

IL “TURCO” E L’INQUISITORE.
SCHIAVI MUSULMANI E PROCESSI PER MAGIA
NEL BAGNO DI LIVORNO (XVII SECOLO)

di Cesare Santus

Introduzione

È esistita, e pur con molte difficoltà esiste tuttora, una città dotata di chiese, moschee e sinagoghe, nelle cui strade si mescolavano cristiani ortodossi di lingua greca e araba, cattolici di rito latino e orientale, armeni, ebrei, musulmani, dove la bottega del venditore arabo o turco poteva distare solo pochi passi dal magazzino del mercante israelita: Gerusalemme. Durante il XVII e XVIII secolo, tuttavia, lo stesso si poteva dire anche di un’altra città, un porto situato dall’altro lato del Mediterraneo: Livorno. Parafrasando il noto motto del mercante Datini, nella prima i viaggiatori affluivano “in nome di Dio”, nella seconda “in nome del guadagno”¹; in entrambi i casi, genti di diversa origine, lingua e cultura trovavano il modo e la convenienza per vivere fianco a fianco.

Anche per questa ragione, la realtà (più spesso il mito) di una Livorno aperta e cosmopolita attira da tempo l’attenzione di una storiografia non solo locale, ma anche nazionale e financo internazionale. Finiti i tempi degli eruditi raccoglitori di eventi e aneddoti cittadini², esplorata da oltre mezzo secolo l’importanza commerciale del porto labronico nell’economia mediterranea d’età moderna³, la dimensione che da trent’anni più interessa gli studiosi rimane proprio quella legata alle minoranze religiose insediate nella città grazie ai privilegi granducali⁴. In tal campo, a primeggiare dal punto di vista cronologico e qualitativo sono stati senz’altro gli studi sulla “nazione ebraica”⁵, che non hanno trascurato – da ultimo – le reti economiche e personali che univano gli ebrei sefarditi di Livorno ai mercanti del Levante islamico e del-

Ringrazio F. Dei, A. Iafrate, F. Angiolini e un anonimo revisore per la paziente lettura e i suggerimenti avanzati.

1. Origo (1988).

2. Vivoli (1842-1846); Pera (1888); Pera (1899).

3. Ormai classici Braudel, Romano (1951), così come le ricerche raccolte in Filippini (1998). Ancora utile Baruchello (1932).

4. Cfr. Fasano Guarini (2009).

5. Toaff (1990); Frattarelli Fischer (2008).

Società e storia n. 133, 2011

l'India⁶. Ugualmente importanti le indagini che altri ricercatori hanno voluto intraprendere sulla forte comunità inglese, o più in subordine sulla presenza armena e greca nel porto labronico, a cui si va ora ad aggiungere uno studio di quegli arabi cattolici, melchiti e maroniti, che si insediarono nella città tra sei e settecento⁷.

Dei loro compaesani di religione islamica, le migliaia di "turchi" che giunsero a Livorno in catene, o in rarissimi casi da liberi visitatori, si è occupato invece finora solo un numero relativamente piccolo di studiosi – fatto piuttosto sorprendente se si pensa alla centralità occupata dai rapporti islamo-cristiani nell'attuale dibattito intellettuale e civile; per non parlare dell'attenzione che la storiografia oggi dedica al tema delle schiavitù mediterranee di età moderna⁸. Appoggiandosi su un quadro generale abbastanza ricco, c'è chi ha cercato, in tempi e modi diversi, di riempire questa lacuna, approfondendo i legami commerciali del porto toscano con le coste del Maghreb⁹, studiando il "Bagno" degli schiavi nel più ampio contesto urbano livornese¹⁰, o ancora prendendo in esame le strategie mediche della guerra di corsa, con le sue dirette conseguenze su cattura, riscatto o compravendita di prigionieri¹¹.

Il presente intervento¹² intende integrare le ricerche succitate soffermandosi in particolare su aspetti che, per necessità e diversità d'approccio, erano stati finora un po' sacrificati. Mi riferisco in particolare a quelle occasioni d'incontro e scontro culturale tra schiavi musulmani e cittadini cattolici rese possibili e anzi frequenti dalla presenza del "Bagno" labronico e, in misura minore, dell'arsenale pisano. L'interesse per l'aspetto culturale del fenomeno ha influenzato ovviamente la scelta del tipo di fonti e della metodologia usata nell'interpretare. Nel desiderio di restituire il più possibile la parola a quegli individui di cui si è cercato di ricostruire l'esistenza, la scelta è caduta su documenti giudiziari. I fascicoli dei processi inquisitoriali¹³ permettono infatti agli schiavi musulmani eccezionalmente convocati come testimoni o parti in causa di far sentire la propria voce nella registrazione degli interrogatori. Nomi, età, occupazioni, storie di vita riemergono dall'oblio, e sono tanto più interessanti per noi quanto meno si vanno ad inserire nell'orizzonte di attese dei giudici, ma al contrario portano elementi di novità o di difficile comprensione. È solo in questi

6. Trivellato (2009).

7. D'Angelo (2004); Villani (1999); Panessa (1991); Frattarelli Fischer (1998); Bellati Ceccoli (2008).

8. Cfr. il saggio di carattere bibliografico di Bono (2002) e il recente volume di Fiume (2009); per uno studio della presenza del "turco" nello spazio reale e immaginario di una città italiana di età moderna, si veda Ricci (2002).

9. Salvadorini (1978) e (1982).

10. Frattarelli Fischer (2000).

11. Angiolini (1997). Alcune notizie specifiche anche in Bono (1999).

12. Scaturito da una tesi di laurea discussa all'Università di Pisa nel 2010, relatori i proff. S. Seidel Menchi, F. Angiolini e la dott.ssa L. Frattarelli Fischer. Cenni ai casi e alle considerazioni che qui si esporranno sono ora rinvenibili in Calafat, Santus (2011).

13. Conservati nell'Archivio Arcivescovile di Pisa (d'ora in avanti AAPi), fondo *Inquisizione*.

casi, infatti, che si riescono ad eludere i filtri ed i condizionamenti impliciti nella registrazione documentaria, pur sempre espressione dei cosiddetti archivi della repressione. Tale metodologia consente inoltre di ricostruire con precisione il retroterra culturale e religioso dei soggetti studiati, evitando quell'appiattimento provocato dalla prospettiva europea, per la quale non c'è sostanziale differenza tra arabi, berberi, turchi, abitanti del Maghreb o del Levante ottomano.

Attraverso l'analisi di alcuni casi di "magia islamica in terra cristiana", cui si premetterà una breve descrizione del contesto storico-sociale del Bagno, si è dunque tentato di dimostrare come nella Toscana del XVII secolo l'incontro con l'"altro" fosse esperienza molto più accessibile e quotidiana di quanto non si potesse supporre: il "turco" rimaneva certo il nemico dall'aura invincibile e terrificante che dominava di là dal mare, ma era anche il facchino che portava l'acqua al mattino, o lo stregone a cui ricorrere per risolvere i mali d'amore.

1. Schiavitù mediterranee

La battaglia di Lepanto e la tregua seguita nel 1581 segnano uno spartiacque, in tutti i sensi, nella storia del Mediterraneo. Prima, l'"età eroica", in cui la Cristianità momentaneamente coalizzata aveva combattuto contro l'Impero Ottomano e le Reggenze barbaresche in una lotta che per dimensioni e propaganda aveva saputo assumere il sapore di "crociata", di guerra santa; dopo, un conflitto strisciante a bassa intensità e lunga durata, di carattere e motivazione eminentemente economica (nonostante il pretesto religioso venisse sempre sbandierato), tra i predoni-corsari di Algeri, Tunisi e Tripoli da una parte, e i cavalieri-corsari di Malta e Santo Stefano dall'altra: divisi da fede e lingua, accomunati dall'identico desiderio di bottino e schiavi¹⁴.

Schiavi, perché per i grandi progetti della dinastia medicea c'era bisogno di manodopera in grande quantità e a basso prezzo. Cosimo I sin dalla fine degli anni '40 del cinquecento aveva cercato di aumentare il peso militare, politico ed economico del suo stato proiettandolo nel Mediterraneo. Rientrava in questo piano la costruzione di una flotta toscana, la cui prima galera fu varata il 13 ottobre 1547; parallelamente fervevano i lavori nell'Arsenale di Pisa, e poco distante si lavorava ad ampliare il porto di un piccolo borgo destinato a diventare sotto i granduchi Francesco, e soprattutto Ferdinando, una città nuova: Livorno. Se da questo punto di vista si dovettero aspettare i primi anni del XVII secolo perché i progetti architettonici del Buontalenti prendessero forma, il sogno di un'armata navale toscana fu realizzato già il 1° ottobre 1561, quando papa Pio IV investì Cosimo del titolo di Gran Maestro del neonato Sacro Ordine Militare marittimo di Santo Stefano papa e martire¹⁵.

14. Braudel (1953); Bono (1964). Un'attenta ricostruzione della realtà barbaresca e delle differenze tra i sistemi di governo di Algeri, Tunisi e Tripoli in Lenci (2006), pp. 25-37; più in generale si veda ora l'interessante lavoro di Davis (2003).

15. Per la nascita della marina toscana e dell'ordine stefaniano, oltre al classico lavoro

Tuttavia, per erigere mura e case in terre paludose e malsane, così come per far navigare a colpi di remo le nuovissime galere dell'Ordine, servivano uomini: e fu la cattura di schiavi sui mari e sulle coste africane a garantirne la presenza nei porti toscani, ben prima che le leggi Livornine vi attirassero ebrei e altre minoranze per popolare e arricchire la città in via di costruzione. Il sistema era perfettamente circolare: i musulmani prigionieri finivano incatenati ai banchi delle imbarcazioni stefaniane, dove venivano costretti a dare con la loro forza motrice un contributo indispensabile alla cattura di nuovi uomini loro connazionali – così gli schiavi producevano schiavi¹⁶.

Non bisogna però dimenticare che Livorno ambiva a porsi sulla scena mediterranea come grande porto mercantile di deposito e compravendita; la guerra di corsa, lungi dal contrapporsi a questa realtà, le si affiancava, la integrava e in certi casi fungeva quasi da propulsore per essa. Gli schiavi predati dalle galere toscane, infatti, erano merce allo stesso titolo di qualunque altra mercanzia trovata sui navigli o le coste nemiche: in quanto tali, essi potevano essere venduti e comprati “come bestie” sui mercati di Messina, Cagliari, Alicante e, appunto, Livorno. Come ricordava il cerusico inglese William Davies, fatto prigioniero dalla marina medicea nel 1597, il granduca con i propri uomini «molesta i turchi più di tutto il resto della Cristianità, perché essi catturano galere, caramussali e brigantini, e conquistano le città dei turchi e dei mori, e si impossessano di uomini, donne, e bambini, e poi il Granduca li vende al mercato, come cavalli, mucche o pecore, trattenendo i più forti come schiavi»¹⁷.

2. Il “Bagno”

Se è vero che agli inizi del seicento Livorno divenne una delle capitali mediterranee della compravendita e del riscatto degli schiavi, questo fu reso possibile anche dalla presenza affatto singolare di un luogo dov'era possibile raccogliere e custodire in gran quantità quella preziosa “merce”. Secondo un'opinione diffusa a fine seicento, peraltro, i “turchi”¹⁸ avrebbero dovuto ringrazia-

di Guarnieri (1960), è ora d'obbligo il rinvio a Angiolini (1996) e Lo Basso (2003), in particolare pp. 337-344. Su Livorno, cfr. Frattarelli Fischer (1989).

16. A proposito del «circolo vizioso tra guerra di corsa e reperimento di galeotti» (come lo chiama Lo Basso, p. 344), si vedano le analoghe considerazioni già sviluppate da Manca (1982) in relazione all'opposta sponda barbaresca, dove però gli schiavi erano economicamente convenienti soprattutto per il loro valore di riscatto.

17. *True Relation* (1614), p. 49.

18. Anche se non erano sconosciute precisazioni terminologiche, con il termine “turchi” si indicavano genericamente i musulmani, senza connotazioni etniche o geografiche (in questo stesso senso si usa qui il termine quando virgolettato). Specifichiamo fin da subito che nel Bagno di Livorno abbondavano anche i greci ortodossi, visti come spie o collaboratori dei musulmani, così come i prigionieri di guerra protestanti, soprattutto inglesi. Forte era infine la presenza di rinnegati, tra cui molti italiani.

re il loro nobile padrone: nonostante la presenza di schiavi musulmani "pubblici", cioè destinati al remo, fosse attestata in tutti i principali porti italiani (specie a Genova, Napoli e Civitavecchia), solo in Livorno, infatti, i "turchi" catturati avevano la possibilità di scendere dalle imbarcazioni e trovare riposo e protezione dalle intemperie in una struttura apposita; nel resto della penisola dovevano aspettare il sonno incatenati al banco di voga, sotto il cielo aperto.

Il "Bagno" venne costruito tra il 1598 e il 1604 per ordine di Ferdinando I: più delle proposte architettoniche di Giorgio Vasari il Giovane, che pure aveva inserito un progetto di tale edificio nel suo trattato sulla città ideale, furono prese a modello le accurate descrizioni delle già esistenti prigioni schiavili di Algeri e Costantinopoli (di quest'ultima tra le carte medicee si conserva una descrizione d'epoca ad opera di Bastiano Fabbroni, in seguito nominato primo capitano del Bagno di Livorno)¹⁹. Il nuovo edificio nasceva per soddisfare due esigenze primarie, cioè la sorveglianza dei detenuti e il miglioramento delle loro condizioni sanitarie (in un'ottica che dava al maggior rendimento economico e alla tutela preventiva della città da possibili epidemie un'importanza ben maggiore che agli scrupoli umanitari): «a fine dunque d'accomodare la ciurma delle galere e non potesse di notte tempo tentar la fuga, come facilmente può avvenire stando in galera [si decise] la costruzione d'una gran fabbrica isolata per ogni parte e circondata da alte muraglie a guisa di fortezza»²⁰.

Di questo complesso di stabili possediamo numerose descrizioni, lasciate dai viaggiatori che passarono per Livorno tra il XVII e il XVIII secolo, così come alcune relazioni elaborate dai ministri del governo toscano in età lorenese, ed alcune dettagliate piante della prima metà del settecento²¹. Molto utile per ricostruire la struttura architettonica dell'edificio e la vita quotidiana al suo interno è poi la già citata *Relazione* del cappuccino Filippo Bernardi. La struttura, che a costruzione ultimata occupava la notevole superficie di 6000 mq, si componeva di due settori separati e con finalità distinte. Il primo, il "Bagno"

19. Fino a tempi recenti l'unico studio interamente dedicato al Bagno era di Frattarelli Fischer (2000), cui si dovrà aggiungere ora Nadalo (2010) e Calafat, Santus (2011). Il disegno vasariano di un ideale "Bagno, o Serraglio, o Prigione di Schiavi" non è in realtà lontano da quella che sarà poi l'effettiva struttura livornese: cfr. Stefanelli (1970), pp. 182-183; Frattarelli Fischer (2000), pp. 79-80.

20 P. Filippo Bernardi da Firenze, *Relazione di quando i cappuccini furono deputati alla cura spirituale del Bagno e delle galere di Livorno*, 1706 e sgg., Archivio Provinciale dei Cappuccini di Firenze, Montughi, ms. non catalogato (d'ora innanzi citato come *Relazione*), p. 5. Brevi parti del manoscritto sono riprodotte in Cavallo (1999/2000).

21. Archivio di Stato di Firenze (d'ora in avanti ASF), *Piante dello Scrittoio delle Fortezze e Fabbriche*, 148 (a-g), 149 (a-b), 150 (a-b), 151 (a-b), 152 (a-c), 153 (a-g), 154. Ignazio Fazzi, *Memoria in cui si accenna il Trattamento dei Turchi Schiavi in Livorno al tempo delle Galere...*, allegata ad una lettera al Governatore di Livorno del 7 marzo 1773: Archivio di Stato di Livorno (d'ora in avanti ASLi), *Governatore, Lettere civili*, 13, cc. 118r-128r (n. 11): edito integralmente in Salvadorini (1978), pp. 248-254. Per le relazioni di viaggio, molto utili sono quelle del domenicano francese Labat (1730), t. II, pp. 147-149 (il soggiorno a Livorno durò dal 6 all'8 maggio 1706), così come la dettagliata illustrazione del tedesco Martini (1969), p. 64.

vero e proprio, era stato ricavato utilizzando il bastione nord-occidentale delle mura di Livorno Vecchia, in una posizione piuttosto centrale quindi, tra la Piazza d'Armi e il porticciolo artificiale detto "dei Genovesi". Un quadrilatero di forma trapezoidale si sviluppava attorno ad un grande cortile centrale con un pozzo d'acqua dolce e una cisterna per lavare i panni; al piano terreno di ciascun lato erano collocati i dormitori della ciurma delle galere, che verso la fine del secolo XVII presero i seguenti nomi (in senso orario, da nord): "Bagno di Sant'Antonio", "della Concezione", "di San Francesco", "di San Giuseppe".

All'estremità di ogni Bagno, tranne di quello di Sant'Antonio, era presente una "moschea de' turchi", cioè una stanza dove gli schiavi musulmani potevano svolgere le loro funzioni religiose e la preghiera collettiva. Su questa importante concessione (attestata con certezza negli ultimi decenni del seicento, probabilmente accordata anche alla metà del secolo, dubbia invece nei primi anni di attività²²) sarà necessario tornare in seguito. Era presente, ovviamente, anche una vasta chiesa per il culto cattolico, collocata su un mezzanino del Bagno Sant'Antonio. Ai piani più alti dell'edificio, sopra i dormitori, stavano invece i locali degli ufficiali addetti all'amministrazione del luogo e al controllo delle ciurme: vi erano quindi le stanze degli scrivani di galera e dello "scrivano generale di razione" (che era spesso anche "vicecomissario del Bagno" e il cui compito era quello di tenere «diligente cura degli schiavi e forzati che non patiscano così nel governo del vitto, et vestito come in ogni altra loro azione»²³), così come dei medici e degli speciali del luogo, oltre che – a maggior ragione – del Capitano del Bagno e della sua famiglia. Verso la fine del XVII secolo la presenza stabile dei cappuccini determinò anche la costruzione di un «piccolo dormitorio con sei celle distinte l'una dall'altra, conforme si usa nei monasteri»²⁴.

Accanto al trapezio dei dormitori, si sviluppava in lunghezza a partire dal Bagno della Concezione un edificio indipendente, dove avevano luogo i magazzini e i locali della "Biscotteria", vera e propria manifattura destinata a produrre il vitto dei galeotti e dei marinai, macinando i grani lì conservati in buche interrato; oltre al "biscotto" per la ciurma, si sfornavano anche pane bian-

22. Oltre ad essere esplicitamente indicate nelle piante dell'edificio (ad es., ASFi, *Piante...*, 148-d), le moschee sono ricordate in quasi tutte le relazioni di viaggio posteriori al 1680. Un documento del 1657 sembra indicarne già allora la presenza – lo schiavo «Ametto di Saide dalla Gerbe» testimoniò di essere stato aggredito mentre «tornavo dalla nostra chiesa»: ASFi, *Mediceo del Principato* (d'ora in avanti *MP*), f. 2132, fasc. 8, libretto a stampa "*Liburnen. Iurisdictionis*", num. 10. Il fatto che l'attento biografo dell'emiro Faccardino, il libanese Ahmad al-Khâlîdî, non abbia registrato nella sua descrizione del soggiorno compiuto dal primo in Toscana nel 1613-1618 (compresa una visita al Bagno di Livorno) la presenza di luoghi di culto islamici, spinge a dubitare della loro presenza a quell'altezza cronologica: Carali (1936), pp. 43-44.

23. ASFi, *MP*, f. 2077, III, c. 703, *Obblighi dello scrivano di razione*; cfr. Frattarelli Fischer (2000), p. 71.

24. *Relazione*, p. 13.

co e altri prodotti di qualità per la vendita agli abitanti della città di Livorno²⁵. Vi era anche un ospedale, originariamente esterno al Bagno, poi collocato da Cosimo III sopra i magazzini e infine nel 1697 separato in due ali distinte, destinate ai pazienti delle opposte confessioni religiose: i forzati e i pochissimi volontari del remo ("buonavoglia") in uno, gli schiavi musulmani nell'altro. Ai padri cappuccini era infatti sembrato «un abuso del tutto intollerabile, cioè che nel medesimo luogo, e sovente anche nel medesimo tempo, un sacerdote raccomandasse l'anima d'un moribondo cristiano, e dall'altra parte il ministro turco borbottasse tra denti parole scomuniche dell'alcorano per aiuto di qualche maomettano agonizzante»²⁶.

Il Bagno cessò di funzionare il 13 febbraio del 1750, allorché i ministri furono licenziati, la maggior parte degli schiavi liberati, i galeotti marchiati a fuoco e ripartiti tra la Fortezza Nuova e l'Arsenale pisano, mentre le stanze dell'edificio venivano riadattate a ospedale, caserma per i dragoni e, in seguito, sede della stamperia che nel 1770 pubblicò la terza edizione dell'*Encyclopédie*²⁷. Ma quanti erano e come vivevano, fuori e dentro il Bagno, gli schiavi di cui ci occupiamo?

3. Antropologia schiavile e vita quotidiana

Per quanto riguarda le cifre relative al numero di schiavi musulmani catturati e imprigionati a Livorno, non vi è perfetta concordanza tra gli studiosi, ma è possibile con buona approssimazione stilare degli ordini di grandezza. Vittorio Salvadorini sostiene che fra il 1568 e il 1688 le galere stefaniane e corsare al servizio del Granduca avrebbero catturato «10.115 schiavi, di cui 6.175 fra il 1600 e il 1620»²⁸. Ricorrendo a "registri di prede" diverse e per un periodo cronologico leggermente più ampio, Franco Angiolini ha calcolato un totale di circa 15.000 prigionieri dalla metà del cinquecento alla fine del secolo seguente: anch'egli concorda comunque nell'attribuire ai primi venti-trent'anni del seicento la quasi totalità delle catture²⁹. Ovviamente non tutti i prigionieri finivano nel Bagno di Livorno: molti venivano riscattati a poca distanza dalla cattura, altri finivano sui mercati di altre città italiane durante i viaggi di ritorno.

25. Il bagno era quindi non solo una prigione, ma anche un deposito di manodopera e una struttura economicamente produttiva. Cfr. Frattarelli Fischer (2000), pp. 80-81.

26. *Relazione*, p. 11. A fine settecento si tornò tuttavia ad avere un unico ospedale: cfr. Bono (1999), p. 204-205 e Salvadorini (1978), p. 247.

27. Del resto a quel tempo il "Bagno degli schiavi" non aveva più ragione di funzionare, visti i trattati di pace con l'Impero Ottomano (25 maggio 1747) e le Reggenze barbaresche (1748-49). Cfr. Piazza (1983), p. 92, Pera (1888), p. 313; Bono (1999), p. 441. Per l'*Encyclopédie*, cfr. Benucci (1994-1995).

28. Salvadorini (1978), pp. 218-221.

29. Angiolini (1997), pp. 69-74. Pare che il volume complessivo dello "scambio umano coatto" tra i paesi islamici e la penisola durante l'intero periodo della guerra di corsa raggiungesse il mezzo milione di persone: cfr. Bono (1999).

Normalmente, però, dato che i Granduchi insistettero sempre molto sulla necessità, anche per i corsari privati, di “smiragliare” (depositare cioè i frutti della corsa) a Livorno, nel Bagno si concentrò sempre la maggioranza assoluta delle prede. Nei primi anni del seicento dovette essere presente una quantità di schiavi oscillante intorno alle duemila unità: nel 1616, ad esempio, una *Nota di tutta la ciurma di Sua Altezza Serenissima* registra 2.172 schiavi turchi residenti nell’edificio, di cui 1.194 effettivamente impiegati sulle sei galere armate, ed i restanti divisi tra la Biscotteria, l’Arsenale di Pisa, il servizio particolare degli ufficiali del porto o la degenza per malattia in ospedale³⁰. Contando anche i forzati, il Bagno ospitava quindi poco più di tremila persone, cifra confermata per quel periodo da altre testimonianze, ed elevatissima se la si rapporta alla popolazione totale di una città allora inferiore ai 8000 abitanti. Anche nell’ipotesi più restrittiva che i numeri del 1616 fossero eccezionali e limitandosi ad una media di un migliaio di schiavi (lo stretto necessario per la navigazione delle galere esistenti nella prima metà del secolo), la percentuale di “turchi” sugli abitanti complessivi di Livorno si attesta comunque ad un 20% nel 1601, 10% nel 1622 e 8% all’inizio degli anni quaranta – in continua decrescita, come si vede³¹.

Appena arrivati gli schiavi ricevevano i segni esteriori della loro condizione: una particolare tonsura, che lasciava solo un ciuffo di capelli alla sommità del capo, e la divisa, costituita da camicia, calzoni di lino o di tela, «un giacotto di panno rosso, un cappotto lungo sino ai piedi che serve anche come coperta per dormire, scarpe, calze di panno o di lana rossa, berretto di lana rossa, fascia per la vita pure rossa e un gambaleto di tela per proteggere la gamba dal ferro»³². Quest’ultimo, che serviva per incatenare i galeotti al banco del remo, era il marchio più evidente della schiavitù, e del mestiere a cui sarebbero stati destinati: «vogare, fino a lasciar sotto il remo la vita, in caso di necessità»³³.

Sulle galere gli schiavi erano lasciati in balia dell’aguzzino, il cui arbitrio nei loro confronti era piuttosto ampio: non mancavano severe punizioni corporali (tipica la bastonatura, svolta pubblicamente nel cortile del Bagno) e in genere vessazioni di ogni tipo – ma con la corruzione si potevano comperare dei favoritismi, seppur a caro prezzo. All’interno del Bagno e durante i mesi invernali, quando le galere non potevano navigare, le cose andavano meglio: importante era soprattutto la concessione agli schiavi cui era stato riconosciuto un buon comportamento (o che avevano accuratamente oliato gli ingranaggi di concessione dei permessi) di gestire taverne e piccole botteghe fuori e dentro

30. ASFi, *MP*, f. 2144, relazione del 12 marzo 1617 stile fiorentino: cfr. Castignoli (2001), pp. 48-49. Per un’altra relazione di questo tipo, risalente però al 1626, cfr. ASFi, *MP*, 2132, parte I, fasc. 2.

31. Salvadorini (1978), p. 222; con lui concorda Bono (1999), p. 30.

32. Gay (1982), p. 33.

33. M.A. Roffia, *Memorie e osservazioni per uso di chi naviga sopra le galere*, in ASFi, *Manoscritti*, n. 796 (non datato, ma precedente al 1747). Brani del capitolo *Della ciurma* sono riprodotti in Lo Basso (2007), p. 352 e sgg., da cui si cita.

l'edificio: «molti di essi avevano a pigione per una pezza al mese i botteghini che erano all'intorno del Bagno, e le baracche della darsena: quivi s'impiegavano, chi a fare il barbiere, chi a comperare, e rivendere dei commestibili, e mercerie, altri facevano il facchino in servizio dei particolari, chi portava acqua per le case, e cose simili. Per godere di questa libertà pagavano al custode del Bagno mezzo paolo a testa la settimana, ma il predetto custode correva il rischio, e pagava scudi sessanta per ognuno di questi schiavi che fosse desertato»³⁴. Ironia del destino, poteva così accadere che individui per i quali era previsto da regolamento un vitto scadente e insufficiente (pane biscottato e minestra di fave) si ritrovassero a vendere frittture e carni nel porto, fianco a fianco e in concorrenza con i loro connazionali di proprietà "privata"³⁵.

4. Disciplina dei corpi, libertà dei cuori

La possibilità di uscire dal Bagno e procurarsi, con vendite ambulanti o lavoretti a domicilio, di che migliorare la propria stentata condizione, non era l'unica né la più importante "libertà" che gli schiavi erano riusciti col tempo a conquistare. Se infatti è possibile leggere quest'ultima pratica, incoraggiata soprattutto dai cappuccini, anche come il frutto di una stretta repressiva mirante a discriminare tra chi si piegava alla disciplina e alla delazione – venendo così a un tempo ricompensato e controllato – e quanti si rifiutavano di sottostare a questa logica³⁶, lo stesso non può essere affermato riguardo alla concessione della libertà religiosa. Il fatto che per buona parte del XVII secolo e oltre nel Bagno di Livorno esistessero una o più stanze dedicate al culto islamico ("moschee" o "gemme", dall'arabo *jama'a*, moschea), così come una categoria di schiavi esentati dai lavori coatti e dal remo per la loro funzione religiosa (questi *imam* venivano chiamati "papassi" – da *papas*, il sacerdote ortodosso –, o anche "coggia" – da *hoca*, "signore" in turco –) ha la sua origine nel regime di reciprocità che governava allora la vita nel Mediterraneo³⁷.

Ben noto è infatti che i prigionieri cristiani ad Algeri e Tunisi scrivevano numerose lettere ai parenti in patria, descrivendo la propria condizione e supplicando di essere liberati; ma solo recentemente si è messo in luce che qualcosa di analogo succedeva anche per gli schiavi musulmani in terra cristiana. Ovviamente c'erano differenze importanti: nei bagni maghrebini erano i padroni ad incitare i propri schiavi a scrivere numerose missive, in cui la descrizione della vita quotidiana veniva resa ancor più dolorosa della realtà in modo da affrettare il pagamento di un sostanzioso riscatto, fine ultimo dell'economia

34. I. Fazzi, *Memoria...*, in Salvadorini (1978), p. 249. Cfr. anche *Relazione*, p. 6 e sgg.

35. ASLi, *Asta Pubblica*, 1, bando del 24 maggio 1633: edito in Salvadorini (1978), p. 227.

36. Così Frattarelli Fischer (2000), p. 87.

37. Sull'argomento cfr. il cap. 5 di Bono (1999); alle pp. 243-44 si trovano informazioni sui luoghi di culto islamici all'interno dei porti e degli arsenali di Genova e Civitavecchia.

barbaresca³⁸. Al contrario, le lettere che gli schiavi del Granduca spedivano ai propri connazionali, o più frequentemente alle autorità politiche delle Reggenze, venivano sottoposte a censura per evitare che in esse trapelassero proteste o lamentele³⁹. Perché questa paura? La spiegazione è semplice: ogni notizia di maltrattamenti o conversioni forzate di “turchi” che giungesse all’orecchio del *dey* di Algeri poteva comportare un’immediata rappresaglia sulle condizioni di vita dei cristiani presenti nella città maghrebina: più spesso ancora, a fare le spese di questa inflessibile legge del taglione erano i sacerdoti e missionari inviati nei bagni barbareschi per dare conforto e assistenza religiosa ai propri connazionali in catene⁴⁰.

Reciprocità nelle punizioni, ma allo stesso tempo anche nei premi e nelle concessioni: se i principi cristiani volevano che i propri sudditi non venissero costretti a rinnegare, e anzi potessero godere della cura spirituale e dell’accesso ai sacramenti garantito dalla presenza di sacerdoti, è evidente che dovevano concedere ai musulmani presenti sulle galere europee lo stesso trattamento. La cosa era ben nota e detta con chiarezza già all’epoca: alla fine degli anni ottanta del seicento il cappuccino siciliano Luca da Caltanissetta nel visitare i propri confratelli toscani addetti alla cura del Bagno si soffermava a descrivere la stanza per la preghiera («i sudetti Padri capuccini con tal occasione mi fecero vedere la Moscova dei Turchi quale è una piccola casa, nella quale i Turchi non entrano se non a piedi scalzi e ben limpi d’ogni sporcizia, in cui vi è una cattedra con due scale, il libro del suo Alcorano ed altri libri della sua legge, in una parte vi sta indorata una cappa, in un’altra un trobante et altre coselle quali sono da loro adorati e quivi facciono i loro esercitii della loro maumettana legge»), e concludeva subito dopo con una chiosa significativa: «questa moscova gli si permette perché anche i turchi permettono a Christiani nei loro bagni il fare le loro segrete chiese»⁴¹. Del resto, anche Cosimo III fu esplicito

38. Cfr. Lenci (2006), p. 124 e sgg.; Prosperi (2000).

39. Bono (1999), pp. 214-15, riporta in traduzione alcuni stralci delle poche lettere private conservate in archivi italiani (ad esempio quella indirizzata dalla famiglia a Misa Kasantanablin, schiavo a Livorno (ASFi, *MP*, f. 4279). Molto più consuete erano le comunicazioni che gli schiavi livornesi redigevano collettivamente (di solito firmate dai religiosi, o dagli individui più autorevoli): esempio noto è la copia italiana della «Lettera scritta di Livorno a Tunis a ministri di quella dogana scritta in turchesco dal capo mercante delli schiavi di S. A. S. e quattro coggia delle chiese [moschee] del Bagno e spedale, questo dì 4 settembre 1680» (ASFi, *MP*, f. 2086, cc. 98r-v; la lettera è edita integralmente in appendice a Cavallo, 1999/2000). Circa la censura, Bono (1999), pp. 215-216.

40. Si veda ad esempio la minacciosa lettera inviata al *dey* dal “coggia” di Livorno alla fine del seicento: «Preghiamo la Vostra Grazia di tagliare le barbe a tutti li cristiani che si ritrovano costì, e metterli in catena e serrare le loro chiese e li loro Padri, ovvero sacerdoti, come loro strapazano li poveri moslomani fedeli, e più che strapazerete li cristiani sarà meglio per noi ché scriveranno al loro Papa et al Granduca così noi saremo liberi dalle prigioni e catene, e dalla tirannia delli infedeli e maledetti cristiani» (ASFi, *MP*, f. 1078, c. 366r; cfr. Bono, 1999, p. 232).

41. P. Luca da Caltanissetta (Giuseppe Natale), *Relazione del Viaggio e Missione di Congo*, 1701, edito integralmente in: Rainero (1974), pp. 101-426, p. 117 (padre Luca visitò il bagno agli inizi di dicembre 1689).

con Padre Ginepro e i suoi compagni missionari, avvisandoli di «camminare con cautelata prudenza circa i Turchi schiavi, lasciando, quando questi erano infermi, che i loro Marabutti s'accostassero al letto, e facessero quanto volevano di funzioni, asserendo che se si facesse altrimenti, haverebbono scritto in Barbaria, dove poi i poveri schiavi cristiani ne riportano grandi strapazzi, e mali trattamenti; e che di ciò haveva l'Altezza Sua havuti gran richiami»⁴².

Era interesse insomma del Granduca che gli schiavi riferissero di venire trattati bene, come rivela un documento redatto da loro stessi, pur se sotto probabile costrizione delle autorità cristiane, che vi parteciparono e registrarono l'evento: «Dissero inoltre che havevano nello spedale della ciurma il coggia maggiore, che assiste alli loro ammalati et a seppellire i loro morti, ai quali li facevano tutte le loro funzioni, che richiede la lor legge, et in oltre havendo tre Bagni nelli quali sono tre gemme, et in ciascheduno di esse vi è un coggia [...] et in essi facevano liberamente le loro preghiere, senza che da alcuno li siano mai state proibite né impedita»⁴³. Era consentita una forma speciale di funerale islamico, come racconta padre Filippo: «Accadendo poi la morte d'un maomettano, dopo havergli assistito il ministro turco, che chiamano il Coggia, il cadavero del defunto vien portato tutto coperto, da quattro schiavi, fuori delle mura di Livorno, ed ivi in campo aperto a ciò deputato, gli danno sepoltura»⁴⁴.

Per paradossale che possa sembrare, l'universo concentrazionario del Bagno era quindi l'unico luogo nell'Italia controriformistica in cui fosse ammessa una speciale libertà religiosa. La cosa non poteva passare inosservata agli occhi dell'istituzione che negli stessi anni era chiamata a sorvegliare la conformità della popolazione italiana all'ortodossia cattolica. L'inquisitore generale di Pisa (il cui vicario livornese aveva sede proprio nella cappella del Bagno) fu quindi interrogato in merito dalla Congregazione centrale del Sant'Uffizio: nella relazione spedita a Roma nel 1608 si dovette ammettere come fosse «vero che in detto Bagno di Livorno e' Christiani, hebrei e turchi e mori e heretici possono liberamente trattare e vivere a modo loro senza disciplina alcuna», tanto che era risaputo come in esso «i turchi vivono da turchi, gli ebrei da ebrei, gli eretici da eretici»⁴⁵.

42. *Relazione*, cit., p. 17.

43. ASFi, *MP*, f. 2099, cc. 1235r-1236r (2 dicembre 1685, edito in Cavallo, 1999/2000, pp. 178-79).

44. *Relazione*, cit., p. 13. Il campo a cui si fa riferimento era quello in Via del muro rotto, presso l'odierna Piazza XX settembre. Dopo la stipula delle paci con l'impero ottomano e le reggenze barbaresche, ai "turchi" fu concessa anche l'edificazione di un vero e proprio cimitero murato a ridosso del lazzeretto di San Rocco, Villani (2004), p. 46.

45. Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede (d'ora in avanti ACDF), *Stanza Storica* (d'ora in avanti *St. St.*), M4-b, 2° parte, cc. 50-60v: Relazione «sullo stato di quelli che sono captivi nel Bagnio di Livorno quanto alla Religione». Interrogato dall'inquisitore, il forzato Giovanni da Vecchiano riferiva che «li turchi mangiano carne et altri cibi prohibiti nella Quadregesima, Venerdì et Vigilie», e che nel Bagno «si ragiona, tratta e vive liberamente e pubblicamente come piace ad ogn'uno, mori, turchi, hebrei, christiani et Luterani» (ringrazio la dott.ssa Barbara Donati per questa e altre segnalazioni di documenti romani). Cfr. anche Frattarelli Fischer (2000), pp. 83, 86.

Lo scambio di informazioni tra galeotti protestanti e cattolici, il contatto umano tra cristiani e musulmani, l'attestata circolazione di libri eterodossi tra i detenuti: erano queste le preoccupazioni che angustiarono gli inquisitori. Ad aggravare le cose vi era poi la consapevolezza di come quell'universo alternativo e sottratto alle regole non fosse affatto sigillato né ermetico ai contatti con i normali cittadini di Livorno e Pisa, e di ciò i casi che si illustreranno nelle prossime pagine sono solo alcune delle prove più evidenti.

5. Il Sant'Uffizio pisano e livornese

Il Tribunale dell'Inquisizione fu istituito a Pisa probabilmente nel 1574, e fu ufficialmente soppresso con motuproprio granducale di Pietro Leopoldo il 5 luglio 1782: nel corso della sua attività esercitò la propria giurisdizione sulle diocesi di Pisa (dentro alla quale ricadeva anche la città di Livorno) e Volterra, il territorio di San Miniato (fino al 1622) e la città di Piombino. Il Sant'Uffizio pisano, che aveva la propria sede centrale nel convento di San Francesco e fu sempre guidato da giudici dell'ordine dei Frati Minori, riuscì a garantire il controllo dell'ortodossia anche al di fuori della città grazie alla suddivisione del territorio in vicariati foranei; quanto al porto labronico, fu sede di un vicariato foraneo solo fino al 1622, quando il carattere particolare e potenzialmente "sospetto" della città spinse all'istituzione di un vicariato generale con poteri più ampi e maggiore autonomia, dotato di una propria sede all'interno di una cappella del Bagno. Le carte dei processi istruiti a Livorno venivano sempre mandate in copia al tribunale pisano, cosa che ha permesso la loro pur parziale conservazione, visto che del fondo originale labronico non si hanno più tracce; nell'archivio pisano sono poi ovviamente presenti anche le corrispondenze con l'ufficio centrale romano e i cardinali della Congregazione. Il fondo del Tribunale è dunque oggi conservato presso l'Archivio Arcivescovile di Pisa, in 32 filze inventariate sommariamente in tempi recenti; riguardo alle prime 15 (*grosso modo* coincidenti con la prima metà del secolo XVII) ci si può valere anche di precisi regesti realizzati in sede di tesi di laurea; per il periodo successivo invece manca ancora un lavoro archivistico più approfondito⁴⁶.

In questo lavoro ci si è limitati ad esaminare la documentazione relativa alla prima metà del seicento, periodo in cui più numerosa fu la presenza di schiavi musulmani nella città labronica; sarebbe interessante però un'analisi anche dei processi di fine secolo, se non altro per il fatto che, tra gli anni settanta e ottanta, l'inquisitore generale di Pisa Agostino Giorgi decise di nomi-

46. Le notizie più attendibili sul Sant'Uffizio pisano e livornese sono in Bahrabadi (2008), che contiene pure l'inventario sommario del fondo. In precedenza avevano compiuto regesti di singole filze Bondielli (1995/96), per il periodo 1574-1628 (lavoro successivamente esteso agli anni 1638-55), così come R. Pirisi, S. C. Casella, R. Arvotti e L. Boesini (tesi di laurea svolte sotto la guida della prof.ssa Carratori e depositate presso l'AAPi). La numerazione delle filze è cambiata in seguito alla scoperta di tre registri di processi nel fondo degli *Acta Civilia*. Ulteriori informazioni in Virgili (1996).

nare «commissario del S. Ufficio del Bagno» il padre cappuccino Ginepro da Barga, e cancelliere il suo compagno padre Mario del Lughiano. Ci fu dunque uno spazio d'anni in cui i missionari cappuccini poterono disciplinare i comportamenti dei galeotti non solo tramite servizi di delazione e vigilanza, ma anche attraverso lo strumento formale di un tribunale della fede: un modo di procedere presto però abbandonato a causa dei cortocircuiti che la funzione inquisitoriale veniva a creare con il tradizionale compito di cura d'anime⁴⁷.

6. La curiosità di frate Pellegrino

Fu il primo dicembre del 1677 che i cappuccini, guidati da padre Ginepro da Barga, entrarono solennemente in processione nel Bagno di Livorno, affidato loro in custodia spirituale dalla sollecita istanza del granduca Cosimo III. Lo spettacolo dovette essere veramente impressionante, secondo le forme esteriori della pietà barocca: in questo caso, poi, alla pratica dell'evangelizzazione popolare si univa l'inizio di una vera e propria attività missionaria in quelle che sono state definite le "nostre Indie" – il Bagno, con la sua popolazione di eretici, pagani e infedeli, ne era in Italia forse l'esempio più estremo⁴⁸. I cappuccini non erano tuttavia i primi frati ad entrare in quel luogo di detenzione: trent'anni prima un giovane gesuato si era introdotto nel Bagno, anche se in modo più discreto e con ben altri fini. Pellegrino Pellegrini da Lucca, questo il suo nome, voleva a tutti i costi sapere chi avesse commesso i numerosi furti che da mesi ormai funestavano il convento di Montenero. Quando, durante una discussione nel refettorio, il giovane converso aveva udito che il precedente priore aveva risolto un analogo problema ricorrendo ad un sortilegio divinatorio eseguito da uno schiavo del Bagno, la curiosità, e anche il desiderio di mettersi in mostra tra i confratelli, furono decisamente più forti delle remore religiose:

desideroso che si ritrovassero questi latrocinii, et mosso per li detti degli antedetti andai in Livorno, et appresso mi trasferii nel Bagno, e domandai del cappellano di quello per farmi insegnare chi era quello schiavo che faceva l'indovinationi, e perchè detto prete non era nel Bagno m'accostai ad un forzato [...] e mi mostrò a dito quello schiavo, el quale andato a ritrovare li dissi: "sono stati fatti quattro latrocinii nel nostro convento", e se li bastava l'animo di dirmi chi fussero stati, lui mi rispose di "sì, lo saperete, ma avertite che io voglio una buona mancia", al quale soggiunsi: "quanto volete?", e lui mi rispose: "io voglio 10 scudi", e li soggiunsi che "vi voglio dare una piastra", e mi replicò: "è poco", aggiungendoli di dargli un'altra piastra, ma che all'ora appresso di me non n'havevo se non una piastra, sì [fu?] d'accordo, pigliò quattro frondi d'oliva e le pose sopra d'un sedile spartite in quattro, e cominciò per quello potetti scorgere a parlar piano che io non potevo intendere ma solo si vedevano muovere le labbra, e le foglie s'alzorno sopra del sedile in aria un palmo in aria, e

47. *Relazione*, pp. 27-28. Sul progressivo intreccio tra missionari, confessori e inquisitori nell'Italia di età moderna, è d'obbligo il rimando a Prosperi (1996).

48. Cfr. Prosperi (1996), pp. 551-600; Cavallo (1999/2000) pp. 55-83.

*vedendo io ciò cominciavi a tremare, e mi si incaprinirno le carni, e mi arrizzorno i capelli*⁴⁹.

Come si vede, ciò a cui l'inquisitore si trovò di fronte è un caso di magia, ma c'è almeno un elemento che lo distingue dalla enorme massa dei comuni processi per superstizione, stregoneria o divinazione: la natura del rito magico, che deriva da quella di chi la esegue. Casi di cristiani, e addirittura di religiosi, che ricorrono ai saperi occulti di un "turco" sono attestati nei documenti del tribunale pisano: benché non numerosi, sembrano attestare una pratica che dovette essere ben più diffusa di quanto registrato – soprattutto, forniscono particolari e notizie molto interessanti per una maggiore comprensione sia del fenomeno magico nella Toscana di inizio seicento, sia in particolare dei complessi rapporti tra abitanti cattolici e schiavi "infedeli", come pure dell'immagine del "turco" nell'Italia della Controriforma⁵⁰.

L'ignoranza dei giudici di fede in materia di religione e tradizione islamica ha forse potuto preservare una attestazione più fedele e vicina al vero delle pratiche magiche compiute dagli schiavi del Bagno di Livorno. Il problema che però sorge è di cercare di capire quanto effettivamente di quelle tecniche e di quei riti fosse originalmente islamico, e non invece contaminato dalla presenza dei cristiani, con i quali i "turchi" convivevano ogni giorno sulle galere e nelle carceri – in altre parole, oltre ad un pericolo di contaminazione posteriore, operato dall'interrogatorio inquisitoriale, ve ne è uno anche *ab origine*, nel sistema culturale degli individui coinvolti.

Si è tentato di risolvere l'*impasse* ricorrendo ad uno studio il più possibile attento dei caratteri propri della magia islamica, particolarmente di quella tradizionale del Nord Africa, regione da cui proveniva la maggioranza degli schiavi del Bagno. In questo modo si è ritenuto di poter distinguere con maggiore verosimiglianza le pratiche originali afro-islamiche (comprendendo cioè anche il sostrato berbero al di là dell'elemento arabo) da quelle che potevano essere influenze o scimmiettature di pratiche ampiamente in uso nell'Italia del tempo, come testimoniano gli stessi processi inquisitoriali pisani che precedono e seguono i nostri casi⁵¹.

49. AAPi, *Inquisizione*, f. 12, cc. 771r-v: spontanea comparizione di fra Pellegrino Pellegrini da Lucca, 19 aprile 1647 (corsivo mio).

50. Poiché oggetto degli interessi del Santo Uffizio era l'ortodossia del popolo battezzato, ne segue che i processi si istruiscano sempre a carico di cristiani che sono ricorsi alle arti magiche di uno schiavo musulmano: quest'ultimo a volte viene convocato come testimone, e in tale veste fa la sua comparsa nei documenti (cfr. ad esempio il caso di Mansur di Bona, in AAPi, *Inquisizione*, f. 10, cc. 76r-v). Vi è tuttavia la possibilità che un "turco" figurasse come imputato nel momento in cui, una volta convertito al cristianesimo, sia poi ricaduto nella religione d'origine o in pratiche magiche ad essa collegabili (cfr. il caso di «Isuf», *infra*).

51. Numerosi nel Tribunale pisano i casi di magia e stregoneria "tradizionali", tali da costituire – assieme al reato di "bestemmia ereticale" – la maggioranza netta di tutti i procedimenti registrati nel periodo considerato (fine del XVI secolo – prima metà del XVII): cfr. le statistiche elaborate nelle ricordate tesi di laurea di Pirisi e Casella. Un'utile sintesi

Nel far ciò ci si è serviti prevalentemente di studi recenti di storia delle religioni circa i caratteri della magia nella cultura islamica, e di opere più datate ma sempre classiche sulla registrazione etnografica delle pratiche magico-terapeutiche tradizionali nel Maghreb⁵².

7. Il «papassino di Tunis»

Per introdurre e guidare l'analisi dei caratteri islamici della magia in uso presso gli schiavi musulmani del Bagno di Livorno, si è scelto di seguire la descrizione che di essi emergeva in un caso particolarmente significativo e ben documentato. Tale è il processo che nel 1611 vide come imputato il "turco" Yûsuf («Isuf» nei documenti), ex schiavo sulle galere del granduca, poi convertitosi e battezzatosi con il nome di Giuseppe Boccarelli⁵³. Questo fascicolo si è conservato quasi integralmente, eccezion fatta per la denuncia che dovette dare avvio al procedimento, che risulta mancante, ma di cui è comunque possibile ricostruire contenuto e modalità. La documentazione si apre infatti il 19 luglio con l'interrogatorio della lunigianese Domenica Vannini, e si intuisce come l'inquisitore abbia già avuto modo di conoscere la donna: è quindi molto probabile che una sua precedente spontanea comparizione, o denuncia, sia all'origine del processo⁵⁴. Davanti al frate francescano Arcangelo Mondani da Piacenza, inquisitore generale di Pisa, Domenica affermò di essere posseduta da spiriti maligni da ormai quattordici anni, e di aver provato ogni rimedio per scacciarli: esorcizzata inutilmente da ben tre religiosi (un carmelitano, un agostiniano del convento di San Nicola e il prete pisano Leandro Cappelli), aveva finito per girare tutti i santuari mariani della regione, da Lucca a Querceto, da Poggibonsi a Monserrato (vicino a Porto Longone, Isola d'Elba). Esasperata dalla situazione, confessò di aver allora accettato il suggerimento di mastro Ottavio Delbone, addetto alla fabbricazione della polvere da sparo per i solda-

delle pratiche e dei riti magici più diffusi in Italia nella prima età moderna si trova in Duni (1999), pp. 165-273. Importante per un confronto con casi di esorcismo e possessione demoniaca in un'altra zona della Toscana il lavoro di Di Simplicio (2005); sul tema si veda la sintesi di Lavenia (2010).

52. Il lavoro di Doutté (1909), fondamentale per la ricchezza di informazione relativamente al caso algerino e marocchino, risente un poco, nell'impianto e nelle conclusioni, di uno schema interpretativo sostanzialmente evoluzionistico. Per un'analisi generale e più aggiornata scientificamente, cfr. le voci della *Encyclopaedia of Islam* (1960-2005) sull'argomento, come pure Fahd (1987); per orientarsi tra le pratiche esorcistiche islamiche, utile il lavoro di Philips (1997). Molto importante è stato poi l'utilizzo di alcuni saggi contenuti nel recente volume a cura di Hamès (2007).

53. Il processo a Yûsuf si conserva in AAPi, *Inquisizione*, f. 5, cc. 402r-415v (19 luglio – 12 dicembre 1611).

54. Il notaio registra infatti che Domenica viene interrogata «occasione quo supra», e non le viene rivolta la domanda di rito («Se sa la causa perché è stato chiamata da questo Santo Offitio, o pure se la immagina») né le vengono chieste le generalità: è quindi certa una precedente comparsa davanti al giudice (*ivi*, c. 402r).

ti toscani e suo compagno di vita – il legame che li univa era irregolare, ma questo emerge solo progressivamente nel processo, e non pare interessare affatto all'inquisitore⁵⁵. Ottavio era venuto a sapere dal capitano⁵⁶ di un vascello mercantile attraccato a Livorno che nella città labronica operava uno schiavo «moro», soprannominato «il papassino di Tunis», esperto nell'arte medica e terapeutica. Yûsuf – di lui si tratta – venne quindi convocato ed ospitato in casa Delbone per tutta la quaresima del 1610, medicando Domenica con numerosi riti e amuleti, descritti con precisione dalla donna. Poiché le cure sembravano funzionare, Yûsuf si era allontanato dalla casa ed era tornato a Livorno, dove si era fatto battezzare (un altro testimone specificherà anche la data, per Ognissanti, ma su questo non vi è certezza)⁵⁷. Una improvvisa, ulteriore e più grave crisi aveva però colto Domenica l'anno seguente, il primo venerdì di marzo 1611, mentre era sulla strada per la chiesa di San Piero a Grado: Yûsuf era stato quindi richiamato in servizio e, nonostante fosse ormai cristiano, aveva fatto altre due medicine/magie al modo «turchesco».

La deposizione di Domenica doveva ovviamente essere convalidata e confrontata con quella di altri testimoni, per cui dal 20 al 28 luglio furono ascoltati dal giudice la madre di Domenica, Lucrezia, Ottavio Delbone, un suo amico e il suo parroco. Da tali interrogatori emersero particolari precedentemente sottaciuti: Yûsuf, ormai Giuseppe, si era ripresentato a casa Delbone nel carnevale del 1611, chiedendo ospitalità per la quaresima a venire, dato che si diceva intenzionato a compiere un pellegrinaggio a Roma e Loreto in occasione delle solennità pasquali. A causa però di un conflitto sorto tra lui e Domenica, il «moro» si era poi allontanato; pochi giorni dopo la donna aveva cominciato a fare «molte pazzie». Il nesso tra i due eventi venne esplicitato dal sacerdote don Cosimo Puccini («per sdegno fra questo turco fatto christiano et detta Domenica, si partì detto turco di casa lassando detta Domenica in stato molto cattivo»⁵⁸), e anche mastro Ottavio individuò delle precise responsabilità per l'aggravamento della compagna: «immaginandoci che questo Gioseffo l'avesse fatto qualche poltronaria, [...] ci risolvessimo a chiamar

55. La relazione era nata quando Domenica serviva in casa della madre di mastro Ottavio (cfr. l'interrogatorio di quest'ultimo del 28 luglio 1611, c. 407r: «[Domenica] è stata prima con mia madre et poi è stata meco intorno a undici o dodici anni incirca»); che non si fossero sposati emerge da una precisazione fatta da Yûsuf all'inquisitore che lo interrogherà: «ho creduto sempre che fosse sua moglie, se bene poi ho inteso che non è» (c. 410r).

56. Per uno scherzo del destino, quest'ultimo era pressoché omonimo del Delbone: Domenica e lo stesso mastro Ottavio lo chiamano infatti «Ottavio detto del Bene, capitano della galeotta de sali» (c. 403r e 407r).

57. Yûsuf infatti riferirà una data diversa, affermando di essere stato battezzato tre giorni prima della crisi successiva di Domenica, quindi ai primi di marzo 1611: uno scarto deciso rispetto al novembre 1610 indicato dalla maggioranza dei testimoni. Cfr. l'interrogatorio alla c. 410r («Erano solamente tre giorni che io ero battezzato... »).

58. Interrogatorio del 27 luglio 1611, c. 406r. Precedentemente lo stesso curato Puccini aveva gettato sospetti sulla persona e la sincerità di Yûsuf: «Benché egli venisse da me alcuna volta avanti si facesse christiano, io tutta volta non lo credevo, et l'ho tenuto sempre per homo cattivo» (*ibidem*).

questo Gioseffo che volesse per misericordia se haveva fatto qualche malia, disfarla»⁵⁹.

Per l'inquisitore vi erano indizi sufficienti a sospettare Giuseppe di stregoneria e pratiche islamiche, per cui scrisse al proprio vicario di Livorno «che dovesse far carcerare et mettere in secreta il sopradetto Gioseffo, facendo perquisitione della persona, scritture et robbe, con farne inventario alla presenza de testimoni»⁶⁰. Yûsuf, che nella città labronica aveva forse da poco raggiunto lo status di uomo libero⁶¹ (non tanto grazie al battesimo, ma più probabilmente per la protezione e l'aiuto di qualche personaggio importante da lui risanato), tornava così ad avere il ferro al piede. La morte dell'inquisitore fra Arcangelo Mondani proprio pochi giorni dopo il suo arresto costringerà l'ex schiavo a marcire nelle prigioni dell'inquisizione per molti mesi, nell'attesa che il sostituto nominato ricevesse ordini in merito da Roma su come procedere⁶².

Finalmente, il 2 dicembre 1611 Giuseppe faceva la sua comparsa davanti al nuovo inquisitore fra Lelio Marzari da Faenza⁶³ per fornire la propria versione dei fatti: ma la lunga prigionia e la consapevolezza di non aver cancellato con la conversione il proprio status sociale subordinato lo resero vistosamente reticente. Dopo aver inizialmente negato di aver mai avuto a che fare con Domenica, ammise che:

mentre che io ero turco, avanti che io mi battezzassi qui in Pisa, un messer Ottavio Delbone da Pisa venne da me, et mi pregò che io volessi andar a medicare la sua moglie inferma chiamata Domenica; andai, et la medicai doe volte, ma non potei far co-s'alcuna perchè ella era spiritata [...]. Io medicavo all'usanza di turco, essendo all'hora io turco, cioè scrissi su la man destra di detta donna Domenica alcune parole che trovai dentro un libro turchesco le quali non intendevo, né sapevo che significato havessero, né di qual lingua fussero, et queste parole scrissi doe volte, ma non ebbero effetto alcuno perchè lei era spiritata come ho detto⁶⁴.

59. Interrogatorio del 28 luglio 1611, c. 407v.

60. Lettera del 24 luglio 1611, c. 406r.

61. In realtà abbiamo conferme solo indirette della sua liberazione. Che fosse stato schiavo «19 anni sulle galere del granduca» è lui stesso a dirlo, così come racconta di rapporti con altri compagni di prigionia; tuttavia il fatto che al momento del processo non compaia mai la dicitura «schiavo di S.A.S.», che Giuseppe dopo il battesimo abbia «preso moglie una povera, senza minima robba, per l'amor de Dio», così come l'annotazione del notaio secondo la quale «vivit de industria», e l'accertata libertà di spostamento tra Pisa e Livorno, sono tutti indizi in questa direzione. Si coglie però qui l'occasione per ricordare come la conversione da sola non garantisce affatto la libertà, specie per i galeotti, si veda Bono (1999), pp. 252 e sgg., in particolare p. 254.

62. Già il 13 agosto 1611 il vicario dell'arcivescovo aveva scritto a Roma per sapere che cosa fare di «Giuseppe Turco ultimamente fatto cristiano» e se dovesse «spedire» questo «povero huomo», detenuto nelle segrete, seguendo l'ordine del defunto inquisitore Mondani; nella lettera si specificava che «perché costui ha de favori assai, e la causa si reputa di gran momento, Vostra Signoria Illustrissima potrà comandare ciò si debba fare per la sua speditione» (ACDF, *St. St.*, HH2-d, cc.1091-1092, corsivo mio).

63. Il francescano resterà inquisitore generale di Pisa dal luglio 1611 al settembre 1615.

64. AAPi, *Inquisizione*, f. 5, c. 408v: interrogatorio del 2 dicembre 1611.

Di fronte all'incalzare delle domande del giudice, Giuseppe cominciò ad ammettere le proprie responsabilità, confessando poi nell'interrogatorio successivo di aver "medicato" Domenica anche dopo esser diventato cristiano («lo feci a buon fine», «credevo di far bene») e di aver curato oltre a lei altre persone, seppur solamente «con cose naturali, senza parole»⁶⁵. Circa il punto però che stava più a cuore all'inquisitore, il possesso di libri magici da cui trarre le formule per "medicine" e esorcismi, Yūsuf si trincerò dietro a mille negazioni e silenzi. Poiché era irragionevole continuare a sostenere di non saper leggere l'arabo nel momento in cui ammetteva di aver posseduto addirittura diciotto (!) «libri turcheschi», il tunisino preferì cambiare tattica e affermò di essersi sbarazzato dei manoscritti dopo il battesimo, vendendoli a mercanti turchi in viaggio verso le coste barbaresche. Fra Lelio non gli credette, e lo accusò di aver bruciato alcuni libri ma di averne conservati altri, come un esemplare che era stato ritrovato in una sua cassa. Yūsuf provò a difendersi sostenendo «che sono scritture che lascio già uno schiavo su le galere dentro una cassa mia, dove io tenevo le mie robbe nel fondo, le quali io non viddi mai, ma le trovai poi, et le diedi a quel frate in Livorno che venne per me a condurmi alle carceri là in Livorno». Di fronte allo scarsa persuasività di quest'ultima affermazione, giocò quindi il tutto per tutto: «Non sono mie, ma come ho detto di uno schiavo, né sono scritture cattive, anzi se vostra paternità chiamerà uno schiavo che legga dette scritture, se si troverà pure una minima parola cattiva in esse mi contento di patir la morte»⁶⁶.

Forse effettivamente il libro che era capitato in mano agli inquisitori era innocuo, o forse gli schiavi chiamati a tradurre il testo arabo per il giudice non erano disposti a fare correttamente quanto loro richiesto: sta di fatto che quando si «fece vedere diligentemente in luoghi principali del detto libro da schiavi turchi periti chiamati a questo effetto [...] non si trovò in esso cos'alcuna risultante contra detto Gioseppe»⁶⁷. A questo punto, visto che l'ex schiavo si dichiarava profondamente pentito del proprio errore, non restava che "spedire" l'imputato: il 12 dicembre 1611 Giuseppe Boccarelli veniva riconosciuto come «leggermente sospetto d'heresia», e come tale costretto all'abiura (seppur in forma privata) e ad una serie di lievi "penitenze salutari". Quattro giorni dopo l'inquisitore di Pisa scriveva ai propri superiori della congregazione romana, riferendo dell'esito del processo e accludendone la sentenza⁶⁸ – per Giuseppe era finita davvero.

65. *Ivi*, interrogatorio del 3 dicembre 1611, cc. 410v-411r.

66. *Ivi*, c. 409v.

67. *Ivi*, interrogatorio del 5 dicembre 1611, c. 411r.

68. ACDF, *St. St.*, HH2-d, c. 1087: «Fu spedito Giuseppe Buccarelli già turco, il quale era carcerato qui nelle segrete, sì come vostra signoria illustrissima vedrà dalla qui inclusa copia della sua sententia et abiura» (lettera del 16 dicembre 1611 dell'inquisitore Lelio Marzari).

8. *Sihr*

In uno dei momenti più drammatici del primo interrogatorio, il tunisino fatto cristiano provò a negare i caratteri islamici del proprio sapere terapeutico: «Io sono stato 19 anni sopra le galere del granduca turco, et ho imparato queste cose, cioè la medicina sopradetta e i profumi, da varii christiani che erano in quelle galere, ma le parole l'ho imparate dal libro turchesco»⁶⁹. Le palesi contraddizioni e reticenze emerse già in precedenza basterebbero ad indurci a dubitare di questa affermazione, ma è la stessa descrizione che Yûsuf e altri testimoni fanno dei suoi riti magico-medicinali a rivelarne l'origine nordafricana. La questione di che cosa sia e come possa esser definita o classificata la "magia" nel mondo islamico è veramente complessa, ma forse una rapida schematizzazione può esser utile prima di descrivere ed interpretare le versioni che di essa il "papassino" di Tunisi metteva in pratica⁷⁰.

La fonte a cui rifarsi è in primo luogo il testo sacro. Nel Corano la magia-stregoneria è resa con il termine *sihr*, dal radicale *s-h-r* (*saḥara*, ammalciare, affascinare, incantare): l'uso che ne viene fatto è sempre negativo e dispregiativo, come qualcosa di condannabile. Il motivo originale è forse l'accusa che inizialmente veniva rivolta allo stesso Muḥammad di aver "stregato" i propri seguaci con la propria eloquenza e il proprio fascino; ma la spiegazione che la teologia più ortodossa ha cercato di formulare chiama in causa il fatto che le pratiche magiche si configurano come miscredenza (*kufṛ*), nel momento in cui il mago evocando spiriti o altre creature soprannaturali corre il rischio di associare altri all'unico Dio (*shirk*, idolatria); del pari, la divinazione del futuro è pratica vietata nel Corano perché viola l'onnipotenza e imprevedibilità delle decisioni divine. Tuttavia, la pratica magica è qualcosa che è sempre stato estremamente diffuso nell'islam di tutti i tempi, soprattutto in quello popolare, e molti sapienti e filosofi si sono adattati alla situazione cercando di fornire giustificazioni teologiche, o discriminazioni tra usi "leciti" e usi "illeciti"⁷¹.

Così, partendo dalla presentazione che nel testo coranico viene fatta di Salomone – re sapiente ed esperto nella arti magiche, tanto da costringere *jinn* (geni, spiriti ctonî) e diavoli ad obbedirgli e a costruire per lui, eppure descritto come fedele ad Allah («ma Salomone ha sempre creduto, e i diavoli non hanno creduto»)⁷² – si cominciò ad individuare un uso lecito delle forze so-

69. AAPi, *Inquisizione*, f. 5, interrogatorio del 2 dicembre 1611, c. 409r.

70. Si segue qui la traccia delle voci sulla magia islamica redatte da T. Fahd per l'*Encyclopaedia of Islam* (1960-2005), e per *The Encyclopedia of Religion* (1987). Si vedano anche Fahd (1966), pp. 157-204 e Fahd (1987).

71. Sulla questione cfr. Hamès (2007) e Zappa (2007).

72. Sura 2° (*al-Baqara*, "la Vacca"), v. 102: *Il Corano* (2004), p. 16, e commento a pp. 687-89. Si è scelto di adottare questa edizione italiana, a cura di G. Mandel, al posto della classica versione di A. Bausani perché, oltre a fornire il testo arabo a fronte, dedica maggiore spazio all'esegesi fornita nei secoli dagli stessi commentatori musulmani, in specie nel campo "magico". Per un'analisi dell'importanza del versetto citato nella storia del giudizio sulla magia islamica, cfr. Zappa (2007).

prannaturali, contraddistinto dai buoni fini e dal rivolgersi unicamente a Dio per realizzare i propri desideri (sarebbe stato poi Allah stesso a costringere gli spiriti inferiori ad obbedire all'uomo). Pratica completamente accettata divenne così ad esempio la salmodia di versetti coranici a scopo terapeutico o profilattico (*ruqiya*); quanto ai miracoli che venivano compiuti dai santoni sufi (i "marabutti"), si ricorreva in quel caso ad una spiegazione di carattere puramente religioso e non magico, visto che ad agire in loro era la *baraka*, o benedizione divina⁷³.

Anche l'insieme delle scienze occulte propriamente detto venne comunque studiato e analizzato, soprattutto dall'opera di Ibn Khaldûn e Ḥajjî Khalîfa: per quest'ultimo il termine *sihr* finiva per comprendere una grande varietà di concetti e pratiche, dalla magia naturale a quella simpatica, dalla divinazione alle proprietà dei nomi divini, dagli incantesimi alla fabbricazione di talismani. Più in generale, oggi gli studiosi dividono la magia islamica in tre grandi categorie: la magia nera (*'ilm al-sihr*: divinazione, esorcismi, evocazione degli spiriti), la magia naturale o bianca (*'ilm al-hiyal wa-al-sha'wadhah*: illusionismo e prestidigitazione) e la teurgia (*'ilm al-khawass wa-al-talasim*: fabbricazione di amuleti e talismani tramite lo sfruttamento delle proprietà segrete di numeri, lettere, piante, astri, etc.)⁷⁴. Come si vedrà, Yûsuf era un esperto di quest'ultima branca, forse la più popolare, anche se spesso con sconfinamenti nel campo della necromanzia vera e propria.

9. I libri di Yûsuf

Sappiamo che Yûsuf era un uomo colto, e il suo soprannome da schiavo ("il papassino di Tunisi") gli doveva essere stato affibbiato per via del ruolo ricoperto in patria di guida religiosa (*imam*), o comunque di dotto (*'alim*, pl. *'ulamâ*) nelle scienze sacre. Ciò non può stupire se si considera che non solo nel mondo islamico, ma anche in quello cristiano, la magia e i poteri soprannaturali erano qualcosa che molto spesso era visto come appannaggio di coloro che per professione facevano uso del sacro, o ne erano intermediari⁷⁵. Sapeva quindi leggere l'arabo, contrariamente a quanto sosteneva, e l'incredibile numero di manoscritti che era riuscito a collezionare durante la schiavitù stava a dimostrarlo. Del resto, che nel Bagno di Livorno circolassero libri proibiti di ogni genere era cosa risaputa: nella già ricordata relazione del 1608 al

73. Per il ruolo delle confraternite sufi, cfr. Doutté (1909), p. 52 e sgg., 439 e sgg.

74. Per le classificazioni di Ibn Khaldûn e Ḥajjî Khalîfa, cfr. Fahd, *Sihr*, in *Encyclopaedia of Islam* (1960-2005), pp. 567-569; Fahd (1987), pp. 104-105.

75. Per il mondo cristiano, cfr. Duni (1999), pp. 167-172, e la bibliografia ivi citata; per il mondo islamico, cfr. Doutté (1909) e Rahal (2007), nelle cui pagine iniziali si illustra come nel Maghreb le richieste di guarigione e di protezione dal malocchio si indirizzino perlopiù a una figura autorevole, lo *shaykh*, il quale rappresenta quasi sempre anche un'autorità religiosa, come il direttore della preghiera nella moschea (*imam*) o il capo di una confraternita (*tariqa*) sufi.

Sant'Uffizio di Roma, l'inquisitore pisano avvertiva come il forzato Giovanni da Vecchiano avesse testimoniato che i "turchi" estraevano dai loro sacchi volumi miniati e scritti in lingue sconosciute; questi ultimi, paradossalmente, erano stati loro venduti dai soldati cristiani, ai quali spesso accadeva di catturarne sulle navi barbaresche depredate⁷⁶.

Ma quali erano le opere possedute da Yûsuf? Alla domanda è molto difficile rispondere, visto che l'unica notizia precisa riguarda il volume sequestrato dall'inquisitore, e fatto tradurre dagli interpreti. Di esso sappiamo che, come aveva sostenuto con forza l'imputato, «non tratta di medicamenti né di medicine, [...] ma tratta solamente d'histoire di pellegrini turchi che vanno in viaggio per guadagnarsi il vitto»⁷⁷. Qui è da escludere che il termine "pellegrini" vada inteso nel senso moderno, perché è del tutto improbabile che Yûsuf si diletta-
se di leggere prescrizioni o raccolte di *hadith* sull'obbligo religioso del pellegrinaggio alla Mecca (*hajj*): inoltre, se vi fosse stato un contenuto religioso esplicito nel libro in questione, gli interpreti ne avrebbero certo riferito all'inquisitore. Si trattava dunque del frutto di un viaggiatore: la tradizione araba di redigere opere geografiche o *rihlât* (diari di viaggio) era fiorita nei secoli precedenti con le celebri opere di sapienti come al-Mas'ûdî e al-Idrîsî, e soprattutto di «esploratori» come Ibn Jubayr o Ibn Battûta⁷⁸. È però ugualmente difficile immaginare che opere del genere, voluminose e interessate alla descrizione delle usanze e dei costumi dei popoli incontrati, più che alle esigenze materiali dei viaggiatori, fossero nella piccola biblioteca del nostro Giuseppe. L'ipotesi più verosimile è che il libro ricordato fosse un breve scritto ad uso pratico diretto, simile ad un portolano in parole, destinato a mercanti o navigatori; in alternativa, poteva essere imparentato con i libretti di viaggio prodotti dai *moriscos* di Spagna in quegli stessi anni, quando la persecuzione e l'espulsione coatta li aveva costretti ad elaborare delle guide che consigliassero itinerari e tappe sulla via dell'esilio⁷⁹.

Tra i «libri turcheschi» posseduti da Yûsuf dovevano però esserci anche opere magiche o medico-terapeutiche (nella tradizione araba, ma anche in quella contemporanea cristiana, il confine tra le due discipline era molto labile, quando non nullo). In particolare, dalla descrizione dei riti e dei talismani

76. ACDF, *St. St.*, M4, 2° parte, cc. 50r-60v. Cfr. anche Frattarelli Fischer (2000), p. 83.

77. AAPi, *Inquisizione*, f. 5, interrogatorio di Giuseppe del 3 dicembre 1611, c. 410v.

78. Gli autori citati, compresi tra X e XIV secolo, costituiscono alcuni dei maggiori protagonisti della letteratura e della cultura araba medievale: sulle *rihlât*, cfr. Zemon Davis (2008), p. 107-115 e note.

79. Bisogna precisare che opere di questo tipo, come l'*Itinerario de España a Turquía*, o gli *Avisos para el caminante*, si iscrivono in un tipo di letteratura che viene definita "aljamiada" (dall'arabo *'ajamiya*, "straniera"), scritta cioè in lingua spagnola ma in caratteri arabi (pratica affermata nel XV-XVI sec. tra la minoranza *morisca*, per preservare e nascondere le sue tradizioni e credenze). È quindi difficile che Yûsuf possa aver utilizzato opere del genere, a meno di non pensare che anche lui o i suoi familiari avessero fatto parte di quei *moriscos* che dopo l'espulsione scelsero di dirigersi verso il nord Africa. Cfr. Cardail-
lac-Hermosilla (2001).

prodotti dal tunisino si può provare a ricostruire quale dovesse essere il corpus di letture alla base della sua attività come guaritore. Una delle opere fondamentali era la raccolta operata dal grande maestro sufi Aḥmad ibn ‘Alī al-Būnī agli inizi del XIII secolo: *Shams al-ma‘ārif wa laṭā‘if al-‘awārif*, “Il sole delle conoscenze e il piacere dei conoscitori”⁸⁰. In essa Yūsuf avrebbe trovato le basi del sapere magico e astrologico islamico (in particolare nordafricano, visto che al-Būnī era maghrebino), e in particolare le istruzioni per utilizzare le virtù segrete dei novantanove nomi di Allah, iscrivendoli in talismani; del pari, ricche erano le istruzioni su come costruire quadrati magici con lettere e numeri. In maniera ancora più verosimile, Giuseppe teneva sotto mano per medicare un trattatello del giurista e poligrafo egiziano Jalāl-al-dīn al-Suyūṭī (1445-1505): *Kitāb al-rahma fī al-tibb wa al-ḥikma*, “Il libro della pietà nella medicina e nella saggezza”, dove abbondano riti esorcistici molto simili a quelli praticati dal mago tunisino a Domenica⁸¹.

Rimane certamente la possibilità che Yūsuf si rifacesse ad un’opera miscelanea di carattere non colto bensì pratico-immediato, magari composta dallo *shaykh* di cui era stato discepolo in patria: manoscritti del genere sono sempre esistiti, fino ai giorni nostri, ed è anche tramite uno di essi che si svolgerà la nostra analisi delle pratiche magiche descritte nel processo. A differenza dell’opera di Suyūṭī, finora mai tradotta dall’arabo, esiste infatti una versione francese di uno di questi manuali “popolari”: si tratta dell’*Ayqash*, piccolo testo di nove fogli non rilegati redatto nel 1845 da un discepolo dello *shaykh al-Shābbī* in Tunisia, peraltro terra d’origine di Giuseppe⁸². Il manoscritto è diviso in nove capitoli, di cui i primi sette illustrano ricette per evocare gli spiriti e guarire malattie corrispondenti a ciascun giorno della settimana. In caso di incertezza o ignoranza della data esatta della malattia, si può procedere a calcolare il giorno tramite una complicata procedura onomastico-divinatoria (il metodo matematico “ayqash”, da cui il nome del manoscritto). Gli ultimi due capitoli del trattato riguardano invece metodi di guarigione di infanti e il decorso della malattia negli adulti. Sulla scorta dunque delle conoscenze espresse nelle opere menzionate, e degli studi ad esse relative, procediamo ora a descrivere e interpretare le “magie” di Yūsuf.

10. Il mago all’opera

Non è chiaro se Domenica soffrì di crisi epilettiche, oppure di una particolare forma di “isteria”: certo è che sia il musulmano Yūsuf che il cristiano

80. Stampata in quattro volumi per la prima volta al Cairo nel 1905, e circolante fino allora (e anche dopo) in tre versioni di differente lunghezza. Cfr. Witkam (2007), pp. 183-200. Da notare che il convertito marocchino Leone Africano testimoniò la circolazione delle opere di al-Būnī nell’Italia del XVI secolo: Zemon Davis (2008), pp. 83, 183, 362.

81. L’opera è apparsa al Cairo e a Beirut in numerose edizioni novecentesche non datate (ma: Cairo 1970 e Beirut 1983). Al-Suyūṭī è anche una delle fonti a cui Doutté (1909) ricorre più frequentemente per la descrizione dei talismani.

82. Il manoscritto è stato trovato, tradotto e studiato da Rahal (2007).

Ottavio Delbone erano convinti che il suo cattivo stato fosse causato da una possessione demoniaca. Nel Maghreb, sia al livello colto dei manuali magico-terapeutici sopra ricordati, sia a livello di pratica "popolare", non si trovava contraddizione nell'ammettere per tale patologia una causa di ordine naturale (l'ascesa degli umori interiori al cervello) e una di genere soprannaturale (la possessione dei *jinn*⁸³). In ogni caso il rimedio adottato era un'indistinguibile fusione dei due aspetti, dato che prevedeva da una parte lo sfruttamento delle virtù terapeutiche di determinate piante ed essenze profumate, dall'altra il ricorso a complessi talismani e riti schiettamente magici.⁸⁴

Il «papassino di Tunis» seguì dunque la tradizione con cui era abituato a curare questo genere di infermità, individuando in Domenica uno spirito maligno che la tormentava, localizzato nell'alluce del piede destro. Il nome che i documenti riportano per tale demonio è "Lucifero", un nome appartenente più alla tradizione cristiana che a quella islamica: non sappiamo se è effettivamente così che Yûsuf l'avesse chiamato (ricordiamo che, anche se al tempo delle prime "medicine" egli era ancora musulmano, aveva però già intrapreso il cammino di conversione che l'avrebbe portato pochi mesi dopo al battesimo); tra le spiegazioni più probabili rimane anche una scelta dettata dal vincolo linguistico italiano, o una modificazione del termine originale causato dalla forma mentale cattolica dei suoi ascoltatori (nei suoi interrogatori Yûsuf non parla mai di "Lucifero")⁸⁵.

In ogni caso, i riti utilizzati per scacciare tale demonio erano sicuramente islamici, configurandosi come l'applicazione di alcune pratiche consigliate da al-Suyûfî. Questi nel suo libro dedicava un intero capitolo a come guarire gli ossessi tramite diverse modalità. La prima era l'«abbattimento dei *jinn*» (*ṣar' al-jinn*, e si tenga presente che *ṣar'* in arabo indica l'epilessia): «scrivete nel palmo della mano e sulla fronte del paziente: *Ṣelemṭa'*, 2, *Ṭeṭba'*, 2, *Mihûb*...[e altre formule incantatorie accostate a brani coranici] siate abbattuti per il potere di *b ṭ d*, *z h j*, *u â ḥ*». In alternativa, per tentare di evitare il movimento dei demoni per il corpo, causa degli attacchi, si poteva ricorrere al *ṭhiqâf al-jinn* ("arresto dei *jinn*"), che prevedeva di scrivere «sulla fronte del malato: 'rimanete con coloro che rimangono' [Cor., 9:46], sulla mano destra: 'i compagni della destra' [56:27], sulla mano sinistra: 'i compagni della sinistra' [56:41],

83. *Jinn* indicava in generale nel mondo preislamico tutti gli abitanti di un mondo parallelo al nostro, nel quale spesso sconfinavano creando illusioni, prodigi, o appunto malefici e malattie. Il Corano ammette la loro esistenza, e sembra fare una distinzione tra coloro che si sono convertiti all'islam, e sono quindi buoni spiriti e servitori dei fedeli (i "geni" delle *Mille e una notte*), e quanti invece sono rimasti ribelli (gli *shayâṭîn*, i demoni; l'uso singolare di *al-Shayṭân* indica tuttavia *Iblîs*, l'angelo caduto e tentatore). Cfr. le relative voci in *Encyclopaedia of Islam* (1960-2005) e i passi coranici 51:56, 55:15 e la sura 72 (*al-Jinn*).

84. Si vedano le prescrizioni di al-Suyûfî, *Kitâb al-raḥma*, riportate in Doutté (1909), p. 222 sgg.

85. AAPi, *Inquisizione*, f. 5, c.402v, 404r. Interessanti le pagine di Zemon Davis (2008) sulla traduzione del nome *Iblîs* (il Satana islamico) nel dizionario arabo-ebraico-latino elaborato nel 1524 da Leone Africano e Jacob ben Samuel Mantino (pp. 245-246).

sulla gamba destra: ‘la gamba si contrarrà contro la gamba’ [76:29], sulla gamba sinistra: ‘noi siamo i custodi’ [15:9]». Di fondamentale importanza era infine l’*ḥarq al-jinn*, “il rogo dei *jinn*”, consistente nel bruciare essenze e profumi e farne inalare i fumi al paziente⁸⁶.

Vediamo come la deposizione di Domenica testimoni esattamente questi tre tipi di pratiche esorcistiche, con in più la descrizione degli effetti fisici prodotti dalle droghe inalate:

Interrogata che dica che medicine gli abbia fatto questo Isuf o Giuseppe.

Rispose: Mi ha medicato diverse volte, ma io non mi raccordo precisamente d’ogni cosa, ma egli mi scrisse alcune parole turchesche su la pianta di ambedue le mani facendomi alcuni segni, mi scrisse parimenti sul dito grosso del pie’ diritto una parola dicendo di volermi cavare un spirito che si faceva chiamare Lucifero, come poi in effetto disse di avermelo cavato, e il modo fu che egli prese mastice, incenso, belsui [?] et coriandoli et facendomi profumar la mano sopra un scaldaleto dove haveva gettato i detti profummi, et coriandoli, et faceva che i diti pestavano tutti il dito grosso, parlando in lingua turchesca e dicendo “attaccalo attaccalo”, et finalmente il dito grosso dopo esser restato fermo e gl’altri diti non percotendo più, disse che così se n’era andato⁸⁷.

Ottavio Delbone specifica in realtà che per far fermare il moto del piede e scacciare i demoni si dovette fare il

catramo, il quale era un pezzo di tela azzurra sopra della quale scriveva parole incognite, et fattone quasi un torchietto lo bagnava dentro a olio pece mescolato, et l’accendeva facendone uscir fummo, qual fummo si vedeva che quel spirito che era nel dito non lo poteva sopportare, et finalmente doppo un poco di dibattersi si fermò quietissimo il piede, e Domenica diceva di sentirsi stanca, et il turco diceva che lo spirito era andato via⁸⁸.

ma questo non fa altro che dimostrare ancor di più come Yūsuf seguisse le prescrizioni di Suyūṭī, il quale consigliava proprio di prendere tre stoppini di colore azzurro, scriverci sopra l’invocazione «*Yâ Rabbî, Yâ Raḥmân*, [...] per questi nomi brucia quello [dei *jinn*] che mi disobbedirà, a qualunque tribù appartenga», e poi incendiare i tre pezzi di tela facendo inalare il fumo così prodotto al paziente⁸⁹.

11. *Talismani e parole*

L’aspetto forse più caratteristico della tradizione magica araba, conosciuto anche nell’occidente cristiano medievale, è però senza dubbio l’arte talismani-

86. al-Suyūṭī, *Kitāb al-raḥma*, in Doutté (1909), pp. 223-224 (mie la traduzione e la translitterazione; le citazioni coraniche sono riportate secondo la versione di Mandel).

87. AAPi, *Inquisizione*, f. 5, interrogatorio di Domenica Vannini del 19 luglio 1611, cc. 402r-v).

88. Ivi, interrogatorio di Ottavio Delbone del 20 luglio 1611, c. 407v.

89. al-Suyūṭī, *Kitāb al-raḥma*, in Doutté (1909), p. 222 (le prime parole dello scongiuro sono traducibili con: “O Signore, o Misericordioso...”; ho omesso di riportare altre parole dal significato oscuro).

ca. Con il termine *tilsam* o *tilasm* (dal greco τέλεσμα), si può intendere in generale il rito magico nella sua dimensione figurata e scritta, mirante a convogliare la potenza degli astri o degli spiriti ad essi collegati tramite l'uso delle virtù segrete dei nomi, delle lettere e dei numeri che vengono vergati su un oggetto particolare (pietra, tessuto, lamina di piombo, etc.) o anche su un semplice supporto cartaceo. Vi sono molti nomi nella lingua araba e nelle sue varianti regionali con cui definire il talismano: se ne può sottolineare la natura scritta (*katb*, *ktâb*, *ktayb* dalla radice *k-t-b*, scrivere) o la funzione profilattica (*hirz*, da *h-r-z*, proteggere, fortificare), oppure qualificare tipi particolari (*hijâb*, velo, protezione, che indica uno scritto destinato ad essere portato addosso in un posto preciso). Il sostantivo più usato nel Maghreb è comunque il già ricordato *hirz* (più propriamente "amuleto"), che designa uno scritto avvolto e protetto da un astuccio, generalmente in cuoio, destinato ad accompagnare la persona da proteggere⁹⁰.

Un talismano è solitamente composto di tre parti distinte, una *du'â'*, un *qasam* e un *jadwal* o *khatîm*⁹¹. Il primo termine indica la "preghiera personale" (distinta cioè da quella canonica, *ṣalât*), e in questo caso sta ad indicare l'utilizzo di frammenti e passi coranici come suppliche dirette a Dio perché con la sua potenza guarisca una malattia o risolva un problema. I brani più utilizzati sono la sura "aprente" (*al-Fâtîḥa*), il "versetto del trono" (*Âyat al-Kursî*, 2: 255) e le due brevi sure conclusive del Corano, le *al-Mu'awwidhatayn* ("le preservanti", 113-114)⁹². Tale ricorso alla parola divina scesa su Maometto è pratica magica immune da rischi di idolatria, dato che si rivolge solamente alla potenza di Allah; l'intervento di mediatori angelici o demoniaci è invece parte integrante della seconda parte del talismano, il *qasam* ("scongiuro", più propriamente "giuramento"), che si configura come un vero e proprio incantesimo per evocare ed assoggettare ai propri voleri i diversi generi di spiriti elencati nella demonologia araba. Tradizionale in questa pratica è l'utilizzo dell'espressione *bi-haqq* ("per l'autorità di") con la quale ci si serve del potere delle entità spirituali più alte (arcangeli e *mlûk*, esseri celesti) per costringere i *jinn* ad abbandonare il corpo che affliggono o per obbligarli ad eseguire determinati compiti. Infine, l'elemento più caratteristico e subito evidente di un talismano è il suo aspetto grafico: molto spesso la *du'â'* e il *qasam* accompagnano o si scrivono in complicate tabelle di varie forme (*jadwal*). Ogni tabella, chiamata anche *khatîm* ("sigillo"), è costruita tramite complesse procedure in cui si procede ad individuare quale angelo e nome divino più si addica allo scopo desiderato; spesso si utilizzano anche calcoli matematici, essenziali nella fabbricazione di un tipo particolare di sigillo quale il quadrato magico (*wafq*).

90. Cfr. Rahal (2007), p. 114 e la voce *tilsam* in *Encyclopaedia of Islam* (1960-2005).

91. Cfr. Rahal (2007) e Doutté (1909), pp. 143-152.

92. Sul valore apotropaico delle due sure (in cui si chiede aiuto e protezione «contro il male di quelle che soffiano sui nodi» [fattucchiere], «contro il male del tentatore subdolo»), cfr. il commento ne *Il Corano* (2004).

Analizzando le testimonianze a carico di Yûsuf, è possibile anche in questo caso riportare i talismani da lui fabbricati alle formulazioni teoriche presentate. Domenica, che pure si mostrava sospettosa verso tale genere di cure, affermò che:

[Yûsuf] usava anco a scrivere quando in carta, quando in taffetà turchino o dorè, certe parole parimenti in quella lingua turchesca o moresca, e poi la piegava e me la dava, e diceva che io la portassi addosso, perchè questa stava la prigione per la quale i demoni non potevan più saltarmi addosso, ma io poco gli credevo e perciò questi brevi li gettavo via o li brugiavo⁹³.

Sua madre Lucrezia aggiungeva altri dettagli:

egli pigliava del zaffarano, quale distemperava con acqua rosa, et fatto una penna di cannuccia scriveva sopra un mezzo braccio di taffetà, che tanto diceva bisogname, et scriveva lettere turchesche o moresche che io non so, e poi faceva struggere in un pentolino nuovo della cera tal volta bianca, e tal volta gialla, e quando era strutta pigliava quel taffetà dove haveva scritto et faceva che succhiassse tutta la detta cera e poi piegava il taffetà et lo rivoltava dentro de la carta e lo dava alla detta mia figliola, ordinando che lo tenesse 7 giorni senza mai cavarcelo da dosso, dicendo che era una prigione che i spiriti non tornerebbono più⁹⁴.

Se qui si vede l'eco della tradizione islamica di imprigionare i *jinn* in oggetti (la lampada di Aladino), tuttavia l'elemento che deve cogliere la nostra attenzione è la scrittura che viene vergata sul tessuto. Ottavio Delbone, interrogato sul perché avesse creduto che Yûsuf potesse procurare la guarigione di Domenica, aveva risposto: «Io ho creduto alle parole del capitano Bene, qual me lo messe per le mani, et al istesso Gioseffe, qual mi diceva che *adoprava le parole di Dio, e che senza le parole di Dio non si potevano scacciar i spiriti*»⁹⁵. È un riferimento diretto alla *du'â'*, e alla pratica di utilizzare versi del Corano a scopi terapeutici (*ruqiya*); ma è molto probabile che ad essa Yûsuf aggiungesse anche veri e propri incantesimi scongiuratori (*qasam*). Quanto al terzo elemento del talismano, il *jadwal* o *khatîm*, non possiamo sapere se nei pezzi di tela consegnati a Domenica fossero presenti anch'essi, ma un tipo particolare di "sigillo" può essere ritenuto quel "gruppo di Salomone" che il mago tunisino vergò sulla mano della donna, secondo la deposizione di Lucrezia: con un tal nome si indicava solitamente un particolare tipo di nodo senza inizio né fine, ampiamente diffuso nel bacino del Mediterraneo⁹⁶.

93. AAPi, *Inquisizione*, f. 5, c. 402v: 19 luglio 1611.

94. *Ivi*, c. 403v: 20 luglio.

95. Interrogatorio del 28 luglio, c. 408r (corsivo mio).

96. «Di più, gli scriveva anco nelle mani facendo il gruppo di Salomone, et altre parole turchesche» (interrogatorio di Lucrezia del 20 luglio, c. 403v). Può darsi che qui ci si riferisca però al più famoso "sigillo di Salomone" (*khatîm Sulaymân*), di volta in volta identificato con la stella a sei o otto punte, o anche con il pentacolo.

Anche le "medicine" eseguite da Yûsuf dopo il battesimo possono parimenti essere riportate alla pratica tradizionale islamica:

E dopo che egli è fatto christiano, egli mi ha fatto due medicamenti et fu questo marzo prossimo passato, doppo il primo venerdì di marzo nell'intrar di quaresima, perchè mi doleva molto il capo egli mi fece una medicina et era questa: prese tanta scorza di zucca secca et vi scrisse su con una punta di aco alcune parole pur in lingua moresca o turchesca, che pareva tutta graffiata, et poi gli fece un buco in mezzo et gli attaccò un filo con 7 nodi, et mi disse che io lo portassi sopra il capo perchè i spiriti sarebbero andati via, e se io non l'havessi tenuto il Demonio mi harebbe portato, ma io dopo pochi giorni l'abbrugiai, come feci anco [di] un breve che egli mi haveva dato come quelli di sopra, con cera bianca e voleva che fosse benedetta. Di più anco, perchè essendo io andata a S. Pietro e havendomi i spiriti dato fastidio, egli mi fece di nuovo questa medicina: scrisse in un piatto bianco pigliando acqua rosa e zaffarano formandosi una penna di canna e poi sopra questa scrittura vi gettò del acqua rosa e lavò ben bene tutte le parole et poi prese del cumino e del mele, et mescolò ogni cosa insieme ben bene e me lo fece bere in un bicchiere, e perchè non lo potevo bere mi messe la mano alla bocca, dicendomi che io lo mandassi giù⁹⁷.

La credenza nel valore magico dei nodi era particolarmente radicata in ambito semitico, tanto che della proibizione di "soffiare" su di essi si trova ampia menzione dell'Antico Testamento; nel mondo islamico, la stessa sura 113 viene interpretata come il rimedio adottato da Maometto per guarire da un maleficio, fattogli da un mago ebreo annodando undici volte i suoi capelli in una corda⁹⁸. Circa la magia del "piatto", infine, basti ricordare che è ancora al-Suyûtî a consigliarlo come rimedio per ogni infermità: il rito prevedeva di scrivere con inchiostro vegetale o animale la *Fâtiḥa* e altre sure coraniche su di una stoviglia, lavando poi il testo con dell'acqua così da far bere il liquido prodotto al paziente, o ungergli il corpo dopo avervi aggiunto dell'olio⁹⁹.

12. Il "Turco": infedele, demonio, mago

Un buon modo per introdurre qualche riflessione circa la natura del rapporto instauratosi a Pisa e a Livorno tra maghi musulmani e "clienti" (o pazienti) cristiani, così come sull'immagine che del "turco" si aveva nell'Italia del primo seicento, è fare riferimento al seguente scambio di battute tra il vicario livornese dell'Inquisizione e il giovane Marcantonio Conte da Portovenere, presentatosi spontaneamente per confessare di essere ricorso alle arti magiche di

97. AAPi, *Inquisizione*, f. 5, cc. 402v-403r: 19 luglio 1611.

98. Cfr. i commenti alla sura 113 nell'edizione a cura di Mandel, pp. 914-915. Per un uso magico dei nodi in ambito cristiano, si pensi alla pratica della "stringa" o "cordella", con le quali si credeva per analogia che le fattucchiere causassero l'impotenza (Duni, 2001, pp. 190-191).

99. al-Suyûtî, *Kitâb al-rahma*, cit. in: Doutté (1909), pp. 227-228.

uno schiavo “turco” sulle galere di Genova al fine di conquistare il cuore di una donna:

Interrogatus quale intentione fu la soa, quando per ottenere in matrimonio la detta giovena [è] ricorso al sudetto schiavo chiamato “il Moro”.

Respondit la mia intentione fu di ottenere la detta giovena in tutti i modi, havendome-la il padre negata, per il che ricorsi a Solimano [un rinnegato], e li conferile un tal negotio e lui me condusse dal detto Moro, che me l’haveria fatta havere.

Interrogatus se egli credeva nel ricorrere al detto schiavo dovesse fargliela havere per arte diabolica.

Respondit ch’essendo il detto Moro infedele mi son creduto me la facesse conseguire per arte diabolica¹⁰⁰.

È proprio il nesso “infedele-diabolico” ad interessarci. Non che sia una novità: storici e critici letterari hanno da tempo messo in evidenza la demonizzazione dell’avversario prodottasi nel mondo cristiano durante lunghi secoli di conflitto e paura. Lo storico nemico “saraceno”, già affrontato in epoca medievale, era come risorto con l’Impero ottomano, la cui inarrestabile catena di vittorie militari aveva finito per produrre in Europa quello che Braudel ha chiamato un vero e proprio «complesso di inferiorità»¹⁰¹, dal quale si cercava di uscire anche tramite una spiegazione soprannaturale della supremazia turca. Così, i “turchi” divenivano di volta in volta lo strumento della punizione divina per le colpe dei cristiani (Erasmus), o più direttamente il risultato di un complotto satanico (Lutero)¹⁰².

Questa identificazione dei seguaci di Maometto con quelli di Satana era destinata a lasciare una traccia duratura anche nella produzione letteraria epica, particolarmente in opere come la *Gerusalemme Liberata*, dove il Tasso presentava gli avversari dei crociati come emissari di forze infernali, da esse aiutati e difesi. La tradizionale e medievale identificazione della “Mahumetica secta” con un’eresia nata nel seno del cristianesimo cedeva il passo ad una riduzione dell’islam ad un credo demoniaco, che rovesciava in ogni suo punto la religione cattolica¹⁰³.

Ciò che a noi più interessa è che questa concezione del “turco” ebbe una profonda capacità di penetrazione anche nella cultura popolare, mediata probabilmente più dalle omelie dei predicatori (a cominciare dai cappuccini), che dalla lettura di libelli antiottomani. L’analisi condotta da Lucia Rostagno sui processi italiani ai rinnegati mostra inequivocabilmente che l’immagine che gli inquisitori avevano dell’islam era profondamente lontana dalla realtà, e che

100. AApi, *Inquisizione*, f. 8, cc. 159r-166v (25-27 luglio 1621): *comparitio spontanea* del 25 luglio, c. 161r.

101. Braudel (1953), p. 1283.

102. I riferimenti a Erasmo e Lutero in Delumeau (1979), pp. 415-417. Cfr. anche Formica (2008), p. 23 e sgg.

103. Per la considerazione della religione islamica nel Medioevo e nell’Umanesimo, cfr. il classico Daniel (1980) e le riflessioni di D’Ascia (2001). Per il Tasso cfr. Zatti (1983), dove si dimostra come in realtà dal poema trapeli «una solidarietà del poeta Tasso con quel codice ‘pagano’ che il cristiano Tasso rifiuta come negativo e deviante».

anche le ragioni addotte dagli imputati per motivare la propria apostasia risentivano dello stesso schema interpretativo.

Nei manuali in uso presso gli inquisitori «gli errori dei turchi consistono in una serie di negazioni di credenze e riti cattolici (opposizione alla devozione mariana e dei santi, rifiuto delle immagini sacre e dell'uso dell'acqua benedetta, contravvenzione all'obbligo del digiuno, attacco all'indissolubilità del matrimonio, inutilità della preghiera e credenza nella predestinazione). Nessun accenno, né nel Masini né negli altri autori considerati, all'aspetto fondamentale del sistema dottrinale islamico, la credenza in un unico Dio»¹⁰⁴.

In modo del tutto speculare e complementare, anche da parte degli inquisiti e dei rinnegati si dimostrava una percezione dell'islam come semplice negazione, rovesciamento del cristianesimo: così ci si «faceva turchi» più per protesta e trasgressione delle norme nelle quali si era cresciuti, che per attrazione o condivisione delle leggi islamiche. I fascicoli inquisitoriali abbondano di casi in cui il desiderio di apostatare è inscindibile dalla caratterizzazione in senso demoniaco e stregonesco dell'atto: la pisana Ermenegilda Fabbroni confessò di aver invocato il diavolo in un momento di disperazione perché la portasse in Turchia, il modenese Francesco Andrea Magliani pur di diventare ricco era disposto ad adorare il demonio o Maometto¹⁰⁵.

Lo stesso atteggiamento si può riscontrare nei processi qui analizzati, benché non si occupino di rinnegati cristiani, ma di magia islamica. La tendenza ad identificare il «turco» con il demonio condusse anche alla naturale associazione con la figura dello stregone, o comunque dell'individuo capace di opere soprannaturali. In quanto infedele, il musulmano era ritenuto parte integrante di un cosmo infernale, a contatto con potenze che poteva usare per curare o per affliggere, anche se il confine tra le due operazioni era molto spesso labile¹⁰⁶. In questo senso il potere di un mago «turco» doveva apparire a chi vi ricorreva ancora più grande di quello di un semplice stregone cristiano¹⁰⁷. Gli inquisitori, d'altro canto, quando si trovavano ad affrontare un caso analogo a quelli descritti non badavano molto all'elemento islamico presente nei riti magici, ma alla sua componente demoniaca: Giuseppe dovette abiurare l'errore di essere ricorso a «cose superstiziose, et diaboliche», la sentenza contro Marcantonio Conte parla di invocazione del Demonio – in entrambi i casi del tutto assente è

104. Rostagno (1983), p. 53.

105. AAPi, *Inquisizione*, f. 30, cc. 493r-499r, Livorno 28 aprile 1702; Archivio di Stato di Modena, *Inquisizione*, b. 105, cc. 1r-6v, Modena 15 aprile 1740. Cfr. Rostagno (1983), pp. 76, 94-99.

106. Si ricordi infatti che Yûsuf era stato sospettato di essere responsabile dell'aggravamento di Lucrezia, dato che un principio fondamentale della cultura popolare era che «chi sapeva guarire una malattia sapeva anche causarla [ed] era sempre quindi esposto al rischio dell'accusa di esser stato prima affatturatore e, anzi, di aver ammaliato proprio per poi esser chiamato a sanare»: Duni (2001), p. 209.

107. Nel 1624 la fattucchiera Maddalena di Battista fu accusata, tra le altre cose, di esser stata richiesta «da Anna Palermitana di fare una malia a uno schiavo, et che li promettesse, ma non riuscì perché lo schiavo era più stregone di lei» (ASLi, *Governatore e Auditore*, f. 3169; cfr. Muzzi, 1986, p. 154: corsivo mio).

il riferimento all'islam o al "turco"¹⁰⁸. Analogo il trattamento riservato al Corano, il testo sacro dei musulmani: tradotto in latino per la prima volta da Robert da Ketton nel 1142 dietro commissione dell'abate cluniacense Pietro il Venerabile, diffuso per l'Europa grazie all'edizione commentata del Bibliander nel 1543, edito in versione italiana a Venezia da Andrea Arrivabene nel 1547, la sua circolazione negli ambienti eterodossi italiani è attestata in parecchi casi¹⁰⁹. E tuttavia, quando gli inquisitori lo intercettavano, il suo possessore o lettore veniva sistematicamente condannato non per apostasia all'islam, ma per motivi che a noi possono apparire secondari: si riteneva infatti che il Corano testimoniassero una devianza ereticale di tipo protestante (l'edizione di Basilea era stata messa all'indice non per la sua natura islamica, ma per la sua 'provenienza' riformata)¹¹⁰ o un uso magico e necromantico. Ed in effetti così era: il testo sacro dell'islam compariva citato accanto alla "clavicula di Salomone" in un processo veneziano del 1579 contro un camaldolese accusato di stregoneria, mentre a fra Alfonso da Malta vennero sequestrati nel 1690 un quadrato magico e un talismano coranico, la cui valenza magica fu probabilmente dedotta dai giudici sulla base di un confronto con disegni simili presenti nel *De occulta philosophia* di Agrippa e ancora nelle varie *Clavicole*¹¹¹.

Il fatto che gli stessi inquisitori usassero come termine di confronto testi che si rifacevano alla tradizione esoterica ebraica impone quantomeno un accenno di comparazione in tal senso. Il fascino provocato da lingue scritte in caratteri incomprensibili e ritenute custodi dei segreti dell'antica sapienza orientale, la demonologia e i rituali esorcistici, l'uso di amuleti costruiti con lettere e numeri, così come l'appartenenza ad una religione alternativa al cristianesimo e da esso vista come diabolica erano tutti elementi parimenti condivisi dalla magia ebraica e da quella islamica¹¹². È dunque possibile e fruttuoso istituire un paragone tra la presente ricerca e i lavori che hanno indagato l'immagine degli ebrei «come naturali custodi del sapere magico», mettendo in luce i contatti da essi intrattenuti per questo tramite con i cristiani: il ricorso di questi a rabbini e sapienti dei ghetti appare in tale ottica piuttosto simile alle

108. AApi, *Inquisizione*, f. 5, c. 413r; f. 8, cc. 163r-163v.

109. Per l'edizione del 1543, cfr. ora Felici (2007); per quella dell'Arrivabene (*L'Alcorano di Macometto, nel quale si contiene la dottrina, la vita, i costumi et le leggi sue. Tradotto nuovamente dall'arabo in lingua italiana*, s.l., 1547) cfr. il classico De Frede (1967), da aggiornare con le scoperte di Tommasino (2008) sull'identità del traduttore. In Rostagno (1983), p. 59, si accenna a quattro processi inquisitoriali in cui compare il Corano, mentre alle pp. 81-85, si dimostra la circolazione del testo negli ambienti eterodossi radicali con i casi di Giulio Basalù, Menocchio e del lucchese Scolio.

110. La prova, secondo Rostagno (1983), pp. 58-59, risiederebbe nel fatto che il Corano dell'Arrivabene, benché noto agli inquisitori, non figura in nessun indice dei libri proibiti.

111. Cfr. Rostagno (1979), pp. 310-313 e Salzmänn (2007). Sulla diffusione della *Clavicola*, cfr. Barbierato (2002).

112. Un aspetto che non si è potuto sviluppare qui ma che è di grande interesse riguarda la somiglianza delle pratiche esorcistiche islamiche con quelle ebraiche: il volume di Chajes (2010) contiene alcuni spunti in questo senso.

visite ricevute dai curatori "turchi" del Bagno¹¹³. Non bisogna però trascurare le differenze: anche se è stata dimostrata la presenza di una matrice arabo-islamica nella magia (colta) medievale e rinascimentale¹¹⁴, ciò non toglie che dal punto di vista del contatto diretto quella ebraica fosse una presenza allo stesso tempo più familiare e più influente (oltre che giudicata maggiormente pericolosa) di quella islamica, sul piano numerico come su quello culturale.

In ogni caso, se tra cinque e seicento la religione islamica venne strumentalmente interpretata in un'ottica cristiano-centrica che se ne serviva come arma polemica per attaccare i nemici "interni" (abbondano in questi anni le accuse reciproche tra cattolici e protestanti di aver abbandonato la vera fede per seguire la "setta turchesca"¹¹⁵), allo stesso modo la magia dei "turchi" fu depauperata della sua componente originalmente religiosa e ridotta a rito demoniaco. La cosa appare tanto più paradossale e straniente quando si consideri che una delle più forti differenze tra la magia praticata nel mondo islamico e quella del mondo cristiano è proprio l'assenza nella prima di una dimensione "satanica". In altre parole, mentre uno degli aspetti più caratteristici della stregoneria europea è il "sabba", cioè il rovesciamento (reale o solo temuto) delle credenze e dei valori cristiani, non esiste niente del genere nel mondo dei fedeli di Allah. La magia, anche quella più condannabile secondo i custodi dell'ortodossia coranica, non deve mai la sua efficacia ad un rinnegamento di Dio per *Iblīs*¹¹⁶.

Bisogna però evitare generalizzazioni. Così come a livello europeo ad una stigmatizzazione del "turco" corrispondeva spesso il mantenimento di scambi commerciali e relazioni diplomatiche, ugualmente nel microcosmo del porto toscano lo schiavo musulmano non era considerato solo come un figlio dell'inferno, da cui guardarsi o di cui sfruttare i poteri. Nella Livorno seicentesca poteva accadere che dei "turchi" gestissero botteghe di caffè, intrattenendosi con gli avventori; o che venissero chiamati a fare la barba a cittadini di passaggio, come in un quadro famoso del Magnasco; o ancora che si accordassero con mercanti ebrei per gestire il lucroso giro di affari legato all'economia del riscatto¹¹⁷. Le relazioni quotidiane tra abitanti del "Bagno" e i cittadini di Pisa e

113. Si veda ad esempio il caso veneziano analizzato da Barbierato (2002), in particolare le pp. 304-313. Chajes (2010) svolge una riflessione sull'approccio pragmatico e pluralista tenuto in età moderna nei confronti del ricorso a maghi e terapeuti appartenenti a comunità religiose diverse da quelle del paziente: oltre ai casi nominati di cristiani che ricorrono alle arti di ebrei e musulmani, sono attestati vari episodi in cui rabbini concedono il permesso di consultare maghi "gentili" (pp. 151-155).

114. Si vedano gli studi di Pingree (1987) sulla fortuna di opere come la *Picatrix* e l'*Almandel*.

115. Cfr. De Frede (1999) e le osservazioni conclusive di Conconi (2001). Esempi eclatanti di tale uso polemico sono i libelli di ambiente inglese scritti da Rainolds (1597) e Sutcliffe (1604).

116. «Pacts with the Devil and contracts to sell one's soul were virtually unknown in Islamic culture», Irwin (2006), p. 572. Sul sabba cfr. l'analisi di alcuni casi italiani in Di Simplicio (2005), pp. 331-336 e l'approccio morfologico di Ginzburg (1989).

117. Per la bottega da caffè: ASLi, *Governatore, Atti Civili*, f. 311, negozio n. 70. Per il

Livorno andavano dunque ben oltre la paura, configurandosi spesso anzi come collaborazione, curiosità e a volte motivo di riflessione. Non si riuscirebbe a spiegare altrimenti il caso del mercante pisano Orazio Bottegghesi, il quale, passeggiando sul lungarno,

disse che Iddio benedetto haveva fatto tante generationi di gente, et lui teneva per certo che ogn'uno si poteva salvare nella sua legge; et se Iddio havesse voluto che tutti gl'homini del mondo fossero stati christiani, l'haverebbe fatto, come ha fatto di noi... [e] l'occasione fu che si raggonava tra loro di quei turchi dell'arsenale¹¹⁸.

Forse, in fin dei conti, la presenza di schiavi musulmani nell'Italia cattolica comportava un genere di pericoli diverso da quello che gli inquisitori si aspettavano.

Riferimenti bibliografici

- Angiolini F. (1996), *I Cavalieri e il Principe. L'Ordine di Santo Stefano e la società toscana in età moderna*, Firenze, Edifir.
- Angiolini F. (1997), *Slaves and Slavery in the Early Modern Tuscany (1500-1700)*, in «Italian History and Culture», 3, pp. 66-88.
- Bahrabadi J. (2008), *L'Archivio del Tribunale del Sant'Uffizio di Pisa*, in «Bollettino Storico Pisano», LXXVII, pp. 133-162.
- Barbierato F. (2002), *Nella stanza dei circoli. Clavicula Salomonis e libri di magia a Venezia nei secoli XVII e XVIII*, Milano, Bonnard.
- Baruchello M. (1932), *Livorno e il suo porto. Origini, caratteristiche e vicende dei traffici livornesi*, Livorno, Soc. An. Editrice Riviste Tecniche.
- Bellati Ceccoli G. (2008), *Tra Toscana e Medioriente. La storia degli arabi cattolici a Livorno (sec. XVII-XX)*, Livorno, Editasca.
- Benucci G. (1994-1995), *La terza edizione settecentesca dell'Encyclopédie di Diderot e d'Alembert*, in «Comune Notizie», 12-13, pp. 31-46.
- Bennassar B., Bennassar L. (1991), *I cristiani d'Allah*, Milano, Rizzoli (ed. or.: *Les chrétiens d'Allah: l'histoire extraordinaire des renégats, XVIe et XVIIe siècles*, Paris, Perrin, 1989).
- Bondielli D. (1995/1996), *Inventario del fondo del Tribunale dell'Inquisizione pisana (anni 1574-1628)*, tesi di laurea presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Pisa, rel. prof.ssa L. Carratori.
- Bono S. (1964), *I Corsari barbareschi*, Torino, ERI.
- Bono S. (1999), *Schiavi musulmani nell'Italia moderna. Galeotti, vu' cumpra', dome-stici*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane.

caso del riscatto: ASLi, *Governatore, Atti Civili*, f. 52, cc. 40-680. La vicenda è stata presa in esame da Salvadorini (1982) e da Calafat, Santus (2011). *Lo schiavo barbiere* del Magnasco è conservato a Venezia, Collezione Brass.

118. AAPi, *Inquisizione*, f. 5, cc. 859r-v, 24 novembre 1615. Da notare la somiglianza delle opinioni del Bottegghesi con il versetto coranico «E se il Signore l'avesse voluto, tutti sulla terra avrebbero creduto» (10, 99: *Il Corano*, 2004, p. 214).

- Bono S. (2002), *La schiavitù nel Mediterraneo moderno. Storia di una storia*, in «Cahiers de la Méditerranée», 65: consultato il 18-5-2011 all'indirizzo: <http://cdlm.revues.org/document28.html>.
- Braudel F. (1953), *Civiltà e imperi nel Mediterraneo nell'età di Filippo II*, Torino, Einaudi (ed. or.: *La Méditerranée et le Monde Méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris 1949).
- Braudel F., Romano R. (1951), *Navires et Marchandises à l'entrée du Port de Livourne (1547-1611)*, Paris, Colin.
- Calafat G., Santus C. (2011), *Les avatars du «Turcs». Esclaves et commerçants musulmans en Toscane (1600-1750)*, in Dakhli J. (a cura di), *Les Musulmans en Europe occidentale au Moyen Age et à l'époque moderne*, Paris, Albin Michel, pp. 471-522.
- Carali P. (1936), *Soggiorno di Fakhr ad-Din II al Ma'ani in Toscana, Sicilia e Napoli e la sua visita a Malta (1613-1618)*, in «Annali del Reale Istituto Superiore Orientale di Napoli», vol. 8, fasc. 4, pp. 15-60.
- Cardaillac-Hermosilla Y. (2001), *Les noms du Diable. Essai sur la magie, la religion et la vie des derniers musulmans d'Espagne: les Morisques*, Paris, Séguier.
- Castignoli P. (2001), *Jacopo Inghirami Governatore di Livorno (1618-1621)*, in Id., *Studi di storia. Livorno dagli archivi alla città*, a cura di Frattarelli Fischer L. e Papi M.L., Livorno, Belforte, pp. 41-50.
- Cavallo F. (1999/2000), *Padre Ginepro da Barga, predicatore cappuccino, primo missionario del Bagno e delle galere di Livorno (1630-1709)*, tesi di laurea, Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Pisa, rel. prof. A. Prosperi.
- Chajes J.H. (2010), *Posseduti ed esorcisti nel mondo ebraico*, Torino, Bollati Borinighieri (ed. or. *Between Worlds. Dybbuks, Exorcists, and Early Modern Judaism*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2006).
- Conconi B. (2001), *Chrétien et Turcs: la comparaison des religions à la Renaissance*, in Zilli L. (a cura di), *L'Europa e il Levante nel Cinquecento. Cose Turchesche*, Padova, Unipress, pp. 113-156.
- Il Corano* (2004), Traduzione e apparati critici di Mandel G., Torino, Utet.
- Daniel N. (1980), *Islam and the West. The making of an Image*, Edinburgh, University Press (ed. or. 1960).
- D'Angelo M. (2004), *Mercanti inglesi a Livorno 1537-1737. Alle origini di una "British Factory"*, Messina, Istituto di studi storici G. Salvemini.
- D'Ascia L. (2001), *Il Corano e la tiara. L'epistola a Maometto II di Enea Silvio Piccolomini (papa Pio II)*, Bologna, Pendragon.
- Davis R. C. (2003), *Christian Slaves, Muslim Masters. White Slavery in the Mediterranean, the Barbary Coast, and Italy, 1500-1800*, Basingstoke-New York, Palgrave Macmillan.
- De Frede C. (1999), *Realtà e mito dei Turchi tra le idee di Riforma del Cinquecento*, in Herling M., Reale M. (a cura di), *Storia, filosofia, letteratura. Studi in onore di Gennaro Sasso*, Napoli, Bibliopolis, pp. 237-265.
- Delumeau J. (1979), *La paura in Occidente (secoli XIV-XVIII). La città assediata*, Torino, SEI (ed. orig.: *La Peur en Occident, XIV^e-XVIII^e siècles: une cité assiégée*, Paris, Fayard, 1978).
- Di Simplicio O. (2005), *Autunno della stregoneria. Maleficio e magia nell'Italia moderna*, Bologna, il Mulino.
- Doutté E. (1909), *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Alger, Typ. Adolphe Jourdan.
- Duni M. (1999), *Tra religione e magia. Storia del prete modenese Guglielmo Campana (1460?-1541)*, Firenze, Olschki.

- Encyclopaedia of Islam* (1960-2005), New edition prepared by a number of leading orientalists, Leiden, Brill, voll. 1-12 .
- Fahd T. (1987), *Magic in Islam*, in Eliade M. (a cura di), *The Encyclopedia of Religion*, New York-London, Macmillan, vol. 9, pp. 104-109.
- Fasano Guarini F. (2009), *Livorno nell'età moderna: mito e realtà*, in Prosperi A. (a cura di), *Livorno 1606-1806. Luogo di incontro tra popoli e culture*, Torino, Allemandi, pp. 19-30.
- Felici L. (2007), *L'Islam in Europa. L'edizione del Corano di Theodor Bibliander (1543)*, in «Cromohs», 12, consultato il 18-5-2011 all'indirizzo: http://www.cromohs.unifi.it/12_2007/felici_bibliander.html.
- Filippini J.-P. (1998), *Il porto di Livorno e la Toscana (1676-1814)*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 3 voll..
- Fiume G. (2009), *Schiavitù mediterranee. Corsari, rinnegati e santi di età moderna*, Milano, Bruno Mondadori.
- Formica M. (2008), *Giochi di specchi. Dinamiche identitarie e rappresentazioni del turco nella cultura italiana del Cinquecento*, in «Rivista storica italiana», vol. 120, n. 1, 2008, pp. 9-53.
- Frattarelli Fischer L. (1989), *Livorno città nuova: 1574-1609*, in «Società e storia», XI, 46, pp. 873-893.
- Frattarelli Fischer L. (1998), *Per la storia dell'insediamento degli Armeni a Livorno nel Seicento*, in *Gli Armeni lungo le strade d'Italia. Atti del convegno internazionale (Torino, Genova, Livorno, 8-11 marzo 1997)*, Pisa-Roma, Istituti editoriale e poligrafici internazionali, pp. 23-42.
- Frattarelli Fischer L. (2000), *Il bagno delle galere in 'terra cristiana'. Schiavi a Livorno fra Cinque e Seicento*, in «Nuovi studi livornesi», VIII, pp. 69-94.
- Frattarelli Fischer L. (2008), *Vivere fuori dal Ghetto. Ebrei a Pisa e Livorno (secoli XVI-XVIII)*, Torino, Zamorani.
- Gay F. (1982), *Considerazioni sulle navi dell'ordine di Santo Stefano*, in «Quaderni Stefaniani», I, 1982, pp. 5-66, p. 33.
- Ginzburg C. (1989), *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino, Einaudi.
- Guarnieri G. (1960), *I Cavalieri di Santo Stefano nella storia della Marina italiana (1562-1859)*, Pisa, Nistri-Lischi.
- Hamès C. (a cura di) (2007), *Coran et talismans. Textes et pratiques magiques en milieu musulman*, Paris, Karthala.
- Irwin R. (2006), *Islamic Witchcraft and Magic*, in Golden R.M. (a cura di), *Encyclopedia of Witchcraft*, Denver-Oxford, vol. II, pp. 569-573.
- Labat J.-B. (1730), *Voyages du Père Labat, de l'Ordre des Frères Prescheurs en Espagne et en Italie*, 8 voll., Paris, chez Delespine.
- Lavenia V. (2010), *Esorcismo*, in Prosperi A. (a cura di), *Dizionario storico dell'Inquisizione*, Pisa, Edizioni della Normale, II, pp. 549-554..
- Lenci M. (2006), *Corsari. Guerra, schiavi, rinnegati nel Mediterraneo*, Roma, Carocci.
- Lo Basso L. (2003), *Uomini da remo. Galee e galeotti del Mediterraneo in età moderna*, Milano, Selene.
- Manca C. (1982), *Il modello di sviluppo economico delle città marittime barbaresche dopo Lepanto*, Napoli, Giannini.
- Martini G.Ch. (1969), *Viaggio in Toscana (1725-1745)*, traduzione e cura di Trumpy O., Modena, Aedes Muratoriana.
- Muzzi P. (1986), *Un caso di stregoneria nella Livorno del '600*, in «Studi Livornesi», I, pp. 143-155.

- Nadalo S. (2010), *A Citadel of Slavery in a Frontier of Tolerance: the Bagno in Seventeenth-Century Livorno*, in Christianson K. (a cura di), *Intersecting Disciplines: Approaching Medieval and Early Modern Cultures*, Chicago, Newberry Library, pp. 46-59.
- Neri A. (2000), *Uno schiavo inglese nella Livorno dei Medici*, Pisa, ETS.
- Origo I. (a cura di) (1988), *Il mercante di Prato. La vita di Francesco Datini in nome di Dio e del guadagno*, Milano, Rizzoli.
- Panessa G. (1991), *Le comunità greche a Livorno: tra integrazione e chiusura nazionale*, Livorno, Belforte.
- Pera F. (1888), *Curiosità livornesi inedite o rare*, Livorno, Raff. Giusti.
- Pera F. (1899), *Nuove curiosità livornesi*, Firenze, Tipografia Cenniniana.
- Philips A.A.B. (1997). *The Exorcist Tradition in Islam*, Sharjah, Dar al-Fatah.
- Piazza C. (1983), *Schiavitù e guerra dei Barbareschi. Orientamenti toscani di politica transmarina (1747-1768)*, Milano, Giuffré.
- Pingree D. (1987), *The Diffusion of Arabic Magical Texts in Western Europe*, in *La diffusione delle scienze islamiche nel Medio Evo europeo (Roma 2-4 ottobre 1984)*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, pp. 57-102.
- Prosperi A. (2000), *Parrocchie tridentine e schiavi da riscattare. Schede di ricerca*, in «Nuovi studi livornesi», VIII, pp. 45-68.
- Rahal A. (2007), *La tradition talismanique en Tunisie*, in Hamès C. (a cura di), *Coran et talismans. Textes et pratiques magiques en milieu musulman*, Paris, Karthala.
- Rainero R. (1974), *Il Congo agli inizi del Settecento nella relazione di P. Luca da Caltanissetta*, Firenze, La Nuova Italia.
- Rainolds W. (1597), *Calvino-Turcismus, id est Calvinisticae perfidiae cum Mahometana collatio*, Anversa, In aedibus Petri Belleri.
- Ricci, G. (2002), *Ossessione turca. In una retrovia cristiana dell'Europa moderna*, Bologna, il Mulino.
- Rostagno L. (1979), *Apostasia all'islam e Santo Ufficio in un processo dell'inquisizione veneziana*, in «Il Veltro», XIII, pp. 293-314.
- Rostagno L. (1983), *Mi faccio turco. Esperienze e immagini dell'islam nell'Italia moderna*, Roma, Istituto per l'Oriente.
- Salvadorini V. (1978), *Traffici con i paesi islamici e schiavi a Livorno nel XVII secolo: problemi e suggestioni*, in *Livorno e il mediterraneo nell'età medicea. Atti del convegno, Livorno 23-25 settembre 1977*, Livorno, Bastogi, pp. 206-255.
- Salvadorini V. (1982), *Traffici e schiavi fra Livorno e Algeria nella prima decade del '600*, in «Bollettino storico pisano», 51, pp. 67-104.
- Salzmann A. (2007), *A Travelogue Manqué? The Accidental Itinerary of a Maltese Priest in the Seventeenth-Century Mediterranean*, in Husain A.A., Fleming K.E. (a cura di), *A Faithful Sea, The Religious Culture of the Mediterranean, 1200-1700*, London, One World, pp. 149-172.
- Stefanelli V. (a cura di) (1970), Giorgio Vasari il Giovane, *La città ideale: piante di chiese, palazzi e ville di Toscana e d'Italia*, Roma, Officina.
- Sutcliff M. (1604), *De Turcopapismo, hoc est, de Turcarum et papistarum adversus Christi ecclesiam et fidem conjuratione*, Londra (prima ed. 1599).
- Tommasino P.M. (2008), *Giovanni Battista Castrodardo Bellunese traduttore dell'Alcorano di Macometto (Arrivabene, 1547)*, in «Oriente moderno», n.s., LXXXVIII, 1, pp. 15-40.
- Trivellato F. (2009), *The Familiarity of Strangers. The Sephardic Diaspora, Livorno and Cross-Cultural Trade in the Early Modern Period*, New Haven, Yale University Press.

- True Relation* (1614), *True Relation of the Travailes and most miserable Captivtie of William Davies ...*, London, trad. it. in Neri A., *Uno schiavo inglese nella Livorno dei Medici*, Pisa, ETS, 2000.
- Villani S. (1999), "Cum scandalo catholicorum...". *La presenza a Livorno di predicatori protestanti inglesi tra il 1644 e il 1679*, in «Nuovi studi livornesi», VII, pp. 9-58.
- Villani S. (2004), *Alcune note sulle recinzioni dei cimiteri acattolici livornesi*, in «Nuovi studi livornesi», XI, pp. 35-51.
- Virgili E. (1996), *Il fondo del Tribunale dell'Inquisizione dell'Archivio Arcivescovile di Pisa*, in Bosco G. e Castelli P. (a cura di), *Stregoneria e streghe nell'Europa moderna: Convegno internazionale di studi (Pisa, 24-26 marzo 1994)*, Roma, Pacini, pp. 403-407.
- Vivoli G. (1842-1846), *Annali di Livorno dalla sua origine sino all'anno di Gesù Cristo 1840*, 4 voll., Livorno, tipografia di Giulio Sardi (rist. Livorno, Bastogi, 1974).
- Witkam J. J. (2007), *Gazing at the Sun. Remarks on the Egyptian Magician al-Bûnî and his Work*, in Vrolijk A., Hogendijk J. (a cura di), *O ye Gentlemen. Arabic Studies on Science and Literary Culture*, Leiden-Boston, Brill, pp. 183-200.
- Zappa F. (2007), *La magie vue par un exégète du Coran: le commentaire du verset de Hârût e Mârût par al-Qurtubî (XIIIe siècle)*, in Hamès C. (a cura di), *Coran et talismans. Textes et pratiques magiques en milieu musulman*, Paris, Karthala.
- Zatti S. (1983), *L'uniforme cristiano e il multiforme pagano: saggio sulla Gerusalemme Liberata*, Milano, Il Saggiatore.
- Zemon Davis N. (2008), *La doppia vita di Leone l'Africano*, Roma-Bari, Laterza (ed. or. *Trickster Travels*, New York, Hill & Wang, 2006).

17.000 volumi, 900 novità,
oltre 80 periodici,
più di 30.000 autori...

dal 1955
il più grande catalogo
specializzato in Italia

FrancoAngeli

Edizioni La passione per le conoscenze

 **Ricerca**
autore, titolo, testo...

Ricerca
argomento

Non sei ancora
registrato?

Registrati qui per usufruire
di tutti i servizi, ricevere
le nostre promozioni,
le anticipazioni ...

— [Elenco alfabetico delle riviste](#)

— [Riviste \(in corso\) per disciplina](#)

— [Come effettuare una ricerca](#)

— [Servizi per gli Autori](#)

— [Servizi per biblioteche ed enti](#)

— [Come abbonarsi alla versione cartacea](#)

— [Come abbonarsi alla versione online](#)

— [Servizi online per atenei](#)

— [Servizi per utenti privati](#)

— [Abbonarsi ad una versione cartacea o online](#)

— [Scaricare un articolo online](#)

— [Il costo di un download credit](#)

— [Acquistare un download credit](#)

— [Acquistare un singolo fascicolo come e-book](#)

Riviste

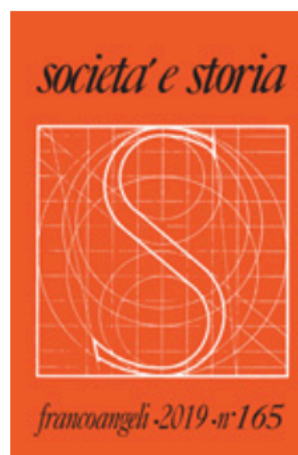
Elenco e sommari delle riviste

 [Tweet](#)

 [Condividi](#)

 [Share](#)

 [Avvisami](#)



SOCIETÀ E STORIA

4 fascicoli all'anno, ISSN 0391-6987, ISSN e 1972-5515

Prezzo fascicolo (inclusi arretrati): € 27,50

Prezzo fascicolo e-book (inclusi arretrati): € 23,00

Canoni 2020

Biblioteche, Enti, Società:

cartaceo (IVA inclusa): Italia € 109,00; Estero € 157,00;

solo online (IVA esclusa): € 120,50;

Info [abbonamenti cartaceo](#) Info [licenze online](#)

Atenei:

online (con arretrati, accesso perpetuo, formula plus)

Info [licenze online](#)

Privati:

cartaceo: € 99,50 (Italia); cartaceo: € 135,50 (Estero); solo online (privati): € 85,50 ;

Info [abbonamenti](#)



Peer Reviewed Journal

Abbonati qui



cartaceo Italia (Privati) € 99,50

[Progetto e fini](#)

[Direzione editoriale](#)

[Contatti](#)

[Referee](#)

[Ranking](#)

[Indicizzazioni](#)

[Per gli autori](#)

[Codice Etico](#)

[Memberships](#)

[Audience e diffusione](#)

Fascia A Anvur per settore concorsuale: area 11/a1 (Storia medievale), area 11/A2 (Storia moderna), area 11/A3 (Storia contemporanea)

[SCImago Charts and Data](#)

Fascicolo 134/2011

 Acquista il fascicolo in formato e-book

-  *Niccolò Guasti*, La Compagnia del Gesù nel secondo settecento
-  *Fabrizio Melai*, Sul significato del "platonismo" di Peramàs nel suo Commentarius (1793)
-  *Paolo Bianchini*, Educazione alla tradizione. I gesuiti e la scuola tra soppressione e Restaurazione
-  *M. Martín Morales*, Las huellas de la resistencia
-  *Girolamo Imbruglia*, Osservazioni conclusive
-  *Enrico Berbenni*, Banche miste e ciclo immobiliare. L'esperienza di Comit e Credit (1918-1934)
-  *Silvia Bobbi*, Le carte di Princeton del vicerè Eugenio: una fonte documentaria quasi dimenticata per la storia militare del Regno d'Italia (1805-1814)
-  *Antonio Prampolini*, Internet e l'uso pubblico della storia. Dalle riflessioni di Nicola Gallerano alle indagini di Antonino Criscione sui siti web
-  Abstracts
-  Schede
-  Libri ricevuti
-  Hanno collaborato a questo fascicolo / Hanno collaborato in qualità di referees nell'annata 2011

Fascicolo 133/2011

 Acquista il fascicolo in formato e-book

-  *Giorgio Chittolini, Alfio Cortonesi, Gian Maria Varanini*, In ricordo di Renato Bordone
-  *Renato Bordone*, Mitologia dell'età comunale e ipoteca sabauda nella storiografia piemontese del settecento
-  *Cesare Santus*, Il "turco" e l'inquisitore. Schiavi musulmani e processi per magia nel Bagno di Livorno (XVII secolo)
-  *Marcella Forni*, Imprenditorialità e gestione: la formazione del Gruppo Rizzoli dalle origini alla seconda guerra mondiale
-  *Roberto Parisini*, Sindacato fascista e stabilità corporativa nel Ferrarese (1934-1943)
-  *Messina Silvia A. Conca*, Crescita e trasformazioni tra età moderna e rivoluzione industriale. Nuove prospettive di storia economica dell'Europa
-  Abstracts
-  Schede
-  Libri ricevuti
-  Hanno collaborato a questo fascicolo