Alcune volte rinnegare può essere un'esperienza traumatica, capace di produrre un potente senso di colpa: nel delirio della peste, un giovane nobile portoghese, catturato nel 1624, rinnegato per amore della nipote del suo padrone, «si mordeva in tutto il corpo, si straziava, agguantava le persone, camminava rasente i muri, e diceva che i diavoli se lo portavano via perché si era fatto Moro e aveva abbandonato la vera religione, quella del Cristo, [...] bestemmiava continuamente e si votava al diavolo»⁸³. Lo stesso accade a un nobile francese, che ha visto innumerevoli persone morire in occasione della stessa epidemia e al quale, dopo venticinque anni vissuti

⁸⁰ *Ibidem*, p. 226. Ho trovato traccia della complessità dei riscatti e dell'ampiezza delle transazioni a cui è interessato il rinnegato Amato e il padre Minico Di Perto di Capri nella lettera di un captivo degli anni 1654-56, in ASPa, *ARC, Riv. Pa.*, vol. 566, cc. non num.

⁸¹ M. I. KUNT, «Ethnic-Regional (Cins) Solidarity in the Seventeenth-Century Ottoman Establishment», *International Journal of Middle East Studies*, 5, 1974, p. 235 ss.

⁸² S. BOUBAKER, «Négoce et enrichissement individuel à Tunis du XVIIIe siècle au début du XIXe siècle», *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 50-4, 2003-2004, pp. 29-62.

⁸³ J. MASCARENHAS, *Esclave à Alger. Récit de captivité (1621-1626)*, Paris, 1993, p. 138.

da musulmano, Dio «tocca il cuore»; il conflitto interiore gli fa prendere in considerazione «la tentazione di appiccarsi»; i frati lo dissuadono dall'insano intento e lo aiutano a fuggire verso la cristianità⁸⁴. I legami di affetto possono rappresentare un freno a ritornare nel grembo della Chiesa: a Gerusalemme frate Cristoforo di Santa Lucia cerca di persuadere un rinnegato siciliano, ma quegli «rispondeva che trovandosi accasato con una mora dalla quale aveva cinque figli, non sapeva che partito pigliare essendo che da una parte era dal timor di Dio tirato con rimordimento grandissimo della coscienza, e dall'altra dall'affetto de' suoi figlioli»⁸⁵ e dagli enormi rischi che passare in terra cristiana avrebbe comportato. «Quella mora sua moglie portava grande affetto al suo sposo rinnegato» e decide di convertirsi alla sua fede; istruita adeguatamente sui comandamenti e le preghiere, è battezzata insieme ai figli, mentre il rinnegato è riconciliato. Alla prima occasione, i frati imbarcano la famigliola ad Alessandria (altri riconciliati sono nascosti nei conventi francescani vicini, a Nazareth soprattutto, poi inviati a Venezia, il Cairo, Famagosta, Damasco, ovunque si trovino appoggi e complicità), con la collaborazione del console francese che li raccomanda al capitano di un vascello, «con una buona limosina e sufficiente provvisione e non senza gran pericolo»⁸⁶.

Diversi rinnegati confessano di non avere subito alcuna costrizione, di avere «spontaneamente» abbandonato la religione cattolica, di essere passati «volontariamente» a quella musulmana, dove stanno «volentieri»; di avere sedato qualche rimorso di coscienza, convinti che anche quella «turca» sia una buona religione⁸⁷. Sono numerose, dunque, le conversioni sincere, di chi, dopo l'abiura, si comporta da buon musulmano, osserva riti e obblighi della nuova religione, sposa una o più donne, partecipa alla corsa contro i cristiani, raggiunge una condizione agiata e muore nell'osservanza dei precetti islamici; o di chi, platealmente, compie questa scelta giusto al momento della redenzione, quando si accomiata dai compagni di sventura per salire sulla nave che lo restituirà alla famiglia, ma poi ci ripensa e torna sui suoi passi.

Mateo Serra, trentacinquenne, nel 1714 si reca davanti al dey di Algeri per chiedere licenza di imbarcarsi essendo stato riscattato; con un colpo di scena l'uomo si presenta vestito alla turca e in compagnia dell'ex padrone,

⁸⁴ P. VERNIERO di MONTEPELOSO, «Croniche o Annali di Terra Santa», in G. GOLUBOVICH (a cura di), *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente francescano*, N. S., t. VI, Documenti, Firenze 1929, vol. I, lib. VI, cap. 39, anno 1627, pp. 130-131.

⁸⁵ *Ibidem*, lib. VI, cap. 39, anno 1627, p. 129.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 130.

⁸⁷ ROSTAGNO, *Mi faccio turco* op. cit., p. 65.

dichiarando di avere usato i soldi del riscatto per liberarsi dalla schiavitù, ma di essersi convertito alla religione musulmana e chiede di restare libero ad Algeri⁸⁸. Anche un'abiura forzata può preludere a una conversione sincera. Joseph Pitt, catturato all'età di quindici anni e condotto ad Algeri nel 1678, vi rimane fino al 1693; si converte all'islam, ma poi una lettera del padre lo spinge a fuggire. Nel resoconto della sua schiavitù egli non nasconde l'affetto del padrone, che gli promette anche una piccola eredità; la vita da musulmano lo tenta perché gli offre onori e privilegi impensabili in Inghilterra. Pitt cita tre suoi compagni di prigionia inglesi che scelgono di restare ad Algeri. Uno di questi, riscattato, fa ritorno in patria, per poi ritornarsene ad Algeri e «farsi maomettano di sua volontà, senza costrizione alcuna»⁸⁹. L'adesione sincera può spingersi fino alle estreme conseguenze: vi sono casi di «irriducibili» rinnegati che di fronte all'Inquisizione restano «ostinati e pertinaci» fedeli del loro Mahoma e chiedono di morire nella loro «setta», alla luce dei cui principi sono vissuti, meritando così di essere rilasciati al braccio secolare⁹⁰.

I rinnegati appaiono come personaggi flessibili, adattabili alle condizioni dei vari contesti: mutano nome, abiti, abitudini alimentari e lingua, prendono mogli straniere e ne hanno figli; si scambiano idee religiose e conoscenze tecniche, dal momento che la marineria da corsa dipende largamente dall'approvvigionamento di materiale e tecnologia occidentale. La loro identità è sfaccettata, la loro appartenenza multipla, tanto da essere stati considerati come coloro che hanno gettato le basi di un nuovo tipo di identità nello sviluppo dell'individualismo moderno⁹¹. La loro dissimulazione va vista come strategia di «negoziante identità», scelta transitoria dentro il ciclo di vita di un apostata⁹².

Per concludere solo un cenno alle rinnegate: donne di varia provenienza, soprattutto greche, ungheresi, dalmate, russe, veneziane, granadine, palermitane, tra gli ultimi decenni del '500 e i primi del '600, si presentano spontaneamente dinanzi al Santo Uffizio di Sicilia per autodenunciarsi.

⁸⁸ BARRIO GOZALO, *Esclavos y cautivos* op. cit., p. 194.

⁸⁹ J. PITT, *A True and Faithful Account of the Religion and Manners of the Mahometans*, 1704, cit. in COLLEY, *Prigionieri* op. cit., p. 131.

⁹⁰ M. S. MESSANA, «La resistenza musulmana e i martiri dell'islam: moriscos, schiavi e cristiani rinnegati di fronte all'Inquisizione spagnola in Sicilia», *Quaderni storici*, 126, 2007, pp. 761-767. Vedi anche il caso di Ali, giovane schiavo tunisino, condannato nel 1607 dall'Inquisizione romana al rogo per non avere voluto abiurare, cit. in P. PARTNER, *Corsari e crociati. Volti e avventure del Mediterraneo*, Torino 2003, p. 40.

⁹¹ L. SCARAFFIA, *I rinnegati. Per una storia dell'identità occidentale*, Roma-Bari, 1993.

⁹² J. DAHKLIA, «Ligne de fuite. Impostures et reconstruction identitaires en Méditerranée musulmane à l'époque moderne», in C. MOATTI, W. KAISER (dir.), *Gens de passage en Méditerranée de l'Antiquité à l'époque moderne*, Paris, 2007, pp. 427-451.

Molte di loro sono state catturate in tenera età: a sei anni la russa Margarita, a sette la ragusea Maria e la calabrese Beatriz, a dieci la veneziana Magdalena, la *hungara* Ana e la greca Anastasia, a quattordici la *hungara* Bernica e la granadina Leonor; non è difficile credere che si siano presto convertite all'islam. Il matrimonio con un musulmano è il modo più usuale di farsi affrancare e la conversione di solito precede le nozze; il passaggio di religione, però, può avere luogo più volte, e può servire anche a sciogliere il matrimonio con un musulmano o con un ebreo⁹³. Il cambiamento di religione concede una particolare libertà a queste donne che possono contrarre più di un matrimonio.

Gli storici hanno riservato scarsa attenzione alle donne schiave e ancora meno alle rinnegate, sia perché il loro numero è inferiore a quello degli uomini, sia perché le donne sono considerate più profondamente religiose e dunque meno disponibili a convertirsi. Di contro, le donne cristiane e musulmane che, tra 1572 e 1645, rinnegano la religione cattolica, attraversano (e trasgrediscono) non solo confini religiosi, ma geografici, politici, ideologici, sociali, spinte da complicate situazioni familiari: un marito avido o indifferente, un matrimonio infelice o imposto dai parenti, la sottrazione dei figli. Le donne si dimostrano propense al cambiamento religioso e, nello stesso tempo, capaci di dissimulare le proprie convinzioni: riformulando le loro identità, abbracciando nuove fedi, maneggiando le regole delle nuove istituzioni, trasgredendo e manipolando confini geografici, politici e culturali, governano sapientemente le proprie esistenze⁹⁴.

IMBRICAZIONI TRANS-MEDITERRANEE

Come si è visto, le convinzioni dei rinnegati non provengono dall'approfondimento di principi dottrinari, quanto piuttosto dall'assunzione di pratiche rituali condivise dall'ambiente in cui si trovano a operare e che producono inedite commistioni: «Io ho creduto e tenuto che Maometto era figlio di Dio [...] però io non sapeva se era figlio di Dio o profeta o santo e ora lo tengo

⁹³ Beatriz de Toro, sposata a un musulmano di rango, fugge dopo più di trent'anni insieme a un calabrese con cui raggiunge Messina (AHN, Inq. Sic., lib. 898, f. 80); la palermitana Susanna diventa prima turca, poi ebrea e pratica insieme le due religioni, mentre continua a prendere la comunione per non insospettire il parroco e pratica la magia *ad amorem* per attrarre l'uomo di cui si è innamorata. *Ibidem*, ff. 243v e 588v. La greca Maria a Scio rinnega e sposa un turco, dopo quasi vent'anni s'innamora di un greco cristiano e, giunta in Sicilia, si presenta al Santo Uffizio che la assolve *ad cautelam*. *Ibidem*, lib. 899, f. 271v.

⁹⁴ E. R. DURSTELER, *Renegade Women. Gender, Identity, and Boundaries in the Modern Mediterranean*, Baltimore, 2011.

per diavolo»⁹⁵. Per altri Maometto siede alla destra del Padre, è figlio di Dio, è la terza persona della Trinità; le abluzioni precedenti la preghiera servono a lavare i peccati; Dio non ha moglie e dunque non può avere figli; non può vivere in un'ostia che per di più viene inghiottita; nessun uomo può rimettere i peccati di un altro; i preti sono «inganna-mondo»; castità e monogamia sono sbagliate; Giacomo (di Compostela) è genero di Maometto; «La Illaha illa' Allahu ua Muhamad razul' Illahi» (Non c'è Dio che Allah e Maometto è il suo profeta) significa «Gloria Patris et Filii...» oppure «Alleluia, Alleluia...». La convinzione diffusa sulla bontà di qualunque fede religiosa per la conquista della salvezza contiene l'eco sbiadita del versetto coranico «Ma coloro che credono, e i giudei e i sabei e i cristiani (quelli che credono in Dio e nell'Ultimo Giorno e che operano il bene) nulla essi han da temere e non saranno attristati»⁹⁶; il filosofo e mistico Ibn al-'Arabu, persuaso che Dio abbia rivelato qualcosa di sé a tutti i credenti, concependo l'unità di tutte le religioni⁹⁷, incoraggia a pensare che «ogni religione rivelata è una via che conduce a Dio, e sono vie diverse. Pertanto, le autorivelazioni non possono che essere diverse, come diversi sono i doni divini [...]. Ma Lui è Lui, non altri che Lui»⁹⁸. «La maestà de Dio ha dato il Spirito santo a tutti: a christiani, a heretici, a Turchi, a Giudei, et li ha tutti cari, et tutti si salvano a un modo»⁹⁹, confessa il mugnaio Menocchio, che forse ha letto il Corano, all'inquisitore di fronte al quale viene accusato nel 1583. «Oh Dio misericordioso –scrive Joseph Pitt, il giovane marinaio di Exeter, schiavo ad Algeri tra il 1678 e il 1693, a conclusione del suo resoconto di prigionia–, abbi pietà di tutti gli ebrei, turchi, infedeli ed eretici»¹⁰⁰. Nel 1690 si trova al remo da quindici anni Domenico Battagerin, condannato per proposizioni ereticali, avendo tra l'altro sostenuto che ebrei, turchi ed eretici si salvano e vanno in paradiso se hanno fatto del bene¹⁰¹. Il battesimo ha per lui la stessa funzione della circoncisione: rappresenta la porta verso la salvezza.

Al-Hasan al-Wazzān, ambasciatore del re di Fez, donato da un pirata spagnolo al papa Leone X, divenuto cristiano con il nome di Leone l'Afri-

⁹⁵ Lo dice il macedone Giovanni Mangiali nel 1605, in ROSTAGNO, *Mi faccio turco* op. cit., p. 68.

⁹⁶ *Il Corano, Sura della mensa*, V, 69. Cfr. S. B. SCHWARTZ, *Cada uno en su ley. Salvación y tolerancia religiosa en el Atlántico Ibérico*, Madrid, 2010.

⁹⁷ «Il mio cuore accoglie ogni forma; / è un pascolo per le gazzelle / e un monastero per i monaci cristiani, / è un tempio per gli idoli, ed è la / Ka'ba del pellegrino, / esso è le Tavole della Torah / e il libro del Corano». In N. ZEMON DAVIS, *La doppia vita di Leone l'Africano*, Roma, 2008, p. 247.

⁹⁸ La citazione di Ibn al-'Arabu sta *ibidem*, p. 296.

⁹⁹ C. GINZBURG, *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*, Torino 1976, p. 13.

¹⁰⁰ Cit. in COLLEY, *Prigionieri* op. cit., p. 138.

¹⁰¹ ROSTAGNO, *Mi faccio turco* op. cit., p. 66.

cano, racconta l'apologo dei pesci volanti che stanno ora tra gli uccelli ora sott'acqua per sfuggire alla richiesta del re di ciascuno dei due regni di pagare il tributo: sfuggono così all'esazione, ma sviluppano una personalità doppia, sfaccettata, e la libertà di «muoversi strategicamente tra posizioni culturali diverse»¹⁰². Questi individui dalle credenze religiose ibride sono i «dissimulatori» di cui dicevo sopra, uomini e donne di frontiera, la cui conversione favorisce la libertà individuale¹⁰³ e il cui «camminare ai margini ha portato alla vita il pensiero europeo [...]: pare che il problema della simulazione possa essere impostato secondo un'ottica di libertà progrediente, dove individui e gruppi, sia pure in modi contorti, si conquistano spazi autonomi, sottraendosi alla pressione sociale»¹⁰⁴. La pressione esercitata dalla religione dominante ha potuto condurre a diversi stadi di riflessione, a partire dalla costruzione di personali credenze, una «zona grigia» capace di condurre sino allo scetticismo e all'incredulità.

L'intensa mobilità che caratterizza tutti i soggetti di cui si è parlato pone con forza il tema del rapporto tra mondi segnati da conflitti politici, quali l'impero spagnolo, la Repubblica di Venezia, l'impero ottomano. Come pensare il contatto tra società vicine, adiacenti, seppure in conflitto –si chiedono Jocelyne Dakhli e Wolfgang Kaiser¹⁰⁵– di cui la mobilità sembra il tratto distintivo? Fino a tempi recenti, figure le cui vite conservavano i caratteri dell'eccezionalità sembravano interpretare questa mobilità¹⁰⁶: *passeurs*, *trickster travels*, non solo tra aree geografiche diverse, ma tra mondi lontani, talvolta persino in conflitto. Esse fungevano da ponte tra le culture, di cui attraversavano le frontiere non solo geografiche, ma in senso lato sociali, culturali, religiose, posizionandosi *entre deux*, negli interstizi tra due società con il ruolo di mediatori.

Fino al XIX secolo (all'impresa di Egitto di Napoleone) le relazioni mantengono forme di equilibrio nella tensione, che soffre di rotture sì, ma reversibili. Anzi, proprio il conflitto non esclude forme di contatto in contesti

¹⁰² ZEMON DAVIS, *La doppia vita di Leone l'Africano* op. cit., p. 120.

¹⁰³ A. FOA, L. SCARAFFIA, «Introduzione. Le conversioni tra costruzione dell'identità e intrecci di culture», *Dimensioni e problemi della ricerca storica*, 2, 1996, p. 11.

¹⁰⁴ A. BIONDI, «La giustificazione della simulazione nel Cinquecento», in AA.VV., *Eresia e Riforma nell'Italia del Cinquecento*, Miscellanea I, Firenze, 1974, p. 66. Il corsivo è nel testo.

¹⁰⁵ DAKHLIA, KAISER, «Une Méditerranée entre deux mondes, ou des mondes continus», in ID. (dir.), *Les Musulmanes dans l'histoire de l'Europe. Passages et contacts en Méditerranée*, II, Paris, 2013, p. 8.

¹⁰⁶ N. ZEMON DAVIS, *La doppia vita di Leone l'Africano* op. cit.; M. GARCÍA-ARENAL, *L'uomo dei tre mondi. Storia di Samuel Pallache, ebreo marocchino nell'Europa del Seicento*, Roma, 2013; N. ZEMON DAVIS, *Donne ai margini. Tre vite del XVII secolo*, Roma, 2001; L. COLLEY, *L'odissea di Elizabeth Marsh. Sogni e avventure di una viaggiatrice instancabile*, Torino, 2010; E. DURSTELER, *Renegade Women* op. cit.

di ostilità¹⁰⁷. Né le armi fermano gli scambi, né le zone di contatto vanno pensate come singole e isolate, ma come un'estesa connettività, all'interno della quale si vanno elaborando forme di neutralizzazione (temporanea) del conflitto. Le popolazioni mediterranee sono caratterizzate da forte mobilità e imbricazione: mercanti, soldati, interpreti, pellegrini, schiavi, captivi, transfughi politici o religiosi, migranti volontari o esiliati forzati attivano codici comuni, fanno circolare conoscenze, linguaggi, costumi e credenze religiose. Si tratta di qualcosa di più della «familiarità» con gli stranieri musulmani di passaggio, ambasciatori, prigionieri fuggiaschi, schiavi affrancati o convertiti, per quanto la loro presenza in Europa sia stata «indubbiamente più diffusa di quanto avevamo ipotizzato»¹⁰⁸.

Tutte queste figure sono esemplificazioni di «soggetti trans-imperiali», dotati di «competenze» niente affatto periferiche¹⁰⁹, soggetti non eccezionali che mostrano le capacità di circolare della maggioranza e la banalità dei fenomeni circolatori, itineranti nel *continuum* modulare delle società in contatto. La massa critica raggiunta da questi fenomeni denota un mondo di coestensività, consustanzialità tra Europa occidentale e Mediterraneo islamico.

Le grandi città barbaresche (Algeri, Tunisi, Tripoli) e i presidi iberici in terra africana (Ceuta, Melilla, Tangeri, Mamora, Orano, Larache), dove la presenza cristiana raggiunge l'apice, diventano luoghi di forte interazione linguistica. Gli ebrei che hanno vissuto in Europa o molti musulmani che sono stati captivi in Spagna, in Italia o in Francia parlano correntemente spagnolo, francese o italiano, così come i figli dei rinnegati provenienti da questi paesi. In un solo bagno di Algeri, tra 1640 e 1642, si parlano una ventina di lingue diverse; la lingua franca è il gergo che mescola parole italiane, provenzali, spagnole, portoghesi, con l'arabo delle Reggenze, chiamato talvolta «arabesco» o «piccolo moresco». Il gergo prende largamente a prestito dalle lingue citate e le corrompe. Parlata dagli schiavi di tutte le nazioni, tra loro e con i loro padroni, il suo uso generalizzato presso la gente di mare e di commercio la sospinge sino al Levante; qui però, senza la facilità di riscatto della Barberia, la cattività dura più a lungo e favorisce un maggior processo d'integrazione, così che i captivi finiscono per par-

¹⁰⁷ Il caso di Venezia mostra «il sistema di interdipendenze venutosi a creare tra lo Stato da Mar e l'impero ottomano [che] fu elemento distintivo del Mediterraneo orientale dell'età moderna, una prassi che superò la contrapposizione politico-militare e che soltanto temporaneamente, e spesso solo marginalmente, l'antagonismo bellico riuscì a compromettere». Così MINCHELLA, *Frontiere aperte* op. cit., p. 157.

¹⁰⁸ L. VALENSI, *Stranieri familiari. Musulmani in Europa (XVI-XVIII secolo)*, Torino, 2013, p. 253.

¹⁰⁹ N. E. ROTHMAN, *Brokering Empire. Trans-Imperial Subjects between Venice and Istanbul*, Ithaca e Londra, 2012.

lare turco, arabo o i vernacoli locali¹¹⁰. L'eccezionalità della lingua franca si ridimensiona all'interno di un Mediterraneo, dominato da tre imperi (asburgico, ottomano e veneziano) poliglotta, compositi, multiculturali e costellato, soprattutto nelle aree costiere, da comunità e individui multilingue, dove la pluralità linguistica rappresenta la norma e non l'eccezione¹¹¹. L'esercito è poliglotta, come le donne dell'harem e poliglote sono le comunità ebraiche, i mercanti, gli ecclesiastici, gli ambasciatori, i lavoratori degli arsenali, gli equipaggi delle navi mercantili e da corsa, gli schiavi dei bagni e delle galere.

La connettività di cui si parla non è caotica, ma trae profitto dalle condizioni «regolate» da accordi diplomatici, da usi e diritti codificati, da comunità di «compatrioti» e correligionari che collaborano solidalmente, creando «una reciproca familiarizzazione e la concreta sperimentazione dell'altro»¹¹², all'interno di uno spazio di negoziazione ben conosciuto ai soggetti, dove intervengono le istituzioni politiche e le loro codificazioni. Solo un esempio: i Greci, cristiani ortodossi che vivono parte sotto la sovranità dell'impero turco e parte sotto Venezia, rappresentano una vera comunità internazionale; cristiani ma non occidentali, orientali ma non musulmani, essi occupano una posizione liminale. Nei casi in cui, muovendosi per lo più tra Egitto ed Egeo orientale, sono razzati dai corsari cattolici, s'inseriscono nel gioco diplomatico che produce trattati e salvacondotti, fanno valere, secondo la convenienza, l'identità territoriale o quella religiosa¹¹³, producendo un ordine internazionale secolare, le cui leggi, norme e convenzioni strutturano i contatti marittimi.

Dunque, la religione non si rivela motore di conflitti né l'appartenenza religiosa è un principio regolatore in queste transazioni trans-mediterranee e, anche qualora la volessimo considerare come una chiave identitaria, alla base di conflitti *lato sensu* di civiltà, si rivela meno assoluta ed escludente di quanto non si creda, come attestano i luoghi di culto condivisi da devoti appartenenti alle tre religioni monoteiste in Albania, Macedonia, Bosnia, Bulgaria, Anatolia, Palestina, Marocco, Egitto, Siria. La condivisione degli spazi della chiesa di Sant'Antonio a Istanbul fa sì che donne velate siano intente durante le celebrazioni alla lettura del Corano; che i musulmani

¹¹⁰ G. CIFOLETTI, *La lingua franca barbaresca*, Roma, 2004 e 2009; J. DAKHLIA, *Lingua franca. Histoire d'une langue métisse en Méditerranée*, Arles, 2008.

¹¹¹ E. R. DURSTELER, «Speaking in Tongues: Language and Communication in the Early Modern Mediterranean», *Past and Present*, 217, 2012, pp. 47-77. J. E. WANSBROUGH, *Lingua franca in the Mediterranean*, Surrey-Richmond, 1996.

¹¹² DAKHLIA, KAISER, «Une Méditerranée» op. cit., p. 30.

¹¹³ M. GREENE, *Catholic Pirates and Greek Merchants. A Maritime History of the Mediterranean*, Princeton e Oxford, 2010, p. 17.

usino le acquasantiere per le abluzioni rituali, lascino sotto la statua del santo la richiesta scritta di una grazia (salute, lavoro, denaro) e si rivolgano al parroco per liberarli dal malocchio, per assistenza spirituale nei momenti di sconforto e di crisi esistenziale (il parroco termina l'incontro con una benedizione e tracciando con la mano il segno della croce). All'interno della chiesa «si delinea un territorio rituale per gli adempimenti devozionali dei musulmani e dei cristiani di altre confessioni. [...] Pur tollerando pratiche fortemente eterodosse, il clero cerca di incanalare le devozioni, accentuando il lato spirituale»¹¹⁴.

I monasteri cristiani in Siria, costruiti vicino a sorgenti d'acqua considerate miracolose o alla tomba di un santo o nel luogo di una «apparizione» miracolosa, sono frequentati da cristiani di ogni confessione, ma anche da drusi, alauti, sunniti della regione e da gruppi di pellegrini sciiti provenienti dall'Iraq e dall'Iran. «I monasteri sono degli spazi in cui tutti possono recarsi a compiere determinati rituali per ottenere delle grazie, come la guarigione di un malato, la nascita di un bambino, la riuscita di un matrimonio»¹¹⁵. Davanti alla tomba del santo nel monastero di Santa Tecla a Malula, a un'icona miracolosa nel monastero di San Giorgio di Hoymera o della Vergine nel villaggio di Saydnaya ci sono spazi confessionali e comunitari differenziati per devoti di varia origine, ma comunque non rigidi, dove le frontiere tra confessioni religiose vengono continuamente superate. In questi monasteri, costituiti in luoghi marginali, lontani dalle parrocchie di città e villaggi e dagli occhiuti «guardiani dei templi», individui di varie appartenenze religiose possono venerare insieme un santo. Nell'ambito delle religioni monoteiste convivenza, mescolanza e condivisione pur non essendo mai dissociate da aspetti competitivi e conflittuali, producono «fenomeni fragili e sotterranei», incapaci di produrre un nuovo idioma religioso, ma che tuttavia danno vita a una sorta di *koiné* transreligiosa seppure subalterna e una «lingua franca appena mormorata, che circola ancora oggi, quasi in silenzio, da una religione all'altra»¹¹⁶, mostrando come lungi da sentimenti di repulsione, la gente comune nelle pieghe delle religioni istituzionalizzate pratichi una qualche compenetrazione di tradizioni e culti.

¹¹⁴ D. ALBERA, «Le pratiche devozionali dei musulmani nei santuari cristiani», in ID., M. COUROUCLI (a cura di), *I luoghi sacri comuni ai monoteismi. Tra cristianesimo, ebraismo e islam*, Brescia, 2013, p. 123.

¹¹⁵ A. POUJEAU, «Condividere la baraka dei santi. Visite pluriconfessionali ai monasteri cristiani in Siria», *ibidem*, pp. 216-217.

¹¹⁶ D. ALBERA, «Per un'antropologia del superamento delle frontiere tra le religioni monoteiste», in *ibidem*, p. 259.