

INCONTRI INASPETTATI. IL CONFRONTO CON L'ISLAM A ROMA IN ETÀ MODERNA (XVI-XVIII SEC.).

A PROPOSITO DI ROMA E ISLAM. NOTE A MARGINE E PROSPETTIVE DI RICERCA

di Serena Di Nepi

Nell'Europa lacerata dalle infinite guerre di religione, l'Italia e la Spagna si ritrovarono, loro malgrado, per posizione geografica e per vocazione politica, al centro di uno scontro "con gli infedeli" che, sin dai secoli lontani degli albori dell'espansionismo musulmano, aveva trovato il suo epicentro proprio nel Mediterraneo e nelle sue coste. Nel corso della lunga età moderna il confronto con "l'Altro" musulmano si andò dipanando su strade diverse ma costantemente intersecate tra loro¹. La guerra "vera" - fatta di eserciti in armi, cannoni e richiami alle sante ragioni per cui la si sarebbe dovuta combattere² - si incrociò incessantemente con le continue scaramucce a bassa intensità dell'altra guerra, quella di corsa che, a sua volta, mieteva vittime in gran numero, e che, pur non riuscendo a spostare di un centimetro i confini tra le nazioni, incise altrettanto profondamente sui destini individuali e collettivi degli uomini che vi si trovarono coinvolti³: schiavi, convertiti, convertitori, giudici,

¹ Sul confronto con l'alterità musulmana, di grande interesse i saggi raccolti in B. Heyberger, M. Garcia Arenal, E. Colombo, P. Vismara (a cura di), *L'Islam visto da Occidente. Cultura e religione del Seicento europeo di fronte all'Islam*, (atti del Convegno Internazionale, Milano, Università degli Studi, 17-18 ottobre 2007), Marietti, Genova, 2009. In particolare, per una riflessione sul passaggio del rapporto con l'Islam dalla fase della grande paura escatologica alla scoperta dell'umanità degli infedeli – obbligata dalla presenza, a vario titolo, di questi in terra cristiana – vedi le considerazioni dei curatori nell'introduzione al volume.

² Nella ricchissima bibliografia sulla guerra santa, vedi, almeno, P. Partner, *Il Dio degli eserciti. Islam e Cristianesimo: le guerre sante*, Torino, Einaudi, 1997, con particolare riferimento ai capitoli dedicati all'età moderna e alle riflessioni sull'accettazione, complessa, della diversità islamica e del contemporaneo, assoluta, rifiuto dell'alterità degli indigeni "selvaggi" d'America (pp. 183-206); su quest'ultimo aspetto, vedi anche A. Prosperi, *Il seme dell'intolleranza. Ebrei, eretici, selvaggi: Granada 1492*, Bologna, Il Mulino, 2011, in cui però la riflessione insiste, sostanzialmente, sulla questione marrana. Ancora, A. Vanoli, *Alle origini della Reconquista. Pratiche e immagini della guerra tra cristianità e Islam*, Torino, Aragno, 2003; A. Prosperi, «Guerra giusta» e cristianità divisa tra Cinquecento e Seicento, in M. Franzinelli, R. Bottini (a cura di), *Chiesa e guerra. Dalla benedizione delle armi alla «Pacem in terris»*, Bologna, il Mulino, 2005, p. 29-90.

³ Su questo, vedi più avanti nota 11; per una descrizione che affronti il tema tenendo conto anche della prospettiva della storia militare, S. Bono, *Corsari nel Mediterraneo. Cristiani e musulmani fra guerra, schiavitù e commercio*, Milano, Arnoldo Mondadori Editori, 1993; M. Lenci, *Corsari, guerra, schiavi, rinnegati nel Mediterraneo*, Roma, Carocci, 2006.

rinnegati, riscattati, mediatori, missionari, commercianti, pirati, navigatori, forzati, su su fino a principi, papi, re, imperatori, visir e sultani, tutti furono parte in causa di questo contrasto assiduo e crudele tra genti e fedi antagoniste.

Le tappe fondamentali dell'evoluzione della crisi politica e militare segnarono, almeno a partire dalla metà del Quattrocento, momenti altalenanti di successo e insuccesso per entrambi i contendenti ed in cui, comunque, mano a mano, e con grande sollievo, l'Europa cristiana scoprì stupefatta che, talvolta, era possibile, per grazia di Dio, sconfiggere quegli infedeli, troppo a lungo creduti invincibili. La caduta di Costantinopoli nel 1452 e la definitiva "reconquista" di Granada quaranta anni più tardi si configurarono, nell'insieme e da una prospettiva esclusivamente "occidentale", come eventi spartiacque tra un prima – l'epoca in cui il musulmano era, fisicamente e politicamente, nel cuore geografico della cristianità e ne governava porzioni significative con la sua Legge - e un dopo - quando i confini della cristianità andarono difesi dai Turchi (il nuovo feroce antagonista musulmano) assassini e conquistatori dall'inesauribile e apparentemente inarrestabile temperamento aggressivo. I passaggi nodali dei secoli successivi sono noti e puntellano l'immaginario collettivo, celebrati da feste straordinarie e immagini meravigliose: la battaglia di Lepanto (così centrale nella ridefinizione dell'approccio, anche mentale, dei cristiani alla guerra con il gran Turco), la caduta di Candia in mano ottomana, via via verso la salvezza di Vienna, la liberazione di Buda, la pace di Passarowitz⁴.

La trasfigurazione mitologica di Lepanto e la pubblica glorificazione dei suoi protagonisti – e non è certo un caso che proprio Pio V, il papa di Lepanto, sia stato uno l'unico pontefice ad essere canonizzato in età moderna⁵ - comprovò, in modo tangibile, la validità della guerra santa contro gli infedeli che, sotto gli occhi di tutti, grazie all'intervento divino, era riuscita nell'impresa di fermare l'avanzata nemica. La rilettura escatologica dell'evento militare riguardò, oltre cento anni dopo, anche l'eroica resistenza degli assediati di Vienna e l'avanzata verso Budapest, eventi subito assurti a pieno titolo nel pantheon dei momenti cruciali della storia sacra e cristiana dell'Europa⁶.

L'altra faccia della medaglia non può, però, come si è detto sopra, essere ignorata e, anzi, presenta, dal punto di vista che qui abbiamo voluto mettere in luce, aspetti di indiscusso interesse. L'esistenza di rapporti tra quegli universi lontani e la declinazione di tali relazioni attraverso innumerevoli variazioni sul tema costituì, infatti, il corollario, necessario, impreveduto e forse increscioso, di secoli di guerre ad alta e bassa intensità. Tanto in area mediterranea quanto nelle frontiere più remote disseminate in altre zone del mondo, costrette dall'appartenenza a spazi geografici comuni e intersecati tra loro, le società nemiche di età moderna vennero chiamate a imbastire una complessa tela di relazioni militari e commerciali che, seppur improntate a un'ostilità concordemente insuperabile tra Islam e cristianità, costrinsero gli uni e gli altri a gettare uno sguardo al di là degli steccati ideologici e teologici.

⁴ G. Ricci, *Da Lepanto a Passarowitz. Echi dello scontro con gli Ottomani sulla religiosità e la cultura popolare in Italia*, in *L'Islam visto da Occidente*, p. 159..

⁵ M. Caffiero, *La profezia di Lepanto. Storia e uso politico della santità di Pio V*, in G. Motta (a cura di), *I Turchi, il Mediterraneo e l'Europa*, Milano, Franco Angeli, 2000³.

⁶ A. Wheatcroft, *Il nemico alle porte. Quando Vienna fermò l'avanzata ottomana*, Roma-Bari, Laterza, 2011.

E questo gli storici, a partire dalle lezioni fondamentali di Pirenne e di Braudel, lo sanno bene⁷: una tradizione ormai consolidata ha ricostruito, discusso e indagato i termini di quelle relazioni, spingendosi fino a esplorare, al di là di qualunque visione stereotipa, le questioni intricate ed intriganti delle apostasie dall'una e dall'altra parte, delle missioni, della trattatistica, della pirateria e della schiavitù, dei riscatti e dei trionfi dedicati ai reduci dalla sponda opposta del mare, arrivando così a ricostruire con sufficiente chiarezza quei panorami internazionali e quelle scenografie locali che non soltanto furono teatro delle *performance* eccezionali di personaggi straordinari come Leone l'Africano⁸ o Samuel Pallache⁹ ma in cui, a onor del vero, si può, forse e nell'attesa che gli archivi vengano scavati fino in fondo, ormai ragionevolmente supporre la non straordinaria eccezionalità di quelle biografie¹⁰. Un'ampia storiografia – per limitarsi alla sola Italia, Lucia Rostagno, Salvatore Bono, Giovanni Ricci, Lucetta Scaraffia, Giovanna Fiume ecc.¹¹ – ha discusso e sviscerato le ricadute del sistema delle schiavitù contrapposte e delle conversioni e riconversioni (che da quello dipesero direttamente). All'interno di questo quadro, ci si è soffermati con attenzione sulle esperienze individuali e sui significati collettivi delle vicende di quei personaggi controversi – i rinnegati «Turchi di professione» secondo l'efficace definizione di Giovanna Fiume - tanto al di là del Mediterraneo (e cioè quando, *captivi*, si erano fatti Turchi) quanto, una volta tornati in patria, a festeggiamenti conclusi, venivano chiamati a rendere conto delle scelte effettuate oltremare¹². Grazie a riflessioni di questo tipo, si è arrivati a prospettare, anche da punti di

⁷ H. Pirenne, *Maometto e Carlomagno*, Roma-Bari, Laterza, 2007⁷; F. Braudel, *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II*, Torino, Einaudi, 1953.

⁸ N. Zamon Davis, *La doppia vita di Leone l'Africano*, Roma-Bari, Laterza, 2008.

⁹ M. Garcia Arenal, G. A. Wieggers, *A man of three world: Samuel Pallache, a Moroccan Jew in Catholic and Protestant Europe*, Baltimore, Maryland, John Hopkins University Press, 2003.

¹⁰ Sui viaggi e sulle reti di relazioni di ebrei livornesi, cfr. ora, F. Trivellato, *The familiarity of strangers. The Sephardic Diaspora, Livorno and Cross-Cultural Trade in the Early Modern Period*, New Haven, London, Yale University Press, 2009. Un caso esemplare di spostamenti avventurosi di un mercante ebreo livornese, discendenti di profughi dal Portogallo, prima verso la penisola iberica e poi nel Mediterraneo ottomano, anche in S. Di Nepi, *L'apostasia degli ebrei convertiti all'Islam. Dalle carte del Sant'Uffizio romano (XVI-XVIII sec.)*, «Società e storia», in corso di stampa.

¹¹ A partire dagli studi pionieristici di Lucia Rostagno (*Mi faccio turco. Esperienze e immagini dell'Islam nell'Italia moderna*, Roma, Istituto per l'Oriente, 1981) e oltre al volume a cura di Giovanni Motta sopra citato (*I turchi, il Mediterraneo, l'Europa*), vedi L. Scaraffia, *Rinnegati. Per una storia dell'identità occidentale*, Roma-Bari, Laterza, 1993; S. Bono, *Schiavi musulmani nell'Italia moderna. Galeotti, vu' compra, domestici*, Napoli, Edizioni scientifiche italiana, 1999; G. Ricci, *Ossessione turca. In una retrovia cristiana dell'Europa moderna*, Bologna, Il Mulino, 2002; *Schiavitù e conversioni nel Mediterraneo*, num. mon. di «Quaderni storici» (a cura di G. Fiume), 126, 3/2007; G. Fiume, *Schiavitù mediterranee. Corsari, rinnegati e santi di età moderna*, Bruno Mondadori, Milano 2009. In ambito internazionale su questo tema, vedi almeno B. Bennassar, *I cristiani di Allah. La straordinaria epopea dei convertiti all'Islamismo nei secoli XVI e XVII*, Milano, Rizzoli, 1991; M. Green, *A Shared World. Christians and Muslims in the Early Modern Mediterranean*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2000; M. Garcia Arenal (a cura di), *Conversion islamiques. Identités religieuses en Islam méditerranéen/Religious Identities in Mediterranean Islam*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2002; B. Heyberger, *Chrétien du monde arabe. Un archipel en terre d'Islam*, Paris, Editions Autrement, 2004; E. N. Rothman, *Becoming Venetian. Conversion and Transformation in the Seventeenth-Century Mediterranean*, «Mediterranean Historical Review», 21 (2006), p. 39-75; E. R. Dursteler, *Muslim Renegade Women. Conversion and Agency in the Early Modern Mediterranean*, «Journal of Mediterranean Studies», 17 (2006), pp. 103-112 e *Venetians in Constantinople. Nation, Identity and Coexistence in the Early Modern Mediterranean*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2006.

¹² G. Fiume, *Schiavitù mediterranee. Corsari, rinnegati e santi di età moderna*.

vista molto lontani e con metodologie e approcci disciplinari differenti, una società mediterranea più complessa e intrecciata di quanto la dicotomia Islam/cristianità, almeno a parole, lasci intravedere ed in cui le contaminazioni sfioravano, addirittura, il terreno minato del sacro (Heyberger, nel precedente numero del *Giornale di storia*).

Anche Roma, la città del papa - capitale di uno Stato disteso tra due coste esposte alle continue incursioni dei predoni nemici¹³, titolare di galere (e, dunque, di schiavi), sede centrale di congregazioni religiose dedite, per materie diverse e a titolo vario a fronteggiare gli infedeli (Gonfalone, Propaganda Fide e, naturalmente, S. Uffizio) - giocò, infatti, per tutto il periodo, un ruolo da indiscussa protagonista, spesso vero e proprio motore di azione e reazioni. E, a ben guardare, non potrebbe essere altrimenti. La vocazione universalistica e escatologica del papato impose a Roma di misurarsi con ogni sfaccettatura della poliedrica questione musulmana e le conclusioni di quella valutazione furono, per forza di cose, bellicose: la formulazione tripartita del teorema della guerra – santa, giusta e crociata – calzava, infatti, a pennello ai maomettani infedeli¹⁴ e la Chiesa fu sempre in prima linea nell'invocare e organizzare, almeno a parole, sante alleanze che si facessero carico di tale e tanto onere. Nella sua concreta applicazione, però, anche la più santa delle guerre poteva tradursi in altro; lo slittamento continuo dall'elaborazione teorica alla messa in pratica e poi, di nuovo, alla riflessione su risultati conseguiti creava, quasi inavvertitamente, un movimento circolare e irregolare capace, alla lunga, di sfociare in corollari del tutto imprevedibili.

Gli apparati della propaganda, ad esempio, erano stati consapevolmente dedicati a puntellare e motivare il pubblico alla lotta contro il gran nemico: feste trionfali celebravano ogni vittoria del fronte cristiano mentre le giostre del Saracino, pur magnificando impaurite la forza e il pericolo dell'avversario¹⁵, arrivavano a metterlo alla berlina trasformandolo, poi, in un elemento passivo (e talvolta ridicolo) di un rituale giocoso. Gli esiti estremi di questo processo possono essere rintracciati anche, in un contesto diverso e molti anni più tardi, nella rappresentazione ludica e frivola del turco e delle turcherie proposta ne *Il ratto del Serraglio* di un giovanissimo Mozart e presentata a un pubblico ancora pienamente consapevole della serietà del pericolo turco¹⁶. Da questo punto di vista, possono essere letti tanto, ad esempio, il palio organizzato a Piazza Navona (nel cuore simbolico della Città Santa) per il diletto di nobili e popolani nel 1634 dal cardinal Antonio Barberini in onore del principe Alessandro Carlo di Polonia (che, peraltro, non vi partecipò)¹⁷ quanto, diversi decenni dopo e con intenti

¹³ Vedi, ad esempio, l'esperienza della costiera adriatica ricostruita a più voci negli *Atti del III convegno di studi Marche-Islam*, Camerano, 2005, in particolare il saggio di Alberto Recanatini, *Rapporti tra la popolazione di Camerano e gli immigrati schiavoni. Ipotesi di una continuità di rapporti protratti nei secoli*.

¹⁴ S. Nanni, *Figure dell'impero turco nella Roma del Seicento*, in *L'Islam visto da Occidente*, p. 187-189.

¹⁵ Notazioni interessanti sull'esotismo nelle feste romane e sul rapporto di questo con l'azione di Propaganda Fide e con l'elaborazione teorica, dei gesuiti, in particolare di Kircher, nell'introduzione al *Catalogo delle Feste* di Maurizio Fagiolo dell'Arco, in M. Fagiolo dell'Arco (a cura di), *Corpus delle Feste a Roma/1. La festa barocca*, Edizioni de Luca, Roma, 1997, p. 129. Più recentemente, vedi S. Nanni, *Figure dell'impero turco*.

¹⁶ A. Wheatcroft, *Infedeli*, pp. 265-267. Per una veloce carrellata di iconografia antiturca di ambiente nord e centro-europeo di matrice protestante nel lungo periodo, con riferimenti specifici sul contesto inglese e indicazioni bibliografiche sulla questione, nello stesso volume pp. 307-323.

¹⁷ Su cui, la descrizione in *Corpus delle Feste a Roma/1*, pp. 285-288; nello stesso volume vedi anche la descrizione delle feste per la salvezza di Vienna (p. 514) e per la liberazione di Buda (p. 524). Su Piazza Navona quale centro simbolico dei fasti e dei ludi romani cfr. M. Rak, *Piazza Navona. Trionfi, feste da gioco, feste*

differenti ma sempre improntati all'esorcismo in forma carnevalesca di ansie e timori, l'ambientazione nella cornice dell'assedio di Vienna della gesta eroiche del Meo Patacca di Giuseppe Berneri. La dialettica tra la l'angoscia per la minaccia concretissima che i mori incarnavano per l'anima, il corpo e la salvezza dell'intera Europa cristiana e la tentazione, umanissima, di irriderne gli strani costumi e le credenze blasfeme traspariva, del resto, anche nell'iconografia e nella pubblicitaria¹⁸, producendosi, talvolta, ancora, in risultati inaspettati. Fu anche grazie a queste forme di atterrito interesse per l'universo ottomano – e che accompagnarono l'urgenza di esporre concretamente i tesori e i bottini di guerra – che iniziarono ad affluire in città oggetti, *mirabilia* e *curiositas* provenienti da quelle aree, raccolti proprio per la loro esotica, bizzarra e, talvolta, graziosa natura e latori, a loro modo, di inattese (e fino al pieno Ottocento trascurate) opportunità di conoscenza e paragone (Colonna).

D'altro canto, ed è questo un ulteriore aspetto che interessa ora sottolineare, è proprio dall'arsenale della propaganda, missionaria stavolta, che spuntarono, piano piano, fattori nuovi, sebbene inseriti nelle opere indirizzate verso l'altra sponda del Mediterraneo e non progettate, almeno in origine, per la diffusione domestica. Se, infatti, nelle campagne destinate al fronte interno risuonavano, concordemente, tonalità battagliere, l'esperienza di chi, nel concreto, veniva spedito ad affrontare i musulmani a casa loro, imponeva che ci si esercitasse a comporre (e a suonare) tutt'altre melodie. Come è noto, di tale compito era stata investita sin dall'atto di fondazione, nel 1622, la Congregazione di Propaganda Fide, istituita proprio con lo scopo di mettere a disposizione dei missionari gli strumenti più adatti tanto per incoraggiare infedeli e eretici di ogni tipo a incamminarsi sulla via del fonte battesimale quanto, e forse prioritariamente, per tenere saldi nella fede coloro che, nati o finiti per sventura in terra ostile, correvano il serio rischio di lasciarsi blandire dalle dolci promesse della facile apostasia all'Islam. La conoscenza degli idiomi, delle tradizioni e della cultura di quelle aree, diventò, in questo senso, una dotazione irrinunciabile dei padri predicatori che, per questo, almeno in teoria, avrebbero dovuto completare un adeguato percorso di studio prima di partire alla volta del Levante e si sarebbero dovuti preoccupare di infilare nel bagaglio da viaggio un congruo numero di volumi appositamente stampati nella lingua del posto e nel rispetto, per quanto possibile, della suscettibile sensibilità di chi quelle zone controllava e governava¹⁹. L'istituzione anche alla Sapienza di Roma della cattedra di arabo,

stellari, in M. Fagiolo (a cura di), *La festa a Roma dal Rinascimento al 1870*, Roma, Edizioni De Luca, 1997, p. 182-201; M. A. Visceglia, *Cerimoniali romani: il ritorno e la trasfigurazione dei riti antichi*, in A. Prosperi, L. Fiorani (a cura di), *Storia d'Italia. Annali 16. Roma, la città del papa. Vita civile e religiosa dal giubileo di Bonifacio VIII al giubileo di papa Wojtyla*, Torino, Einaudi, 2000, p. 111-170.

¹⁸ Per un'analisi generale di queste forme primitive di orientalismo italiano, vedi D.J. Viktus, *Early Modern Orientalism in Western Views of Islam in Medieval and Early Modern Perception of the Other*, ed. by D.R. Blanks-Frassetto, London 1990; M. Soykut, *Image of the Turk in Italy*, Berlin, K. Schwarz, 2001. Per una descrizione specifica del caso romano, M. Formica, *Gioco di specchi. Dinamiche identitarie e rappresentazioni del Turco nella cultura italiana del Cinquecento*, «Rivista storica italiana», CXX, 2008, fasc. 1, pp. 5-53.

¹⁹ L'esigenza di preparare al meglio i predicatori riguardava, ovviamente, anche l'opera missionaria concretamente praticata a Roma, vedi i casi ricostruiti da Irene Fosi in *Convertire lo straniero. Forestieri e Inquisizione a Roma in età moderna*, Roma, Viella, 2011; A. Girard, *Des manul de langue entre mission et érudition orientaliste au XVIIe siècle: les grammaires de l'arabe des Caracciolini*, in I. Fosi, G. Pizzorusso (a cura di), *L'Ordine dei Chierici Regolari Minori (Caracciolini): religione e cultura in età posttridentina. Atti del Convegno (Chieti, 11-12 aprile 2008)*, Napoli, Loffredo Editore, 2010, pp. 279-296.

retta alternativamente da frati e maroniti, e l'attività del collegio dei maroniti, che inviava "esperti" ovunque se ne fosse avvertita la necessità, furono, ovviamente, il pilastro di questo approccio istruito e consapevole (almeno sulla carta) all'annosa questione della conversione degli infedeli²⁰.

L'urgenza di proteggere e rinfrancare la fede dei cristiani e la spinta proselitica incoraggiarono la nascita e lo sviluppo di una produzione libraria dedicata in arabo, che incluse anche le traduzioni polemiche del Corano e che proprio a Roma venne messa in piedi con discussioni lancinanti tra le iniziative di Propaganda Fide e le inevitabili resistenze del S. Uffizio²¹. Per sconfiggere il nemico, del resto, occorreva conoscerlo e la Chiesa di Roma non si sottrasse, pur tra mille contraddizioni e da una prospettiva di assoluta autoreferenzialità, a una sfida così ardua. Con tutte le ricadute che simili imprese possono aver prodotto e che in questi due numeri del *Giornale di Storia* abbiamo voluto provare a iniziare a indagare da punti di vista diversi ma tutti riconducibili, in qualche modo, a Roma, alla sua missione e al suo effettivo ambiente culturale. Le conseguenze di quel confronto plurisecolare incisero, nella contingenza di periodi difficili, sugli esiti, anche impreveduti, che i ripetuti appelli alla guerra santa si trascinarono dietro²²: nell'immediato, si fecero sentire tanto, ad esempio, nella controversa epistola di Pio II a un sultano vagheggiato quale fresco neofita²³ quanto, caso diverso, nei sogni e nelle profezie messe nero su bianco in una lettera indirizzata a Massimiliano II alla vigilia di Lepanto da un personaggio estremo come Bartolomeo Georgjievic (Moretti), mentre nel lungo periodo la complessa riflessione dialettica sull'Altro indotta dal confronto con l'Islam sarebbe arrivata a condizionare anche i metodi e le forme di rappresentazione e auto rappresentazione delle identità "cristiane" (Trincia).

Le domande su cui abbiamo voluto centrare la nostra riflessione puntano a mettere sotto i riflettori, appunto, questi esiti impreveduti del complesso confronto con l'Islam, ovvero, per i

²⁰ G. Pizzorusso, *La preparazione linguistica e controversistica dei missionari per l'Oriente islamico: scuole, testi, insegnanti a Roma e in Italia*, in *L'Islam visto da Occidente*. Per Roma, vedi ora A. Girard, *L'enseignement de l'arabe à Rome au XVIIIe siècle*, in *Maghreb-Italie. Du passeus médiévaux à l'orientalisme moderne*, Roma, Ecole Française de Rome, 2010, pp. 209-234.

²¹ G. Zatti (a cura di), *Il Corano. Traduzioni, traduttori e lettori in Italia*, Milano, IPL 2000. Più recentemente, P. M. Tommasino, *Giovanni Battista Castrodardo bellunese traduttore dell'Alcorano di Macometto (Arrivabene, 1547)*, «Oriente Moderno», n.s., a. LXXXVIII, I, 2008, pp. 15-40; A. Trentini, *Baronio arabo: l'Annalium ecclesiasticorum arabica epitome*, in L. Giulia (a cura di), *Baronio e le sue fonti. Atti del Convegno Internazionale di Studi, Sora 10-13 ottobre 2007*, Sora, Centro di Studi Sorani "Vincenzo Patriarca", 2009, pp. 720-742 e, dello stesso studioso, *Il caracciolino Filippo Guadagnoli controversista e islamologo: un'analisi dei suoi scritti apologetici contro l'Islam*, in *L'Ordine dei Chierici Regolari Minori (Caracciolini)*, pp. 297-314. Ma vedi anche la voce *Corano* di Alessandro Vanoli, in *Dizionario storico dell'Inquisizione*, diretto da Adriano Prosperi con la collaborazione di Vincenzo Lavenia e John Tedeschi, Pisa, Edizioni della Normale, 2010, I, p. 414.

²² Vedi, ad esempio, le riflessioni sulla ridefinizione della cultura e della forme di auto rappresentazione avanzate da Marina Formica in *Gioco di specchi. Dinamiche identitarie e rappresentazioni del Turco nella cultura italiana del Cinquecento*, «Rivista storica italiana», CXX, 2008, fasc. 1, p. 5-53 e in *Viaggiatori italiani nell'Impero Ottomano tra Rinascimento e crisi della coscienza europea*, «Rivista storica italiana», CXXII, 2010, fasc. 3, pp. 951- 1018. Sulla descrizione dell'Islam, vedi anche E. Borromeo, *Descrivere l'Islam nel Seicento. Riflessioni sull'uso di termini ottomani nelle relazioni dei viaggiatori occidentali nell'Impero del Gran Signore*, in *L'Islam visto da Occidente*, pp. 83-108.

²³ G. Ricci, *Appello al Turco. I confini infranti del Rinascimento*, Roma, Viella, 2011.

secoli della piena modernità, con “il Gran Turco”, indagato e letto all’interno di un contesto preciso come quello della santa città di Roma: una città speciale, dunque, ineluttabilmente invischiata in ogni aspetto della gestione e della risoluzione di un problema che la investiva sia nella sua missione universale che nel suo ruolo di capitale temporale di uno Stato italiano, attraverso una complessa dialettica di cui è possibile rintracciare alcune spie in contesti diversi. Il bel lavoro di Giuseppina Minchella sulle frontiere venete ci ha fornito un termine di paragone con l’esperienza di un’altra capitale di frontiera, guida di uno Stato piccolo e ambizioso, i cui archivi hanno tracciato un ritratto inatteso. Imprevisto, forse, ma niente affatto isolato come dimostrano, ad esempio, la ricerca recente su Napoli pubblicata da Giuliana Boccadamo²⁴ o i saggi dedicati a problemi generali e a singoli *case study* raccolti nel ricchissimo volume su *Les musulmans dans l’histoire de l’Europe. Une intégration invisible* curato da Jocelyne Dakhli e Bernard Vincent ed in cui, non a caso, è inserita anche un’attenta analisi di Marina Caffiero sulle vicende romane che, sulla base delle carte del S. Uffizio e degli elenchi dei catecumeni della Casa in Monti, conduce una riflessione sui “musulmani del papa” posta in relazione e confronto con le storie, più note, dei battesimi dalla comunità ebraica capitolina.

Nel cuore delle città europee, di tutte le città europee, dunque, era possibile incontrare fedeli di Allah in carne e ossa, spesso, per la precisione, *ex*. Gli *ex* potevano essere cristiani di ritorno da un soggiorno coatto oltremare che, in un passaggio difficile, avevano fintamente rinnegato la fede e che, poi, al ritorno, erano stati chiamati a seguire un percorso codificato di reintegrazione nella Chiesa o persone nate e cresciute musulmane, finite in prigionia in terra cristiana e poi battezzate dopo un passaggio nelle Case dei Catecumeni o che, molto raramente, avevano deciso autonomamente di attraversare il Mediterraneo e lasciare famiglia e affetti proprio per convertirsi. In entrambi i casi, si trattava di soggetti latori, per esperienza personale, di conoscenze approfondite del nemico e che, per questo, soprattutto se esponenti di classi colte, potevano trovare, oltre che la giusta ricompensa e considerazione per le sofferenze patite, occasione di rendersi utili e sostenere la causa, anche solo con l’esposizione pubblica, cerimoniale e ritualizzata della propria storia e delle forme e occasioni con cui avevano gioiosamente scoperto e accettato Cristo.

Musulmani veri e propri, però, non mancavano, talvolta addirittura come ambasciatori da accogliere con tutti gli onori che il rango e la missione richiedevano. Non è questo il caso di Roma che, almeno apertamente, non poteva certo ospitare in pompa magna rappresentanti diplomatici dell’infedele con cui, naturalmente, il papa non intratteneva relazioni ufficiali (e neanche ufficiose). Certo, i canali di comunicazione tra Roma e Istanbul non mancavano e, la loro esistenza, serviva a entrambi i contendenti per gestire le partite, complicate, dei riscatti incrociati di schiavi; gli scambi tra prigionieri andavano negoziati passo passo e necessitavano, ovviamente, di informazioni sulle identità e sulle condizioni di salute dei catturati che, appunto, richiedevano la circolazione ininterrotta di notizie tra l’una e l’altra parte²⁵. A Roma, poi, avevano la loro sede centrale i due organismi che si facevano generalmente carico, in modo diverso ma complementare anche sul piano istituzionale - l’una

²⁴ G. Boccadamo, *Napoli e l’Islam. Storie di musulmani, schiavi e rinnegati in età moderna*, Napoli, D’Auria, 2010.

²⁵ Salvatore Bono riporta un’ampia casistica, vedi S. Bono, *Schiavi musulmani*, pp. 383-460.

una confraternita, l'altra una congregazione - di occuparsi della salute fisica e spirituale dei cristiani sottoposti al giogo nemico: se, infatti, spettava alla Confraternita del Gonfalone (peraltro non da sola) intavolare negoziati per far tornare a casa gli schiavi cristiani, la Congregazione di Propaganda Fide, con i suoi missionari disseminati per il mondo, intratteneva relazioni continue con autorità di governo straniere, incluse quelle musulmane, e si trovava a fronteggiare ogni sorta di problemi legati alla presenza di minoranze cristiane in territori ostili²⁶. Al di là dell'opera missionaria vera e propria indirizzata agli infedeli, della presenza stessa di frati sottoposta a trattative incessanti e precarie con il nemico, gli uomini di Chiesa erano chiamati a risolvere dubbi e quesiti semplicemente improponibili dentro i confini della cattolicità: che fare con coppie miste, in cui uno dei coniugi era cristiano e l'altro no? E con i figli? E con i casi di bigamia/poligamia? Come andavano trattati i riti più o meno superstiziosi ma tradizionali in certe zone? Che provvedimenti prendere e che linea di condotta seguire nei confronti degli altri cristiani e soprattutto dei greci ortodossi? Erano queste le domande delicate che, partite dalle frontiere remote in cui operavano i frati, proprio a Roma dovevano trovare risposte sagge e adeguate e che, per questo, venivano inoltrate ai superiori di Propaganda per finire poi, spesso, sul tavolo dei cardinali dell'Inquisizione Romana chiamati, dal centro, a esprimere pareri vincolanti *urbi et orbi*²⁷.

Le raccolte casuali di manufatti islamici, l'iconografia, la pubblicistica, le feste, le cerimonie, la stampa in caratteri arabi, le traduzioni, le conversioni, i dubbi sul battesimo e sul matrimonio, la propaganda stessa, andarono, dunque, tessendo una trama sottile in cui la presenza musulmana, seppure tangibile, assunse contorni sfocati, visibili solo in controluce e attraverso il filtro della definizione e glorificazione dell'identità cristiana trionfante (o almeno auspica vittoriosa)²⁸. Si trattava di raffigurazioni palpabili di soggetti apparentemente invisibili che, però, potevano prendere forma concretissima ogni qual volta fosse capitato di imbattersi in musulmani veri e propri e decisi a restare tali. Tali incontri erano, ovviamente, possibili anche a Roma e nello Stato della Chiesa, seppure ai gradini più bassi della gerarchia sociale e, cioè, tra i servi privati, i galeotti e gli schiavi incatenati al remo nelle galere pontificie. Nei porti di Civitavecchia, Senigallia, Anzio, Nettuno e Ancona, dove erano alla fonda le navi da guerra, abitava una umanità marginale, composta da soldati, forzati condannati a una pena durissima, rematori volontari e, appunto, schiavi catturati in guerra.

²⁶ Sulle attività della Confraternita del Gonfalone, vedi S. Bono, *Schiavi musulmani*, p. 428 e ss. Una ricostruzione generale dell'attività della confraternita in S. Pagano, *L'archivio dell'arciconfraternita del Gonfalone. Cenni storici e inventario*, Città del Vaticano, 1990. Su Propaganda Fide, M. Sanfilippo, *La Congregazione de Propaganda Fide e la dominazione turca sul Mediterraneo centrale nel XVII secolo*, in *I turchi, il Mediterraneo, l'Europa*, pp. 197-211.

²⁷ Su questi temi, vedi M. Caffiero, *L'Inquisizione romana e i musulmani: la questione dei matrimoni misti*, «Cromhos», 14 (2009), pp. 1-10 e, della stessa studiosa, *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. Atti del Convegno Lincei, Roma, 21-23 febbraio 2008*, Roma, Scienze e Lettere, 2011, pp. 498-517; in generale sul tema, vedi anche la voce *Islam* di Alessandro Vanoli, in *Dizionario storico dell'Inquisizione*, II, pp. 851-852 e la ricchissima voce *Moriscos, Spagna* di M. Garcia Arenal nel II volume della stessa opera, pp. 1075-1081.

²⁸ M. Formica, *Gioco di specchi*.

Quest'ultima categoria poneva Roma, e la Chiesa tutta, di fronte a una nuova ridda di dilemmi. Se, da una parte, per forza di cosa, gli schiavi maomettani andavano incoraggiati a convertirsi, la legge canonica, per ragioni altrettanto ovvie di convenienza e opportunità indagate da tutta la storiografia che si è cimentata con la questione, non prevedeva obbligatoriamente l'emancipazione dei prigionieri neofiti. Poi bisognava assicurare a ciascuno di loro condizioni di vita tali da non comprometterne il valore in vista di scambi e rilasci con cristiani reclusi nei bagni turchi sparsi per il Mediterraneo; per il medesimo motivo, andavano pure garantiti ai musulmani del papa quel minimo di conforto spirituale e quel tanto di beni materiali tali da assicurare un trattamento speculare per i confratelli in mano nemica e da scongiurare ritorsioni da parte del Turco destinate ad abbattersi su quegli infelici già sottoposti a prove durissime. E quindi, anche a pochi chilometri da Roma, a Civitavecchia, gli schiavi musulmani avevano ottenuto, senza grandi resistenze, il permesso, neanche troppo tacito, di organizzare le preghiere guidati da un papasso reclutato tra i presenti e si erano pure aggiudicati la concessione di un luogo adeguato per l'ufficiatura e di un cimitero²⁹. Liturgia islamica, questa, che veniva celebrata sotto gli occhi degli altri forzati con cui, peraltro, i fedeli maomettani vivevano gomito a gomito - e per anni - negli spazi ristretti e promiscui di quelle galere in cui, a pochi chilometri da Roma, come in ogni altro scalo marittimo, la coabitazione obbligatoria dei "turchi" con cristiani di ogni confessione, ebrei e personaggi dalla fede incerta dava origine a una forma, particolare e a tempo, di società transfrontaliera che andrebbe studiata a fondo e comparativamente.

D'altro canto, la condizione schiavile, che poneva la Chiesa di fronte a dilemmi morali, etici e teologici laceranti già nelle forme con cui era praticata, con violenza inaudita, a miglia e miglia di distanza in area atlantica, ai danni di selvaggi africani e americani, non poteva rappresentare un elemento neutro nella sua declinazione locale: il *motu proprio* emanato di Pio V nel 1566 – di incerta e improbabile attuazione – che stabiliva che gli schiavi battezzati che si fossero presentati in Campidoglio presso il Tribunale dei Conservatori, sarebbero stati immediatamente emancipati e, da liberi, avrebbero ottenuto addirittura la cittadinanza romana³⁰. Proprio per questo, non sembra un caso che, in un'Europa in cui la compravendita degli schiavi era affare pubblico e quotidiano ed in cui, talvolta, il possesso di servi mori fungeva da *status symbol*, proprio a Roma gli schiavi, che pure vi transitavano anche solo per accedere alle stanze protette della Casa dei Catecumeni, siano, a un primo sguardo, invisibili nonostante i numeri dei battesimi di musulmani – 1086 convertiti in meno di due secoli – sembrino indicare un gruppo quantomeno cospicuo³¹. Non soltanto non se ne trova traccia evidente nelle fonti ma è anche difficile ricostruirne con certezza lo *status* giuridico e il profilo istituzionale una volta usciti dalla mera gestione quotidiana delle galere. Se, infatti, la letteratura ottocentesca riferisce di bottini umani di guerra donati al papa e alloggiati nei palazzi di Borgo o del centro storico e Salvatore Bono ha segnalato casi documentati di

²⁹ S. Bono, *Schiavi musulmani*, pp. 246-281.

³⁰ *Ibidem*, p. 484.

³¹ W.H. Rudt de Collenberg, *Le baptême des musulmans esclaves à Rome aux XVIIIe et XVIIIe siècle*, «Mélanges de l'École Française de Rome. Italie et Méditerranée», 1 (1989), pp. 9-181. Per un'analisi sul tema, M. Caffiero, *Battesimi, libertà e frontiere. Conversioni di musulmani ed ebrei a Roma in età moderna*, in *Schiavitù e conversioni nel Mediterraneo*, pp. 819-839.

presenza di schiavi a Roma e nel distretto³², tali informazioni, seppure preziose, non permettono ancora di ricostruire un quadro generale della questione. L'identificazione certa della suddivisione delle competenze tra Senatore, Governatore di Roma, Tesoriere Generale, cardinal Vicario e la determinazione dei limiti delle rispettive giurisdizioni è una ricerca indispensabile e prioritaria, che sta conducendo Roberto Benedetti³³, e che, una volta portata a termine, permetterà di proseguire il lavoro con passi sicuri concentrandosi sulle fonti di indubbia rilevanza e pertinenza.

Il rapporto di Roma con schiavi e schiavitù, qualunque fede professassero e ovunque si trovassero, non fu, dunque, facile, come, del resto, non lo fu, per l'intreccio degli interessi e delle occasioni di contatto che si sono rapidamente elencate, più generalmente quello con l'Islam che, comunque, nell'Urbe come nel resto d'Europa, assunse, col passare dei secoli e dopo le vittorie militari più significative, forme un poco sfumate e non improntate esclusivamente all'odio e alla paura³⁴. Le molte frontiere che si incrociavano nel cuore della cattolicità permettevano incontri inaspettati all'interno delle sue mura, sia che, come si è visto, avvenissero sul piano della speculazione intellettuale e della raffigurazione di propaganda sia che, invece, coinvolgessero, occasioni reali di confronto e contatto tra uomini e religioni³⁵.

Uno scenario complesso in cui entrava, prepotentemente, anche l'altra minoranza, quella ebraica, usata strumentalmente sia, con citazione passiva, come termine di paragone, in negativo, della sorte minacciosa che incombeva sui cristiani in caso di vittorie nemiche o di permanenza obbligata nelle mani degli infedeli rabbiosi³⁶ sia, in forma attiva, negli spazi di azione che il gruppo si era saputo ritagliare, e che reclamava, come attore e fautore di

³² S. Bono, *Schiavi musulmani*, pp. 29-31.

³³ Roberto Benedetti sta conducendo un'innovativa ricerca di storia istituzionale sulla condizione schiavile a Roma nel quadro del lavoro proposto dall'unità di Sapienza – Università di Roma (coord. S. Di Nepi) per il progetto FIRB 2008 *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 (sec. XV-XIX)*, coordinato nazionalmente da Giuseppe Marcocci. Ringrazio il dott. Benedetti per avermi anticipato i primi risultati delle sue indagini.

³⁴ Molto interessante, da questo punto di vista, il confronto tra la discussione, durata secoli e inerente diversi contesti geografici e politici, sviluppatasi in S. Ufficio sul tema della schiavitù (fino alla sua abolizione) e le politiche condotte dalla stessa Congregazione in merito alla gestione e risoluzione dei problemi sollecitati dalla presenza delle minoranze religiose e di schiavi in terra cristiana. Su questo sto conducendo uno studio specifico nell'ambito del progetto FIRB 2008, *Oltre la guerra santa*.

³⁵ Si adattano perfettamente al caso romano le categorie di *prossimità* e *visibilità* enunciate generalmente per le frontiere mediterranee da Daniel Nordman, in *Frontiere e limiti marittimi. Il Mediterraneo*, in M. A. Visceglia (a cura di), *Le radici storiche dell'Europa. L'età moderna*, Roma, Viella, 2007, pp. 107-123.

³⁶ Non è un caso, come giustamente sottolinea Stefania Nanni, che, già nel 1464, Pio II, al momento di bandire la crociata antiturca ricordi ai sovrani e ai sudditi della cristianità che, in caso di vittoria del temutissimo nemico, «In mezzo ai Turchi saremo un popolo disprezzato come vediamo i Giudei in mezzo ai cristiani» (*Des cérémonies pour la "guerre juste"*, in *Les cérémonies extraordinaires du catholicisme baroque*, *Actes du colloque du Puy-en-Velay*, 2005), Clermont-Ferrand, PUBP, 2009, pp. 183-206). Un caso specifico di sospette connivenze in D. Tollet, *Les Juifs furent-ils, dans la Confédération polono-lituanienne, les agents des Turcs? (XVIe-XVII siècles)*, in *I Turchi, il Mediterraneo, l'Europa*, pp. 152-168. Su questo vedi, anche, il classico lavoro di Bernard Lewis, *Culture in conflitto. Cristiani, ebrei e musulmani all'origine del mondo moderno*, Roma, Donzelli, 2006.

mediazioni multiple³⁷. Così, se il paragone tra le colpe e le perfidie rispettive di giudei e maomettani costituisce un passaggio indispensabile dei pareri inquisitoriali in un'ampia casistica sulle conversioni, d'altro canto gli ebrei svolgevano un ruolo prezioso e riconosciuto come intermediari tra le due culture in conflitto in qualità di sensali nei patti di *cortados*³⁸ o in veste di mercanti attivi nei circuiti internazionali, di viaggiatori, di mediatori, o di pellegrini verso la Terra Santa ecc.³⁹. La continua e tradizionale mobilità ebraica, facilitata dalla rete delle comunità e degli insediamenti e, talvolta, anche dalla sovrapposizione di questa con quella dell'emigrazione sefardita e con gli infiniti intrecci delle parentele, si ritrovò, dunque, a far da insolito *trait d'union* tra i due fronti anche quando, inevitabilmente, tale posizione mediana fu usata a pretesto di accuse di tradimento e infedeltà⁴⁰.

Al di là dei casi, pure numerosi, dei rinnegati ebrei, tracce ancora visibili di percorsi invisibili possono essere cercate in contesti diversi. Vediamo qualche esempio. La circolazione dei libri ebraici lungo l'arco del Mediterraneo rappresenta, da questo punto di vista, un campo da esplorare, soprattutto se si ricorda sia il controllo ossessivo dedicato alla stampa ebraica dalla Chiesa⁴¹ che, sul versante opposto, l'enorme sospetto con cui il mondo musulmano, tutto, guardò alle arti tipografiche⁴². Volumi viaggiatori, testimoni volontari di occasioni finora sconosciute di scambio e dialogo mediato, grazie a cui opere originariamente scritte in arabo e poi tradotte in ebraico vennero lette, anche se a scopo di censura, da solerti consultori del S. Ufficio o testi di ambiente e cultura italiana, per quanto ebraica e per quanto con diffusione autorizzata esclusivamente all'interno delle comunità⁴³, si ritrovarono, poi, a

³⁷ Anche la complicatissima vicenda delle lamine di Granada, in cui fu chiesto un *expertise* anche all'ebraista Arias Montano (che si pronunciò per la falsità del ritrovato) rientra in questa ampia casistica di multiple mediazioni, per quanto, in questo caso, prodotto di fantasia. Su questo, M. Garcia Arenal, *Sacred Origins and the Memory of Islam: Seventeenth Century Granada*, in *L'Islam visto da Occidente*, p. 11 e, a cura della stessa autrice con M. Barrios, *Los Plomos del Sacromonte. Invención y tesoro*, Valencia, Universidad de Valencia, 2006.

³⁸ G. Fiume, *Schiavitù mediterranee*, p. 65 e 66.

³⁹ Sui riscatti di ebrei operati da ebrei e sull'opera di mediazione di ebrei per riscatti di cristiani e musulmani, Eliezer Bashan, *Captivity and ransom in Mediterranean Jewish Society (1391-1830)*, Ramat Gan, Bar Ilan University Press, 1980 (in ebraico).

⁴⁰ G. Ricci, *Appello al Turco*, p. 101 e ss; lo stesso autore avanza alcune considerazioni sull'inevitabile ricaduta ebraica del conflitto islamocristiano in *Da Lepanto a Passarowitz*, p. 165.

⁴¹ Su questo, vedi ora M. Caffiero, *Legami pericolosi. Ebrei e cristiani tra eresia, libri proibiti e stregoneria*, Torino, Einaudi, 2012, in part. pp. 44-76 e la bibliografia ivi citata.

⁴² Sulle difficoltà tecniche che resero difficile, se non impossibile, l'introduzione della stampa nel mondo islamico per un lungo periodo, vedi, J. M. Bloom, *Paper Before Print: the History and Impact of Paper in the Islamic World*, New Haven (CT), Yale University Press, 2001. Sulla riuscita tardo settecentesca dell'impresa, W. Gdoura, *Le Dèbut de l'imprime arabe à Istanbul et en Syrie: Evolution de l'environnement culturel (1706-1787)*, Tunisi, Institut Supérieur de Documentation, 1985. Una sintesi divulgativa sulla questione in A. Wheatcroft, *Infedeli*, pp. 325-346; molto interessante la riflessione avanzata dall'autore a proposito del dibattito illuminista sull'assenza di stampa in area ottomana: «A mio avviso, il dibattito sulla stampa fu la formulazione finale dell'anatema occidentale nei confronti dell'infedele orientale, ma fu una condanna accuratamente adattata e intonata ai costumi di un'età illuminata. Si era iniziato con "l'abominio della desolazione", si era continuato con "l'Anticristo", "il nemico maligno" e tutti gli altri epiteti, e si finiva ora con un ritratto di degradante ignoranza. Questo è lo stereotipo che è arrivato fino ai nostri giorni, e prospera tuttora in Occidente; ma credo che l'"incapacità" ottomana a utilizzare il torchio da stampa fu il primo punto su cui questo giudizio fu sistematicamente articolato» (p. 326).

⁴³ A. Wheatcroft, *Infedeli*, pp. 335-336.

Costantinopoli o a Salonico, e così via. Così, ancora oggi, nelle collezioni antiche delle biblioteche delle comunità ebraiche italiane, è possibile consultare libri viaggiatori: traduzioni di opere scritte originariamente in arabo e poi circolate nella penisola in ebraico come il *Sefer Hovot ha-levavot* di Bahiyya ben Yosef Ibn Paqudah, stampato a Venezia da Daniel Bomberg a cavallo del 1558, con la revisione di Cornelio ben Baruk Adel Kind, traduzione di un'opera filosofico-letteraria, scritta originariamente in arabo, tradotta in ebraico e che, almeno a quanto attestano le copie giunte fino a noi, non fu sottoposta uniformemente a censura in Italia⁴⁴. Nello stesso contesto vanno inseriti anche i libri pubblicati in ebraico a Costantinopoli e poi arrivati in area italiana, come il *Sefer Toledot Adam we-Hawwah* (*Storie di Adamo e Eva*, compendio rituale con norme suddivise per genere) stampato a Costantinopoli nel 1516 e poi finito nella biblioteca del *Talmud Torà* di Firenze⁴⁵. O ancora, senza scomodare i neofiti illustri come Domenico Gerosolimitano (prima che censore di rango, rabbino a Gerusalemme e medico personale del sultano di Costantinopoli⁴⁶), la compilazione di un catalogo ragionato dei vocabolari e dei dizionari plurilingue potrebbe, a sua volta, rivelare aspetti interessanti. Spunti per considerazioni ad ampio raggio sul tema potrebbero, poi, spingersi fino a investigare, con prudenza e per quanto le fonti lo consentano, l'eventuale mediazione operata tra una cultura drasticamente aniconica (se non iconoclasta) come quella islamica e una altrettanto convintamente iconica quale quella cristiano-cattolica da una terza, l'ebraica, che, pur essendo sinceramente avversa alle rappresentazioni del divino in ogni sua forma, ha sempre accettato immagini e decorazioni non esclusivamente calligrafiche ma pure vegetali, animali e, ben lontano da luoghi e oggetti "sacri", addirittura umane, anche se con qualche fatica e tra infinite discussioni; e, in questo ambito, lo studio dei tessuti e degli oggetti liturgici ebraici è, di nuovo, argomento promettente sia dal punto di vista della ricostruzione dei traffici internazionali dei preziosi che, d'altro canto, sul piano, appunto, della trasmissione di immagini e immaginari in contesti culturali differenti⁴⁷.

Tutti esempi, questi, di quei movimenti circolari che, tra mille difficoltà, e senza che nessuno lo desiderasse o lo avesse programmato, hanno avuto l'opportunità, in un tempo lungo e non ancora concluso, di gettare ponti tra le mobili frontiere dei monoteismi osservati dal cuore, saldo eppure problematico, della cattolicità. Anche nel contesto cittadino, del resto,

⁴⁴ Delle due diverse edizioni dell'opera conservate nella biblioteca del Centro Bibliografico *Tullia Zevi* dell'Unione delle Comunità Ebraiche Italiane per un totale di due copie, va rilevato come soltanto la seconda (Mantova, Meir ben Efraim da Padova, Taqov ben Naftaly Ha-Kohen da Gazzuolo, 25 Tevet 5319 – 4 gennaio 1559) risulti censurata nel 1597 proprio da Domenico Gerosolimitano (c. 103r) e da Domenico Carretto (c. 102r), vedi A. Spagnoletto (a cura di), *Edizioni ebraiche del XVI secolo del Centro Bibliografico dell'Ebraismo italiano dell'Unione delle Comunità Ebraiche Italiane. Catalogo*, Roma, Edizioni Litos, 5768-2007, schede 43 e 44.

⁴⁵ *Edizioni ebraiche del XVI secolo*, scheda 269 ma vedi anche 268 e 270, con l'edizione veneziana Alvise Bragadini (5315, 1552-1553), sottoposta negli anni a ripetute censure a differenza di quanto attesta l'edizione costantinopolitana. Rientrano in questa casistica anche le schede 35, 61, 90, 115, 201, 244, 269 del medesimo catalogo.

⁴⁶ E. Borromeo, *Descrivere l'Islam*, p. 85. Domenico Gerosolimitano fu uno dei principali censori di libri ebraici, come dimostrano l'enorme quantità di note di censura a suo nome registrate nei cataloghi contemporanei di libri ebraici. Vedi, ad esempio, il catalogo delle *Edizioni ebraiche del XVI secolo*.

⁴⁷ In generale, vedi L. Mortara Ottolenghi, *Figure e immagini dal secolo XIII al secolo XIX*, in C. Vivanti (a cura di), *Storia d'Italia. 11. Gli ebrei in Italia*, Torino, Einaudi, 1997, tomo II, pp. 967-1009. Per Roma, vedi D. Di Castro, *I tesori del Museo Ebraico di Roma. Guida e visita alle collezioni*, Roma, Allemandi, 2010.

non mancavano di certo le occasioni e i luoghi atti a favorire (pur non volendolo assolutamente) i multipli incroci, dalla Casa dei Catecumeni, alle carceri, alle galere fino alle sedi di promozione, diffusione e controllo culturale in cui, dopo tutto, predicatori, missionari e neofiti di ogni provenienza e diretti verso sedi e incarichi eterogenei, cercavano, a loro modo e gomito a gomito, di elaborare un modello riconoscibile e infallibile di conversione e integrazione che, sperimentato a Roma, aspirava a rivelarsi universale e globale, ovvero valido in ogni luogo e in ogni tempo⁴⁸.

Giornaledistoria.net è una rivista elettronica, registrazione n° ISSN 2036-4938. Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.giornaledistoria.net.

Condizioni per riprodurre i materiali --> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Giornaledistoria.net, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "www.giornaledistoria.net". Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla home page www.giornaledistoria.net o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.giornaledistoria.net dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo redazione@giornaledistoria.net, allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.

⁴⁸ Su Roma come modello della gestione cattolica delle diversità religiose, proprio a proposito delle comunità ebraiche ma con valore più generale del peso della piccola minoranza, vedi M. Caffiero, *Battesimi forzati. Storie di ebrei, cristiani e convertiti nella Roma dei papi*, Roma, Viella, 2005³. Per Roma come modello valido anche nel confronto con il mondo islamico, M. Garcia Arenal, *Sacred Origins and the Memory of Islam*.