

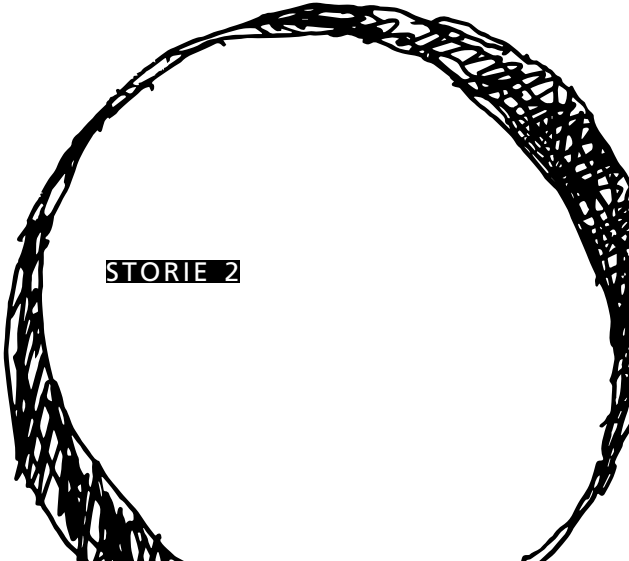
Cesare Santus

Il «turco» a Livorno

Incontri con l'Islam
nella Toscana
del Seicento



© Officina Libraria
tutti i diritti riservati



STORIE 2

© Officina Libraria
tutti i diritti riservati

«Storie» è una collana diretta da
Lucio Biasiori e Francesco Torchiani

Cesare Santus

Il «turco» a Livorno

Incontri con l'Islam
nella Toscana
del Seicento

© Officina Libraria
tutti i diritti riservati

Sommario

Avvertenza e ringraziamenti	7
Abbreviazioni.....	8
Introduzione.....	9

Capitolo 1

Il porto dei mercanti	13
1. L'occhio dell'artista.....	13
2. Origine e sviluppo di una città portuale.....	16
3. «A tutti voi mercanti di qualsivoglia nazione...»	20
4. Mercanti musulmani e traffici col Maghreb	25

Capitolo 2

Il Bagno degli schiavi	28
1. Il motore umano	28
2. Bestie da mercato, anime da riscatto	30
3. Il Bagno	33
4. Antropologia schiavile e vita quotidiana	40
5. Disciplina dei corpi, libertà dei cuori	48

Capitolo 3

Magia islamica in terra cristiana	53
1. Il Sant'Uffizio pisano e livornese.....	53
2. La curiosità di frate Pellegrino	56
3. Questioni di metodo	59
4. Il «papassino di Tunis»	62
5. <i>Siḥr</i>	66
6. I libri di Yūsuf	68
7. Il mago all'opera	72

8. Talismani e parole.	75
9. Sortilegi amorosi.	79
10. L'infedele come stregone: «turchi» ed ebrei	84

Capitolo 4

Schiavitù illegittime e identità incerte	92
1. Battesimo e libertà: regole ed eccezioni.	92
2. <i>Moriscos</i> in Toscana.	96
3. «Cum christiani a christianis captivi non fiant».	101
4. Imposture per la libertà: Caterina o Fatima?.....	108
5. Greci, mezzi turchi.	113

Capitolo 5

Un microcosmo di violenza	119
1. Conflitti di potere	119
2. Il registro dei crimini.	122
3. «Ci ha cavato fino all'osso»: la corruzione nel Bagno ...	125

Capitolo 6

Lingue, interpreti, libri.	134
1. Giuramenti per Allah	134
2. La lingua degli schiavi	138
3. Imparare dai «turchi»	141
4. Un emiro, un viaggiatore e un dotto	145

Il Levante in Italia. Note conclusive.	150
---	-----

Note	154
-----------	-----

© Officina Libraria
tutti i diritti riservati

Avvertenza e ringraziamenti

Questo libro è scaturito da una tesi di laurea discussa all'Università di Pisa nel 2010, sotto la direzione dei professori Silvana Seidel Menchi e Franco Angiolini e della dottoressa Lucia Frattarelli Fischer: i miei ringraziamenti vanno dunque inizialmente a loro e in particolare a Lucia, instancabile esploratrice della storia livornese, sempre prodiga di consigli. Il libro così com'è ora strutturato non avrebbe tuttavia visto la luce se non fosse stato per l'interessamento di Officina Libraria, nella persona del suo editore Marco Jellinek, del curatore editoriale Patrizio Aiello e dei direttori di collana, gli amici Lucio Biasiori e Francesco Torchiani. Il lavoro di ricerca è stato reso possibile dalla professionalità del personale degli archivi consultati: a loro e a Villa I Tatti, che mi ha accolto durante la revisione del testo, esprimo la mia riconoscenza. Un ringraziamento speciale va a Guillaume Calafat, Lucia Dacome, Pier Mattia Tommasino, Stefano Villani e al decano degli studi sulla schiavitù mediterranea, il professor Salvatore Bono, per la loro rilettura attenta del manoscritto. Grazie anche ad Andrea Addobbati, Maria Alberti, Daniele Baglioni, Elisabetta Benigni, Giulia Bonazza, Alessio Cotugno, Barbara Donati, Aurélien Girard, Bernard Heyberger, Jocelyn Karlan, Bruno Pomara, Nicholas Terpstra e Justine Walden per le segnalazioni e i suggerimenti ricevuti nel corso degli anni. Il ringraziamento più grande, infine, va alla mia famiglia e in particolare a mia moglie, Allegra Iafrate, che ha condiviso con me la passione per le vicende qui raccontate e mi ha incoraggiato a pubblicarle.

In anni passati, parti del testo sono già state pubblicate autonomamente in altre sedi: l'introduzione e alcune sezioni dei capitoli 2 e 3 in C. Santus, *Il "Turco" e l'inquisitore. Schiavi musulmani e processi per magia nel Bagno di Livorno (XVII secolo)*, «Società e storia», cxxxiii, 2011, pp. 449-484; il capitolo 5 in C. Santus, *Crimini, violenza e corruzione nel Bagno di Livorno: gli schiavi "turchi" in alcuni processi del XVII secolo*, in *La città delle nazioni. Livorno e i limiti del cosmopolitismo (1566-1834)*, a cura di A. Addobbati, M. Aglietti, Pisa, Pisa University Press, 2016, pp. 93-107. In occasione della pubblicazione di questo volume, i riferimenti bibliografici sono stati comunque aggiornati e il testo riadattato.

Abbreviazioni

AAPi, *Inquisizione* = Archivio Arcivescovile di Pisa, fondo *Inquisizione*

ACDF, SO, St. St. = Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede, fondo *Sanctum Officium*, serie *Stanza Storica*

APCF = Archivio Provinciale dei Cappuccini di Firenze

ASFi, MP = Archivio di Stato di Firenze, fondo *Mediceo del Principato*

ASLi, CGA = Archivio di Stato di Livorno, fondo *Capitano, poi Governatore e Auditore*

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 poteva distare solo pochi passi dal magazzino del mercante israelita: Gerusalemme. Durante il XVII e XVIII secolo, tuttavia, lo stesso o quasi 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»: in entrambi i casi, genti di diversa origine, lingua e cultura trovavano il modo e la convenienza per vivere fianco a fianco.¹

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 cittadini,² esplorata da oltre mezzo secolo l'importanza commerciale del porto labronico nell'economia mediterranea dell'età moderna,³ la dimensione che da trent'anni a questa parte più interessa gli studiosi rimane proprio quella legata alle minoranze religiose insediatesi nella città grazie ai privilegi granducali.⁴ In tal campo, a primeggiare dal punto di vista cronologico e qualitativo sono stati senz'altro gli studi sulla «nazione ebraica», che non si sono limitati ad approfondire le vicende cittadine della comunità ma hanno anche ricostruito nel dettaglio le reti economiche e personali che univano gli ebrei sefarditi

di Livorno ai mercanti del Levante islamico e dell'India.⁵ Ugualmente importanti le indagini che altri ricercatori hanno voluto intraprendere sulla forte comunità inglese e sui visitatori protestanti,⁶ così come i lavori che hanno indagato la presenza armena e greca nel porto labronico, per non parlare degli arabi cattolici (melchiti e maroniti) che si insediavano nella città tra Sei e Settecento.⁷

Dei loro compaesani di religione islamica, le migliaia di «turchi» (com'erano allora universalmente definiti) che giunsero a Livorno in catene, o in rari 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 poi dell'attenzione che la storiografia oggi dedica al tema delle schiavitù mediterranee di età moderna.⁸ Appoggiandosi su di 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 Maghreb, studiando il ruolo del «Bagno degli schiavi» all'interno del più ampio tessuto urbano livornese, o ancora prendendo in esame le strategie medichee della guerra di corsa, con le sue dirette conseguenze su cattura, riscatto o compravendita di prigionieri.⁹

Il presente lavoro 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 dall'esistenza stessa del Bagno labronico e, in misura minore, dell'arsenale pisano. Uno degli obiettivi principali di questo libro è quello di dimostrare come nella Toscana del XVII secolo¹⁰ l'incontro con l'alterità islamica fosse esperienza molto più accessibile e quotidiana di quanto non si potesse supporre: il «turco», pur rimanendo

certo il nemico dall'aura invincibile e terrificante che dominava di là dal mare, si rivelava però anche come il facchino che portava l'acqua al mattino, il gestore di una bottega da caffè, il ladruncolo che sottraeva merci dai magazzini, o lo stregone a cui ricorrere per risolvere i consueti mali d'amore.

L'interesse per l'aspetto culturale del fenomeno, nelle sue ripercussioni a livello religioso, giuridico e letterario, ha influenzato ovviamente la scelta del tipo di fonti e della metodologia usata nell'interpretarle. Nel desiderio di restituire il più possibile la parola a quegli individui di cui si cercava di ricostruire l'esistenza, la scelta è caduta su documenti di tipo giudiziario. I fascicoli dei processi inquisitoriali, civili e criminali permettono infatti agli schiavi convocati come testimoni o parti in causa di far sentire la propria voce nella registrazione degli interrogatori (capitoli 3-5).¹¹ Nomi, età, occupazioni, storie di vita riemergono dall'oblio, e sono tanto più interessanti per noi quanto meno si vanno a inserire nell'orizzonte di attesa dei giudici, ma al contrario portano elementi di novità o di difficile comprensione. È solo in questi casi, infatti, che si riescono a eludere i filtri e i condizionamenti impliciti nella registrazione documentaria, che è pur sempre espressione dei cosiddetti «archivi della repressione».

Tale metodologia, impiegata e discussa soprattutto nel terzo capitolo, consente di ricostruire con precisione il retroterra culturale e religioso dei soggetti studiati, evitando quell'appiattimento provocato dalla prospettiva europea, per la quale non vi era sostanziale differenza tra arabi, berberi, turchi, abitanti del Maghreb o del Levante ottomano. Da qui diventa inoltre possibile identificare ciò che originariamente non è né cristiano né islamico (ammesso e non concesso che si possano utilizzare delle etichette così generalizzanti senza svuotarle di significato), ma è al contrario frutto di incontri e compromessi sul campo, tra persone che la consuetudine di vita ha spinto verso una forma di conoscenza reciproca. Per ridare voce a chi finora non l'aveva avuta, ci si è dovuti interrogare anche su quali

strumenti di mediazione rendessero possibili gli scambi di cui ci occupiamo, riflettendo sui veicoli linguistici e sul ruolo degli interpreti e della nascente orientalistica (capitolo 6).

La storia culturale corre però il rischio dell'astrattezza qualora non sia accompagnata da un inquadramento geografico, politico ed economico del contesto in cui si colloca il suo oggetto di studi. Per questa ragione il lavoro è introdotto da due capitoli che forniscono le informazioni essenziali sulla nascita e lo sviluppo del porto labronico, prima sotto l'aspetto mercantile (la Livorno libera delle franchigie e dei privilegi, meta di naviganti e commercianti da tutto il Mediterraneo), e poi sotto quello militare e corsaro (Livorno come sede di fortezze e del carcere schiavile più grande d'Europa, il Bagno, dov'erano concentrate le prede catturate sui mari dai vascelli toscani). Un Giano bifronte che non deve sorprendere né essere guardato alla stregua di un paradosso, visto che proprio la guerra di corsa e la pratica della schiavitù mediterranea (finalizzata all'ottenimento di un riscatto oltre che allo sfruttamento di manodopera) crearono molte occasioni di incontro e trattativa tra gli abitanti delle due sponde, finendo per rivelarsi non un ostacolo, ma al contrario un «lubrificante del commercio».¹²

Capitolo 1

Il porto dei mercanti

1. L'occhio dell'artista

Nel 1626 il giovane artista fiorentino Baccio del Bianco camminava per Livorno. Maria Maddalena d'Austria, reggente del governo mediceo dopo la morte di Cosimo II, l'aveva inviato perché sostituisse Giovan Francesco Cantagallina nella mansione di «ingegnere», come addetto cioè alla sorveglianza e al coordinamento delle imponenti opere di edilizia allora in cantiere. Baccio però, nonostante un'eccellente formazione architettonica presso la scuola di Giulio Parigi, preferiva decisamente impiegare il proprio tempo disegnando, cercando con gli occhi soggetti da ritrarre. Lasciatosi alle spalle i portici della piazza d'armi, avanzava per l'affollata via Ferdinanda, diretto verso il porto. Ai suoi fianchi, sui muri delle case a due piani che lo sovrastavano, correvano vivaci affreschi, celebranti le imprese dei cavalieri di Santo Stefano contro i navigli ottomani e barbareschi, dipinti anni prima da Agostino Tassi. In fondo alla lunga via, nei pressi di quella Porta Colonnella che apriva le mura della città al porto, la gente entrava e usciva da spezierie e botteghe. Oltrepassato infine il controllo di guardia, allo sguardo di Baccio si dovette offrire uno spettacolo unico: dritte davanti a lui stavano alla fonda galere e navigli, brulicanti di umanità diversamente affaccendata.

C'erano marinai appesi alle sartie, altri che controllavano e riparavano i guasti della navigazione, altri ancora erano impegnati a scaricare dai boccaporti diverse balle di merce, che finivano nelle mani di alcuni uomini dalla pelle scura e dai panni logori, in attesa sulle scialuppe sottostanti per portare

la mercanzia a terra. Alcuni di questi schiavi – ch  per tali si potevano riconoscere dal cranio completamente rasato, eccezion fatta per un ciuffo alla sommit  – rotolavano invece botti sul selciato della darsena, mentre al loro fianco dei mercanti, elegantemente vestiti all'orientale, contrattavano il prezzo: tra i versi dei gabbiani e il rumore del mare era possibile sentire parole in tutte le lingue del Levante, dal greco al turco, dall'arabo all'armeno. Poco pi  a destra, visitatori nuovi del luogo guardavano con stupore il monumento in marmo al granduca Ferdinando I, che si ergeva imponente a pochi passi dalle onde; sotto di lui erano state da poco collocate quattro enormi statue in bronzo, cos  lucide da parere di rame, opera di Pietro Tacca.

Ritraevano quattro schiavi incatenati, provenienti dalle diverse parti del *d r al-isl m*: le figure pi  riuscite erano quelle di un vecchio marocchino dall'aria prostrata e di un giovane moro muscoloso, che lo scultore barocco aveva potuto studiare e riprodurre dal vivo, tanto che qualcuno diceva di poter loro attribuire i nomi di «Al  di Sal » e di «Morgiano d'Algeri». Per completare il messaggio simbolico che il monumento voleva comunicare a quanti sbarcassero nel porto di Livorno, ai piedi del granduca erano poste alcune riproduzioni di trofei barbareschi, come un mantello, un turbante e una scimitarra (fig. 1).¹³ Baccio spostava lo sguardo dagli schiavi in effigie a quelli veri, intenti a lavorare a due passi dall'emblema della loro cattivit , imprimendo nella memoria quei frammenti di vita. Il frutto della sua attenta curiosit    conservato oggi nei disegni presenti presso il Gabinetto Disegni e Stampe degli Uffizi, ma la maggior parte dei fogli del suo taccuino   andata probabilmente dispersa, anche se   ricostruibile grazie al lavoro di ricopiatura e reinterpretazione eseguito negli stessi anni da un suo giovane e geniale allievo, Stefano della Bella, che in seguito si sarebbe recato di persona nel porto tirrenico producendo a sua volta incisioni di altissima qualit  e interesse documentario (fig. 2).¹⁴



1. Stefano della Bella, *Veduta del porto di Livorno con il monumento a Ferdinando I*, 1655. Washington, National Gallery of Art
2. Stefano della Bella, *Partenza di una galera (particolare)*, 1655. Washington, National Gallery of Art

2. Origine e sviluppo di una città portuale

Quel porto allora brulicante di uomini e di merci di ogni provenienza portava in realtà il nome di città soltanto da vent'anni: alla metà del secolo precedente Livorno era ancora un villaggio fortificato di cinquecento anime sperduto in mezzo alle paludi, luogo di confino e presidio militare del vicino Porto Pisano, ormai quasi del tutto insabbiato. Il piccolo scalo di fronte alle secche della Meloria era entrato nell'orbita fiorentina agli inizi del Quattrocento, nel piano di una politica mirata alla ricerca di uno sbocco al mare indipendente per la città toscana: Livorno era allora un possesso genovese, ma in seguito a numerose pressioni nel 1421 il doge Tommaso di Campofregoso accettò di cederla per la ragguardevole somma di centomila fiorini. Nonostante l'aspetto selvaggio e malsano, tipico della maremma, i Medici capirono presto le potenzialità strategiche ed economiche di un abitato in quella posizione: già sotto Cosimo il Vecchio ci furono tentativi di rilanciare la vitalità del Porto Pisano e del Castello labronico tramite la costruzione della Torre del Marzocco e la progettazione di un canale artificiale che congiungesse il seno del porto direttamente con Pisa, evitando di risalire la foce dell'Arno (il futuro canale dei Navicelli); tra il 1518 e il 1526, la natura di presidio militare del luogo fu definitivamente sancita con la realizzazione della cosiddetta Fortezza Vecchia, progettata da Antonio da Sangallo. A chi vi giungesse allora per via di terra, tuttavia, Livorno continuava a sembrare solo un desolato avamposto in mezzo a stagni malarici e boschi infestati dai lupi.¹⁵

È soltanto a partire dall'epoca di Cosimo I, infatti, che si può parlare di un vero e proprio progetto mediceo per Livorno. Alla metà del XVI secolo, essendo divenuto ormai inutilizzabile per il commercio marittimo il golfo del Porto Pisano, ma volendosi tuttavia conservare e anzi potenziare il richiamo mercantile offerto dalla città di Pisa, era giocoforza puntare tutte le carte sullo sviluppo del vicino scalo fortificato.

Ecco allora che negli anni Quaranta del Cinquecento si intensificò la tradizionale concessione d'incentivi economici e d'immunità giudiziarie attribuite a quanti si fossero trasferiti nel contado pisano e livornese, cercando di aumentarne il numero dei residenti; appariva anzi già *in nuce* il tentativo di trasformare il «complesso bipolare con Pisa, piazza mercantile, e Livorno, scalo marittimo» in un centro di richiamo per il commercio dell'intero Mediterraneo – in questo senso devono intendersi l'invito pubblico rivolto nel 1549 ai nuovi cristiani di origine portoghese e spagnola, così come il privilegio segreto accordato nel 1556 «a tutti gli ebrei di qualunque nazione», anche «in passato vissuti come Christiani», perché venissero ad abitare negli stati toscani «senza altra ricerca della vita loro passata».¹⁶

Durante gli ultimi anni di vita del granduca, toccò al principe reggente dedicarsi allo sviluppo delle strutture portuali: redatto un complesso regolamento doganale, nel 1573 si procedette alla costruzione di un nuovo e più vasto molo; l'anno successivo anche il canale dei Navicelli vide probabilmente il suo compimento. Francesco I di solito è maltrattato dalla storiografia a causa del confronto con il più energico e intraprendente fratello minore, ma è in realtà negli anni della sua reggenza e poi del suo governo (1574-1587) che prese corpo per la prima volta l'idea di cambiare il volto di Livorno, trasformando quella che fino ad allora era stata considerata come una semplice appendice portuale di Pisa in una vera e propria città-mercato protagonista su scala mediterranea. Nel gennaio del 1575, infatti, l'architetto granducale Bernardo Buontalenti ricevette il compito di fornire piani e disegni per il progetto di una cinta muraria destinata a cingere una città di 12.000 abitanti, in un momento in cui Pisa ne contava 8.000. L'intuizione di Francesco venne espressa pubblicamente due anni dopo da Filippo Sassetti nel *Ragionamento [...] sopra il commercio ordinato dal Granduca Cosimo I tra i sudditi suoi e le nazioni del Levante*, indirizzato formalmente

all'inviato granduca a Costantinopoli Francesco Bongiovanni Gianfigliuzzi, ma in realtà destinato a una circolazione più vasta. In esso si sottolineava la necessità di convertire Livorno nello snodo centrale di un traffico che unisse il Levante con il nord Europa, i mercanti turchi, ebrei e ragusani con le manifatture toscane, e queste ultime con i porti di Francia, Olanda e soprattutto Inghilterra, le cui navi circolavano sempre più di frequente nel Tirreno. La città labronica doveva perciò dotarsi di tutte le attrezzature necessarie a un grande centro di deposito e stoccaggio sul modello di Anversa, ed era prioritario attirarvi «la nazione de' Levantini, avida oltre a tutte l'altre del guadagno»: il collegamento diretto con i mercati orientali avrebbe permesso di evitare i costi aggiuntivi legati all'intermediazione fino ad allora prevalente dei porti adriatici, soprattutto di Ancona.¹⁷

I tentativi di accordo commerciale con la Sublime Porta negli anni Settanta fallirono, ma non per questo si arrestò il progetto urbanistico.¹⁸ Alla fine di ottobre 1576 il Buontalenti consegnò una pianta della futura città, organizzata secondo una cinta muraria pentagonale e una disposizione ortogonale delle vie e delle abitazioni; compiuti gli espropri necessari, il 28 marzo dell'anno successivo fu posta la prima pietra dei lavori. Fu un'impresa colossale, per dimensioni e costi, resa possibile dall'istituzione di un apposito «Ufficio della fabbrica di Livorno» che coordinasse i lavori, e soprattutto grazie alla vasta disponibilità di manodopera a buon mercato offerta dalla presenza di migliaia di schiavi e forzati, prelevati dalle galere toscane. Ciò che Francesco I aveva avviato, venne portato avanti con ancor maggior decisione dal successore Ferdinando, che per l'occasione rinunciò alla porpora cardinalizia. È nei suoi anni di governo (1587-1609) che Livorno assume i caratteri che la renderanno nota: è il periodo nel quale si portano a termine le fortificazioni, le case e il fossato perimetrale con un esborso di 60.000 scudi all'anno; nel 1591 si avviano i lavori per una seconda darsena, mentre prende corpo l'idea,

poi ridimensionata, di un lungo molo denominato «braccio Ferdinando»; l'edificazione sulla linea costiera di una nuova imponente struttura difensiva, la Fortezza Nuova, modifica poi decisamente l'originario impianto buontalentiano.¹⁹

Il successo del progetto mediceo su Livorno non dipendeva però soltanto dall'allargamento urbano e dall'edificazione di nuove infrastrutture: era altrettanto, se non più necessario che le nuove case fossero abitate, e che le navi straniere cominciassero ad affluire nel porto appositamente costruito. Ciò non era affatto scontato, come testimoniava l'esempio di Ferrara, il cui circuito urbano era stato ampliato sotto Ercole I senza che a ciò corrispondesse poi un effettivo aumento demografico.²⁰ La vicinanza di una città come Pisa (meta più conosciuta a livello internazionale, seppur anch'essa piuttosto in crisi) e l'insalubrità della zona non sembravano promettere a Livorno un grande avvenire in questo senso; eppure, grazie a un'accorta e tenace politica di favoreggiamento all'immigrazione, il porto labronico seppe decuplicare in vent'anni la propria popolazione. La grande carestia che afflisse l'Italia tra il 1590 e il 1592 fu l'occasione per trasformare la città in un centro mediterraneo d'importazione e smercio dei grani nordeuropei, mentre si susseguivano i bandi volti ad attirare manodopera: il 6 gennaio 1590 furono concessi speciali privilegi agli esperti marinai greci in servizio sulle navi toscane perché venissero a risiedere nel porto; l'8 ottobre dello stesso anno si aprirono le porte (garantendo anche un'immunità per eventuali debiti e delitti precedenti) a «manifattori di sartie, calafati, maestri d'ascia, legnaiuoli di ogni sorte, muratori, marangoni, scarpellini, pescatori, marinai, fabbri», dietro una cauzione di 50 scudi convertibile in acquisto di abitazioni nel territorio.²¹ Tale bando venne ripetuto e anzi ampliato il 12 febbraio 1592, momento che segna uno spartiacque nella storia demografica di Livorno: se tra il 1578 e il 1591 la media annuale di capofamiglia immigrati non superava la decina, in quell'anno si verificò l'afflusso eccezionale di ben 79 unità,

passando poi a una media di 44 tra il 1603 e il 1609. Alimentata soprattutto dal flusso migratorio interno allo stesso stato toscano, la popolazione di Livorno passò in breve tempo dai 530 abitanti del 1591 ai 900 dell'anno seguente, raggiungendo i 3.118 nel 1601. Superati i cinquemila residenti pochi anni dopo aver ricevuto la solenne investitura a «città» (il 19 marzo 1606), all'inizio degli anni Venti questi erano già a quota novemila, finché alla metà del Seicento la città raggiunse infine quella cifra di 12.000 che ai tempi del progetto di Francesco I pareva essere solo un'utopia.²²

3. «A tutti voi mercanti di qualsivoglia nazione...»

Un porto mediterraneo necessitava però di vedere nelle proprie vie genti diverse da quelle che erano affluite nei primissimi anni di vita del nuovo insediamento: sostanzialmente artigiani e manovali del Valdarno, dell'appennino pistoiese-mugellano e della Lucchesia, in fuga dai debiti e in cerca di nuove possibilità lavorative. Ferdinando I era invece ben consapevole dell'assoluta necessità di «condurre in queste terre i Levantini», come aveva già prospettato anni prima il Sassetti: il commercio era la chiave dello sviluppo di Livorno e della ripresa economica delle manifatture toscane, ma esso passava soltanto attraverso la costruzione di reti mercantili con l'Oriente e con il nord Europa. Gli ebrei sefarditi della diaspora iberica, così come i *cristãos-novos* portoghesi erano gli intermediari ideali per stringere contatti commerciali con il Maghreb e con il Levante ottomano; i vascelli inglesi, d'altro canto, avrebbero permesso di congiungere il traffico atlantico a quello mediterraneo. È a queste due comunità che si rivolse dunque la politica granducale, cercando di attrarne in ogni modo la venuta: in tal senso devono perciò intendersi i provvedimenti legislativi del 1591-1593, divenuti famosi poi con il nome di leggi Livornine.

Il 30 luglio 1591, nel palazzo ducale di Firenze, Ferdinando I firmava una lettera patente con cui invitava i «Mercanti di

qualsivoglia Nazione, Levantini, Ponentini, Spagnoli, Portoghesi, Greci, Tedeschi e Italiani, Ebrei, Turchi, Mori, Armeni, Persiani et altri» a «venire a frequentare i loro traffichi et mercanzie nella nostra diletta Città di Pisa, e Porto e Scala di Livorno». Perché l'offerta risultasse accettabile e gradita, il granduca concedeva per venticinque anni un «libero et amplissimo Salvacondotto, e facoltà, e licenza che possiate venire, stare, trafficare et abitare [...] senza impedimento, o molestia alcuna reale», senza cioè venir «da qualsivoglia Tribunale, o Principe molestati» e soprattutto senza che si potesse esercitare «alcuna inquisizione, visita, denuncia, o accusa contro di voi, e vostre famiglie, ancora che per il passato siano vissute fuori del dominio nostro in abito come Cristiani, o avutone nome»; veniva anzi esplicitamente concesso il permesso di «usare... tutte le vostre cerimonie, precetti, atti, ordini, e costumi di Legge Ebraea, e altre, secondo il costume a piacimento vostro». Questo documento, ampliato e modificato in una successiva versione del 10 giugno 1593, grazie al proprio valore di legge dello stato riuscì a garantire per oltre due secoli la presenza a Livorno di mercanti non cattolici o di rito diverso da quello latino, e significativamente di una comunità – quella ebraica – che raggiunse quasi il 10% dell'intera popolazione cittadina. Furono infatti i ricchi marrani in fuga dalla penisola iberica, insieme alle casate mercantili degli ebrei di Tunisi e Costantinopoli ad approfittare con maggior slancio dell'invito, che del resto era stato formulato pensando soprattutto a loro. La persona incaricata delle trattative necessarie per organizzare il trapianto di persone e attività tra le diverse coste del Mediterraneo fu il veneziano Maggino di Gabriello, «console» della nazione ebraica, in seguito impegnato a estendere le profferte medicee anche agli israeliti di Milano, Nancy, Treviri e Coblenza.²³

Le Livornine furono però utilizzate come strumento di propaganda politica anche a più ampio raggio: ne fu mandata una copia al sultano Murad III tramite l'inviato Antonio

Vecchietti (che ricevette l'ordine di specificare alla Sublime Porta come il documento garantisse protezione ai mercanti turchi giunti nel porto labronico così come a quelli toscani che raggiungessero scali ottomani, «etiam che le galere nostre vadano in corso»); e ne fu ovviamente spedito un esemplare anche alla regina d'Inghilterra, riuscendo così a stabilire un vantaggioso trattato di navigazione.²⁴

Nel corso degli anni Novanta iniziò così a insediarsi a Livorno una pluralità di gruppi etnici e religiosi, organizzati per «nazioni» e progressivamente dotati di strutture più o meno istituzionali, tra cui spicca la rappresentanza consolare.²⁵ Si poté dunque osservare la precoce costituzione di una nazione ebraica, gravitante intorno a una sinagoga tra le più belle d'Europa e che si amministrò per regolamento tramite dei «massari» eletti, dopo aver rifiutato il governo «monarchico» di Maggino proposto in un primo momento dal granduca. Per quanto riguarda invece gli inglesi, frequentatori del porto di Livorno sin dal 1573, il primo console fu nominato dal granduca nel 1597 nella persona di Raymond Dawkins, a cui subentrò poi Thomas Hunt, uno dei primissimi stranieri a entrare nel novero dell'oligarchia cittadina. In quel periodo gli inglesi giocano un ruolo fondamentale nello sviluppo della marina medicea, con Robert Dudley a dirigere gli arsenali di Pisa e Livorno e il capitano Robert Thomson a spingere le navi granducali fino alle foci del Rio delle Amazzoni. È tuttavia soltanto con gli anni Venti del Seicento che i «mezzi pirati e mezzi mercanti» provenienti dalle isole britanniche cominciarono a strutturarsi effettivamente in una presenza stabile e ordinata, che nel Settecento diverrà poi famosa come *British Factory*.²⁶ Lo stesso discorso potrebbe essere fatto per la «Nazione olandese-alemannica» (risale al 1° maggio 1622 la costituzione di un'associazione internazionale di mercanti fiamminghi e tedeschi dotata di statuto), così come per i francesi, anche se circa questi ultimi va detto che già nel 1591 era stato

concesso di impiantare una fabbrica di saponi al marsigliese Marcantonio Bianchi, futuro console della nazione.²⁷

E i levantini, su cui tanto aveva investito Ferdinando? Si è prima ricordata la presenza di marinai greci sulle galere del granduca, e vi è chi fa risalire il loro insediamento già ai primi anni Settanta del Cinquecento, nei pressi dell'oratorio di San Jacopo in Acquaviva; la loro perfetta integrazione nella struttura militare del granducato fu del resto suggellata dalla nomina a primo governatore di Livorno proprio di un greco, Giovanni Manolis Volterra di Zante, valoroso cavaliere stefaniano che resse la città dal 1586 al 1595. Il riconoscimento ufficiale della loro «nazione» può datarsi almeno simbolicamente al 25 marzo 1606, quando venne consacrata una nuova chiesa dedicata al culto greco uniate, quella dell'Annunziata in via della Madonna.²⁸ La stessa chiesa diverrà in seguito luogo di ritrovo anche per i mercanti melchiti (arabi cristiani di rito bizantino)²⁹ e per quelli armeni, che dovettero attendere più di un secolo prima di ottenere un luogo di culto dove poter celebrare al loro modo. Questi ultimi erano indeboliti nelle loro richieste dal fatto di essere divisi in due comunità di diversa provenienza geografica e appartenenza politica: v'era infatti una componente «levantina», proveniente cioè dai territori soggetti alla Porta Ottomana, e un'altra – più numerosa – «persiana», originaria cioè soprattutto di Nuova Giulfà (il sobborgo armeno di Isfahan) e soggetta quindi allo scià. Inoltre, non mancavano i problemi legati alla contrapposizione confessionale tra gli armeni convertiti al cattolicesimo e quelli legati al cattolicosato di Etchmiadzin, considerato eretico da Roma (fig. 3).³⁰

La frattura insita nella comunità armena ci permette di parlare anche di quelle interne a molti altri gruppi nazionali insediati a Livorno, generate quasi sempre da motivi religiosi. Nonostante le garanzie offerte nella Livornina, per tutto il Seicento gli unici abitanti di Livorno a permettersi di poter osservare e celebrare pubblicamente un culto diverso da



3. Stefano della Bella, *Mercanti orientali sul porto di Livorno*, 1639. New York, The Metropolitan Museum of Art

quello cattolico furono gli ebrei; quanto agli altri, formalmente i mercanti stranieri erano tutti in comunione con Roma, tanto che ogni nazione aveva il suo bell'altare appositamente dedicato nella chiesa dei francescani in via della Madonna.³¹ Dietro tale apparente omogeneità, in realtà, si celava una pluralità di appartenenze: fin da subito, infatti, Livorno accolse anche greci «scismatici», inglesi protestanti e francesi ugonotti, cosa che alla lunga provocò delle forti tensioni interne alle comunità (soprattutto in quella inglese durante la Rivoluzione e in quella greca all'arrivo dei cattolici melchiti). Tali scomode presenze dovettero essere più o meno dissimulate per il quieto vivere dello stato granducale, pressato dalla sorveglianza occhiuta dell'Inquisizione: quando questa nel 1602 cominciò a sospettare che la maggior parte degli ebrei giunti a Pisa e Livorno dai territori iberici fossero in realtà degli apostati dal cristianesimo, il granduca fece aggiungere in margine al testo della Livornina l'ammonimento: «Non se ne dia copia né vista». Una cautela che peraltro valse soprattutto nei confronti del Sant'Uffizio di Roma, dato che i giudici locali si

accorsero presto dello speciale clima cittadino e finirono per tollerare la presenza di eretici nel porto labronico purché essi non dessero scandalo né pubblicizzassero le proprie idee.³²

4. Mercanti musulmani e traffici col Maghreb

In questa disamina necessariamente superficiale delle nazioni estere presenti per motivi commerciali a Livorno durante il XVII secolo, pesa un'assenza piuttosto rilevante per la nostra ricerca: quella dei mercanti «turchi», di religione cioè islamica, provenienti sia dai territori direttamente soggetti alla Sublime Porta (Balcani e Vicino Oriente), sia dalle reggenze barbaresche nel Maghreb, formalmente vassalle di questa. Abbiamo visto come nella Livornina anch'essi fossero stati presi in considerazione, e come a più riprese tra Cinque e Seicento la politica granducale avesse tentato di giungere a capitolazioni commerciali con gli ottomani, in modo simile a quanto già ottenuto da veneziani e francesi. I traffici con i paesi islamici, soprattutto con quelli della costa nordafricana, erano del resto fondamentali per l'economia del porto labronico: proprio dalla sponda opposta del Mediterraneo giungevano infatti consistenti quantitativi di grano e generi alimentari, per non parlare delle merci di lusso disponibili grazie all'attività corsara. Se fu Tunisi a ricoprire il ruolo più importante nel commercio con la Toscana (soprattutto grazie all'esportazione di lana, cera, cuoio, olio d'oliva e cotone), Algeri riuscì ad assicurarsi già alla fine del XVI secolo almeno un collegamento annuale con Livorno.³³

Eppure questi traffici non erano gestiti da agenti musulmani installati nel porto, ma tramite dei «sensali», cioè da persone che grazie alla propria origine (ebrei maghrebini, armeni e greci sudditi dell'impero ottomano) e soprattutto grazie alle capacità linguistiche (la conoscenza del turco e dell'arabo) potevano fare da mediatori tra i mercati delle due sponde.³⁴ In questa attività rientravano anche quegli europei che avevano legami familiari con le autorità delle Reggenze

barbaresche, che nella prima metà del XVII secolo eran quasi tutte governate da cristiani rinnegati (il genovese Bartolomeo Rio, ad esempio, era in affari con il fratello, divenuto *dey* di Tunisi nel 1637 col nome di Ustā Murād o «Osta Moratto»³⁵). Di mercanti o capitani di nave musulmani, invece, non si trova quasi traccia negli archivi labronici e pisani; tra i pochi casi, davvero eccezionali, si può menzionare quello del *ra'īs* Muḥammad Siala, un armatore tunisino il cui arrivo a Livorno è registrato dall'Ufficio di Sanità il 21 luglio 1622.³⁶ Tale assenza era notata già dai contemporanei, tanto che nel 1617 l'inglese Fynes Moryson scriveva che «all the precious traffick of Turkey [...] is in the hands of Jewes and of Christians, and was long in the sole hands of the Venetians... [Turks] trade in Natolia, and other parts of their own Empire [...] but they take no voyage by sea into forraigne parts, excepting some few that come to Venice».³⁷

In passato si è cercato da parte di alcuni studiosi di giustificare questa assenza, così come la generale scarsità di viaggiatori musulmani in Europa, adducendo motivazioni di carattere religioso o culturale: di volta in volta la colpa era dunque del senso di superiorità islamico e della conseguente mancanza di curiosità (B. Lewis), o delle ingiunzioni del diritto *malikita* contro il commercio con gli infedeli.³⁸ Tali ricostruzioni appaiano velate da un tipico atteggiamento orientalista: se le visite di musulmani in Occidente – pure non così rare come comunemente si pensa – non riuscirono mai ad eguagliare il flusso inverso di viaggiatori cristiani, ciò fu probabilmente anche a causa del rifiuto di questi ultimi ad accoglierli e trasportarli.³⁹

Non bisogna d'altra parte sottovalutare anche il ruolo giocato dalla paura dei grossi rischi che i musulmani correvano non appena si fossero messi in mare per commerciare, pericoli ben più reali delle timide aperture e concessioni rilasciate dai vari sovrani cristiani per indurli a venire nei loro porti. Per quanto riguarda Livorno, è necessario rimarcare

che a trasformare un oscuro villaggio di pescatori in quella che Ferdinando I definì «la chiave dei miei stati»⁴⁰ non furono infatti soltanto i navigli dei mercanti inglesi e levantini; altrettanta importanza rivestirono le galere armate per la corsa dall'ordine di Santo Stefano e da intraprendenti capitani privati, capaci nei decenni a cavallo tra Cinque e Seicento di riversare nel porto toscano migliaia di prede in merci e uomini, disponibili per il riscatto e per i lavori forzati. Come giustamente nota Lucia Frattarelli Fischer, gli schiavi mori e turchi divengono in quegli anni

i principali artefici della costruzione di Livorno: sono impegnati a tirare le carrette, rifinire i muri rozzi, portare acqua ai muratori, stuccare le cortine, scavare le fondamenta, spianare mezzane, tegolini ed embrici; cuociono alla fornace calcina e mattoni e scaricano i navicelli della rena e cavano sassi. Per questi lavori ottengono complessivamente 1000 scudi l'anno più il "mantenimento". Per le casse dello stato mediceo il lavoro schiavistico rappresenta un enorme risparmio e permette l'esecuzione di lavori giganteschi connessi al rafforzamento dei confini e alla promozione di una politica sul mare.⁴¹

Ben prima che qualche mercante di Tunisi o Aleppo cominciasse a sostare nel porto labronico, l'arabo e il turco vi erano parlati da centinaia di persone, radunate insieme a pochi passi dalle case dei livornesi e spesso in grado di incontrarli e di avere relazioni con loro. È dunque tempo di analizzare più da vicino questa fondamentale e poco conosciuta realtà.

Capitolo 2

Il Bagno degli schiavi

1. Il motore umano

In una pagina famosa del suo capolavoro, Fernand Braudel scriveva:

La sospensione della guerra nel Mediterraneo, dopo il 1574, [...] segnò certamente la fine della lotta tra i grandi stati e l'emergere in primo piano, nella storia del mare, della pirateria: questa guerra inferiore. Essa aveva già tenuto un grande posto dal 1550 al 1574: pavoneggiandosi, mettendosi in mostra nei momenti di sosta della guerra ufficiale. Dopo il 1574-80, si accentuò più che mai: da allora dominò la storia mediterranea. [...] Le nuove capitali della guerra non furono più Costantinopoli o Madrid, ma Algeri, Malta, Livorno [...].⁴²

In effetti, è innegabile che la battaglia di Lepanto e la tregua del 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 a esso alleate 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 economiche (nonostante il pretesto religioso venisse sempre ben sbandierato) tra i cavalieri di Malta e Santo Stefano da una parte e i predoni-corsari di Algeri, Tunisi e Tripoli dall'altra: divisi da fede e lingua, accomunati dall'identico desiderio di bottino e schiavi.⁴³

Schiavi, perché per i grandi progetti della dinastia medicea c'era bisogno di manodopera in grande quantità, e a basso prezzo. Cosimo I, come si è visto, sin dalla fine degli anni Quaranta 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, e la prima galera, costruita ancora con tecniche e maestranze liguri vista la scarsa attitudine marinairesca dei toscani, fu varata il 13 ottobre 1547.⁴⁴ 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 martire».⁴⁵

Tuttavia, lo si è già ricordato, 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 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,⁴⁶ dove venivano costretti a dare con la loro forza motrice un contributo indispensabile alla cattura di nuovi uomini loro connazionali – così gli schiavi producevano schiavi.⁴⁷ Qualche studioso ha recentemente cominciato a dubitare della reale convenienza economica della guerra di corsa rispetto al costo di mantenimento della flotta, ma è certo che questo particolare modello di autofinanziamento militare imperniato sugli schiavi garantiva

indubbi vantaggi al granduca sia sul piano politico, che su quello sociale: permetteva, infatti, che la Toscana fosse contata come una potenza nel tavolo diplomatico mediterraneo, senza che per questo i principi dovessero inasprire la pressione giudiziaria sui propri sudditi per reperire forzati-rematori (cosa altrove abbastanza comune); inoltre, come sottolinea giustamente Lo Basso, «non andava a sottrarre manodopera contadina al sistema mezzadrile». ⁴⁸ Nel caso poi di un eccesso di prede, o durante i mesi invernali in cui non si poteva navigare, era sempre conveniente destinare queste sfortunate folle umane ai lavori pubblici per la gloria di casa Medici.

2. Bestie da mercato, anime da riscatto

Non bisogna però dimenticare che Livorno ambiva a porsi sulla scena mediterranea come grande porto mercantile di deposito e di compravendita; la guerra di corsa, lungi dal contraddire questa realtà, la 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 lungo le coste nemiche: i sudditi ottomani 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». ⁴⁹

Il loro valore e conseguente destino erano vari: dipendevano innanzitutto dall'età e dal sesso, visto che donne e bambini erano a volte venduti ben prima di arrivare a Livorno, ad esempio nei porti siciliani, e in ogni caso erano destinati a una clientela privata per usi domestici; gli schiavi maschi in

età da lavoro e in buona salute, invece, potevano essere oggetto di trattative commerciali con le marine degli stati esteri, alle quali erano spesso venduti in anni di prese abbondanti o quando in soprannumero rispetto alle esigenze toscane.⁵⁰ In quest'attività avevano parte anche alcuni corsari attivi in proprio, seppur sempre dietro concessione statale – chi corseggiava senza permesso poteva infatti incorrere anche nella pena capitale.⁵¹ Possediamo, ad esempio, l'elenco degli schiavi di proprietà del capitano Arrigo Antelmi nel luglio del 1657: erano in totale 38 «turchi» e per ognuno di essi si forniva il nome, la provenienza, l'età e il valore di mercato o di riscatto, oltre ad altre eventuali note particolari. La maggioranza assoluta di essi, tra cui i giovani «Maamet di Costantinopoli» e «Iusuffe di Smirne», erano stimati a 350 «pezze da otto reali», la principale unità di conto nelle operazioni commerciali; ma qualcuno era stato «tagliato» (cioè valutato per il riscatto) a un prezzo più basso, come il trentenne «Osseino di Saloniche» (250 pezze), o decisamente più alto, come «Mamet di Tunis» (1.000 pezze). Si segnalavano anche alcune caratteristiche fisiche («malato», «insanello», «si stima dilicato»), la precedente appartenenza alla religione cristiana («Morato Fiamingho, rinegato») o l'attuale impiego («Dilaver di Smirne [...] serve il signor dottor Corsini»). Nel caso di «Maamet di Macametto di Laiaia», il nominativo risulta invece depennato perché, come compare scritto a margine, era stato «pagato il suo riscatto».⁵²

Accanto al valore d'uso di uno schiavo, infatti, v'era quello – solitamente assai più ingente – legato alla sua potenzialità di comprare la propria libertà, o più spesso di convincere qualcun altro a farlo per lui. Lungi dall'essere un aspetto secondario della guerra di corsa nel Mediterraneo o un semplice esercizio privato di *pietas* cristiana e islamica, la pratica del riscatto degli schiavi assunse nel XVII secolo i connotati di una vera e propria economia parallela, strettamente integrata con i tradizionali scambi commerciali. Una lunga tradizione storiografica ha descritto le dinamiche della cattività europea

in terra nordafricana e gli sforzi compiuti da privati, enti religiosi (come gli ordini dei Trinitari e Mercedari o l'Arciconfraternita romana del Gonfalone) e statali (quali la Magistratura del Riscatto a Genova) per alleviare o risolvere la condizione dei prigionieri cristiani.⁵³ È solamente da poco tempo, però, che si studia il fenomeno in chiave comparata, confrontandolo cioè con i corrispettivi tentativi delle famiglie maghrebine e delle fondazioni pie islamiche (*awqāf*, sing. *waqf*) nel riscattare i «turchi» schiavi in Occidente.⁵⁴ Nonostante la sproporzione quantitativa (i prigionieri arabi o turchi avevano sicuramente meno possibilità di venire riscattati dei loro colleghi europei), questo tipo di approccio è imprescindibile, dato che il meccanismo economico e diplomatico dei due flussi di liberazione era il medesimo; anzi, nella maggior parte dei casi si verificava un intreccio e una sovrapposizione, come in occasione di scambi tra prigionieri o quando vi fosse un unico mediatore tra le due parti.

Quello del redentore era un incarico lucrativo che ben si prestava a essere ricoperto da alcuni personaggi che per la loro origine si collocavano naturalmente a cavallo dei due mondi: gli ex schiavi riscattati che avevano imparato la lingua e conoscevano l'ambiente in cui muoversi;⁵⁵ i *moriscos* iberici, figure dall'identità religiosa sospetta capaci di presentarsi di volta in volta come cristiani o musulmani;⁵⁶ e infine ovviamente gli stessi ebrei livornesi, che grazie alle proprie conoscenze familiari e linguistiche intrattenevano frequenti contatti con il Maghreb, e in taluni casi potevano anche mettersi in società con dei musulmani. Così fece ad esempio nel 1608 Sima di Giuseppe Levi, mercante ebreo d'Algeri residente nel porto toscano, quando si accordò con Ḥajjī Yūsuf di Bona (Annaba), un ex schiavo del granduca, per pagare il riscatto di una quarantina di donne e bambini predati sulla costa nordafricana l'anno prima. Sima, impegnatosi a pagare 60 scudi per ciascuno schiavo più il vitto, si recò a Bona presso i familiari delle prigioniere, dai quali riscosse una parte della somma

necessaria (in denaro e in pezze di cuoio da rivendere a Livorno); la parte rimanente l'avrebbe pagata di tasca propria, così da ricavare poi, a riscatto concluso e secondo gli accordi, un guadagno pari a circa il 25% dell'anticipo. L'operazione si sarebbe risolta probabilmente con successo se l'intraprendente ebreo livornese non avesse cercato di speculare ulteriormente, accettando di portare nello stesso viaggio anche una partita di tessuti che il mercante Orazio Bottegghesi voleva vendere sui mercati algerini, e soprattutto accollandosi il riscatto anche di altri tre schiavi dell'Arsenale di Pisa – questi ultimi non avrebbero mantenuto fede ai propri impegni di risarcimento, mandando all'aria tutto il complesso meccanismo ordito da Sima.⁵⁷

Ciò che di questa vicenda a noi interessa maggiormente è il fatto che essa spieghi in modo esemplare come la stessa persona (e la stessa nave, nella fattispecie quella del capitano Luca Richelmi) potesse trattare contemporaneamente affari legati al commercio mediterraneo e alle operazioni di riscatto: come osserva acutamente Wolfgang Kaiser, il riscatto si sviluppa come un'attività caritatevole che giustifica al tempo stesso il mantenimento di scambi economici con gli infedeli, in linea di principio altrimenti proibiti (in Spagna, ad esempio, le missioni redentrici furono proprio l'*escamotage* a cui si ricorreva per aggirare il divieto di commercio con i nemici musulmani). In altre parole, la guerra di corsa diviene sovente non un ostacolo, ma un «lubrificante» per lo sviluppo di relazioni economiche tra le due sponde.⁵⁸

3. 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 singolare di un luogo dov'era possibile raccogliere e custodire in gran quantità quella preziosa «merce». Lo stesso fatto poteva peraltro esser letto anche secondo un'ottica diversa

e paternalista: secondo un'opinione diffusa a fine Seicento, i «turchi»⁵⁹ avrebbero dovuto ringraziare il loro nobile padrone perché – come scrisse il cronista ufficiale dei frati cappuccini di Toscana, Filippo Bernardi – «non comportando le viscere della lor pietà che que' poverelli stessero tutto l'anno di giorno e di notte abbrancati come cani e ristretti dentro una galera, come stanno quei dell'altri potentati [...] l'animo di Ferdinando Primo granduca, mosso da zelo di carità, fece fabricare un grandissimo edificio isolato dentro Livorno, vicino alla Piazza Grande, e chiamossi il Bagno, nel quale dovessero albergare i detti condannati e loro uffiziali, nel tempo che non sono attualmente impiegati nella navigazione delle galere».⁶⁰ In effetti, nonostante la presenza di galeotti musulmani fosse necessariamente attestata in tutti i principali porti italiani (particolarmente a Genova, Civitavecchia e soprattutto Napoli, la città che contava allora la presenza islamica più numerosa),⁶¹ solo a Livorno 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.⁶²

Il Bagno⁶³ 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 di Algeri e Costantinopoli (di quest'ultima si conserva tra le carte medicee una descrizione d'epoca a opera di Bastiano Fabbroni, che in seguito venne nominato – non a caso – primo capitano del Bagno di Livorno).⁶⁴ L'origine del termine non è certa: alcuni dizionari etimologici la ricollegano al fatto che i galeotti venivano rinchiusi nella sentina delle galee, o in locali posti sotto il livello del mare («a bagno»), ma è più probabile che si debba fare riferimento alla pratica tenuta nel mondo islamico di custodire gli schiavi nei grandi locali che erano

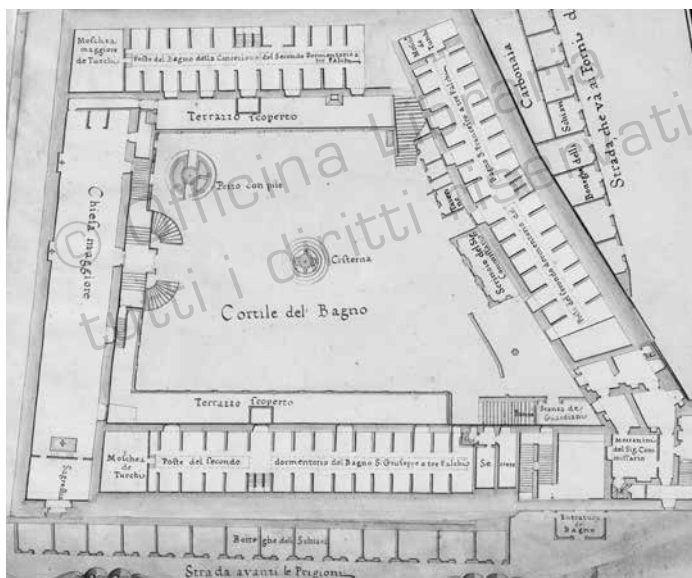
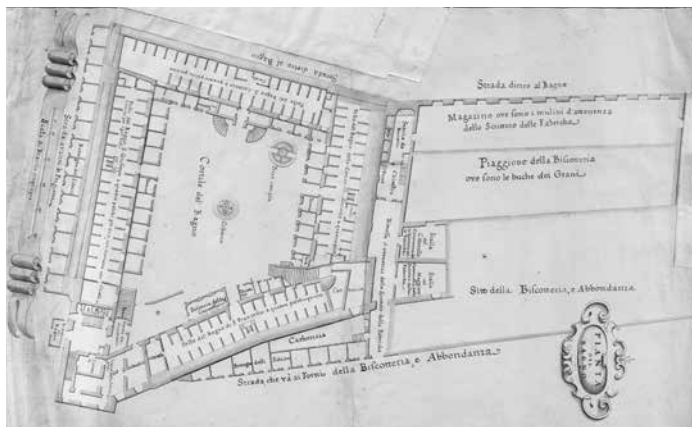
adibiti a bagni («bagno turco»),⁶⁵ Il nuovo edificio nasceva in ogni caso per soddisfare due esigenze primarie, cioè la sorveglianza dei detenuti e il miglioramento delle loro condizioni sanitarie, in un'ottica che dava al maggior rendimento economico e alla tutela preventiva della città da possibili epidemie un'importanza ben maggiore che agli scrupoli umanitari: «a fine dunque d'accomodare la ciurma delle galere e [perché] non potesse di notte tempo tentar la fuga, come facilmente può avvenire stando in galera, [si decise] la costruzione d'una gran fabrica isolata per ogni parte e circondata da alte mura glie a guisa di fortezza».⁶⁶

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, e infine alcune piante risalenti alla fine del Seicento e inizio del Settecento.⁶⁷ Molto utile per ricostruire la struttura architettonica dell'edificio e la vita quotidiana al suo interno è poi la già citata *Relazione* di p. Filippo Bernardi, a cui faremo spesso ricorso. In quest'ultimo testo, che venne redatto attorno al 1706 per descrivere l'operato dei cappuccini toscani nel luogo che venne loro affidato nel 1677 in cura d'anime e missione, si tiene a specificare che, nonostante «lo stato del Bagno [sia] mutato più volte» e «siasi parimente in qualche cosa variato il modo del vivere, e del governo», «nientedimeno quanto all'essenziale possiamo dire che siasi mantenuto sempre il tenore medesimo». In realtà, come vedremo, la missione cappuccina guidata da fra Ginepro da Barga mutò decisamente la disposizione dei locali dell'edificio, così come lo stile di vita al suo interno.⁶⁸ Limitandoci per ora al primo aspetto, e tenendo conto di tale evoluzione nel tempo, cerchiamo dunque di delineare la struttura fisica del Bagno.

Il complesso, che a costruzione ultimata occupava la notevole superficie di 6.000 metri quadrati, si componeva di due settori separati e con finalità distinte. Il primo, il «Bagno»

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».⁶⁹ Un quadrilatero di forma trapezoidale si sviluppava attorno a 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». A quell'altezza cronologica risale anche una risistemazione della disposizione interna dei dormitori: mentre in precedenza erano «come un laberinto di stanzoni tutti intrigati», così che schiavi e forzati «dormivano tutti sul piano del solaro chi in qua, e chi in là, sopra certe stuore, o strapuntino; sì che potevansi intrigare giovani, e vecchi, e ancora nel dormire insieme mescolarsi gli uni con gli altri, senza che si potessero scoprire i loro mancamenti, e delitti nefandi», nel 1680 – dietro l'istanza moralizzatrice dei cappuccini – si decise di «ridurli in miglior forma». Il primo livello di ogni dormitorio venne riempito di «certe casse di legno tutte aperte d'avanti, dove comodamente potesse dormire un Forzato per Cassettone»; tali letti a castello erano impilati l'uno sull'altro, alla distanza di circa un metro e mezzo tra loro, raggiungibili tramite scale di corda. Secondo una pianta di fine Seicento, i cassettoni erano collocati in nicchie separate («poste») che si susseguivano lungo i due lati di ogni camerata; ogni «posta» poteva contenere quattro palchi e fino ad otto uomini. Il secondo livello (corrispondente a un piano mezzanino) replicava la stessa struttura ma con soli «tre palchi». Il corridoio che separava le file di «poste» per ogni piano era costantemente illuminato e sorvegliato da vigilanti (fig. 4).⁷⁰

All'estremità di ogni dormitorio, ad eccezione di quello di Sant'Antonio, era presente una «moschea de' turchi», una

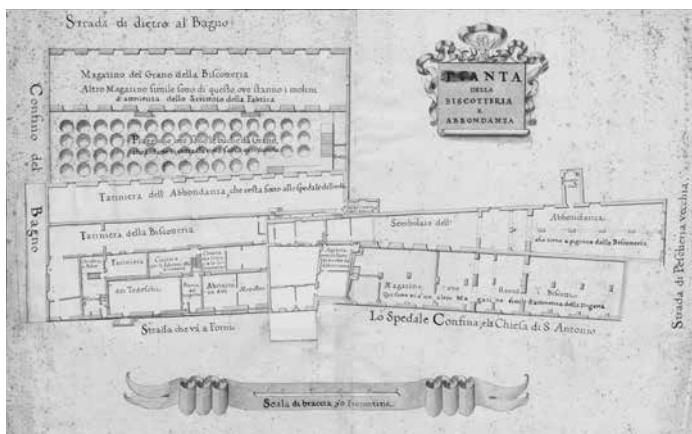


4. Pianta del Bagno: il livello inferiore dei dormitori, fine XVII secolo. Firenze, Archivio di Stato, Scrittoio delle Fortezze e Fabbriche, 148-h

5. Pianta del Bagno: il livello superiore dei dormitori con le moschee e la chiesa (particolare), fine XVII secolo. Firenze, Archivio di Stato, Scrittoio delle Fortezze e Fabbriche, 148-g

stanza cioè 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 presente anche alla metà del secolo, dubbia invece per quanto riguarda i primi anni di attività)⁷¹ sarà necessario tornare con più calma in seguito (fig. 5). Oltre alle moschee, era ovviamente presente anche una vasta chiesa per il culto cattolico, collocata sul piano mezzanino del dormitorio Sant'Antonio. Ai piani più alti dell'edificio, sopra i dormitori, stavano invece i quartieri 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», controllando cioè che le loro condizioni di vita fossero accettabili,⁷² così come dei medici e degli speciali del luogo, oltre che 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; come pure un angusto refettorio, con una sola mensa, e la cucina [...] e un divoto oratorio, che serve in vece del coro, e della chiesa, per persolvere privatamente l'offizio divino».⁷³

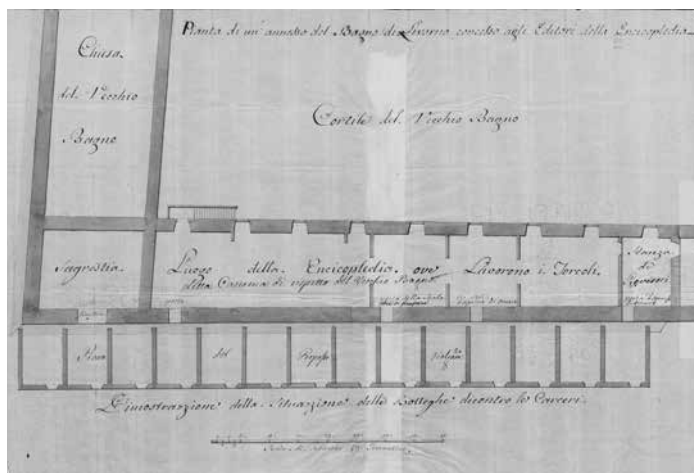
Accanto al trapezio dei dormitori, si sviluppava in lunghezza a partire dal Bagno della Concezione un edificio indipendente, dove avevano luogo i magazzini e i locali della «Biscotteria»: quest'ultima era una vera e propria manifattura destinata a produrre il vitto dei galeotti e dei marinai, macinando i grani lì conservati in buche interrato; oltre al biscotto per la ciurma si sfornavano però anche pane bianco e altri prodotti di qualità per la vendita agli abitanti della città di Livorno.⁷⁴ Il bagno era quindi non solo una prigione, ma anche un deposito di manodopera e una struttura economicamente produttiva. Vi era anche un ospedale, originariamente esterno al Bagno,



6. Pianta della Biscotteria e Abbondanza, fine XVII secolo. Firenze, Archivio di Stato, *Scrittoio delle Fortezze e Fabbriche*, 153-a

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 cristiani 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» (fig. 6).⁷⁵

Il Bagno cessò di funzionare il 13 febbraio del 1750, a seguito dei trattati di pace firmati nei tre anni precedenti con l'impero ottomano e le Reggenze barbaresche: la maggior parte degli schiavi venne liberata, mentre i galeotti vennero marchiati a fuoco e ripartiti tra la Fortezza Nuova e l'Arsenale pisano.⁷⁶ Le stanze dell'edificio furono quindi riadattate a ospedale e caserma per i dragoni. Il luogo dove sorgeva il Bagno è ora occupato dal Palazzo del Governo, sede della questura e dell'Archivio di Stato di Livorno: un tempo vi si poteva leggere una



7. Pianta di un annesso del Bagno di Livorno concesso agli editori della Enciclopedia [sic], 1770 circa. Firenze, Archivio di Stato, Scrittoio delle Fortezze e Fabbriche, 167

targa (spostata poi al Palazzo di Giustizia) secondo la quale lì aveva avuto sede anche la tipografia che pubblicò «dal 1770 al 1779 l'opera immensa dell'Enciclopedia francese in trenta-tre grandi volumi». Per un'ironia della storia, la terza edizione dell'*Encyclopédie* di Diderot e D'Alembert, che conteneva un articolo fortemente critico nei confronti della schiavitù, uscì proprio dai torchi ospitati temporaneamente nei locali ormai dismessi del Bagno degli schiavi (fig. 7).⁷⁷

4. Antropologia schiavile e vita quotidiana

Ma quanti erano, chi erano e come vivevano (fuori e dentro il Bagno) gli schiavi di cui ci occupiamo? La prima considerazione da fare è che gli schiavi presenti nel territorio di Pisa e Livorno a partire dalla seconda metà del XVI secolo avevano poco a che fare con i loro predecessori medievali, pure sicuramente attestati. Questi ultimi, infatti, erano giunti nelle case dei ricchi e degli aristocratici essenzialmente tramite il

commercio internazionale, e svolgevano funzioni di domestici o di *status symbol*: i paesi di provenienza erano per lo più quelli dell'Europa orientale, dunque con una forte maggioranza di russi, circassi e «tartari», anche se non mancavano i «saraceni». Ovviamente nella scelta degli individui si prediligevano le donne e i fanciulli, decisamente più adatti dei maschi adulti come servitori di casa, dame di compagnia o strumenti di piacere.⁷⁸

Tutto cambiò dopo l'inizio della guerra di corsa, che rese difficile il traffico mercantile di uomini con l'oriente, mentre appariva molto più redditizio catturare direttamente gli schiavi di cui si necessitava tra le file degli infedeli avversari. Naturale che da ciò derivasse una netta maggioranza di uomini in forze, fatti prigionieri direttamente sulle imbarcazioni assaltate, mentre donne, vecchi e bambini finivano predati solo nelle ardite ma rare incursioni sulla costa barbaresca. Gli schiavi che scendevano a Livorno dalle navi stefaniane erano quasi tutti originari del Maghreb o del Levante ottomano. Insomma, la tendenza generale era quella di una progressiva sostituzione di marinai arabi, berberi o turchi alle domestiche russe e circasse; ma non bisogna sottovalutare la persistenza della schiavitù privata nella Toscana del periodo, anche perché frequenti erano i doni e gli scambi di «merce umana» tra il principe e i suoi cortigiani, o cavalieri. In ogni caso, innegabile è il verificarsi di tre profondi mutamenti nel passaggio dalla schiavitù medievale a quella moderna in Italia: oltre alla «mascolinizzazione» e «levantinizzazione» già nominate, è importante porre l'accento su come si finisse per produrre uno slittamento da una schiavitù di tipo prettamente economico a una forma di *captivitas* regolata dal diritto di guerra.⁷⁹

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 stimare 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. Ricorrendo a «registri di prede» diverse e per un periodo cronologico leggermente più ampio, Franco Angiolini ha dal canto suo 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 grande maggioranza delle prese.⁸⁰ 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. Dato però che i granduchi insistettero sempre molto sulla necessità, anche per i corsari privati, di «smiragliare» (cioè depositare 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 e i restanti divisi tra la Biscotteria, l'Arsenale di Pisa, il servizio particolare degli ufficiali del porto o la degenza per malattia in ospedale.⁸¹ Contando anche i forzati, il Bagno ospitava quindi poco più di tremila persone, cifra confermata per quel periodo anche da altre testimonianze e davvero elevata, soprattutto se la si rapporta alla popolazione totale della città, che in quell'anno contava meno di 8.000 abitanti.⁸² Anche nell'ipotesi più restrittiva che la cifra del 1616 fosse eccezionale, e limitandosi a calcolare 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 a un 20% nel 1601, 10% nel 1622 e 8% all'inizio degli anni Quaranta – in continua decrescita, come si vede.⁸³

Per ordine del granduca gli scrivani procedevano a periodiche registrazioni dell'entità e dello stato delle ciurme: grazie

a questi «ruoli» delle galere, possediamo preziose informazioni circa i dati anagrafici degli schiavi e il loro aspetto fisico (spesso l'unico strumento di riconoscimento). Erano uomini che portavano scritta sulla pelle la storia della propria vita, avventurosa e sfortunata, come emerge dalla dettagliata descrizione di tre abili rematori rinchiusi nel Bagno nel 1622:

Mossoli di Giafer di Satalia, di anni 35, alta statura, pelo castagno, con un segno di peste nella testa banda dritta, un piccolo taglietto appresso a destra; predato a Cipro sopra una saicca vuota, di Annefa Raïs Abdlacaman, schiavo di galere vecchie, travaglia al fanale. Amone di Alì di Tunis di età di anni 37, pelo negro olivastro, 5 gran segni di bottoni da fuoco nel braccio manco et un segno turchino nella congiuntura della mano destra; predato a Riomaggiore in Sardegna due anni or sono con Amì Corso, voga nella *Capitana* a 6 banchi di prua, posticcio. Abdlacaman di Memet del Mar Negro di età di anni 45, alta statura, pelo negro, più segni di ferite al capo, predato vicino Rodi già undici anni or sono sopra una saicca di Mostafà Raïs. Voga nella *Santa Caterina* a 4 banchi di prua, posticcio. Tutti li detti 3 schiavi hanno bella presenza, sono belli homeni pieni, di vesti formati e bel aspetto.⁸⁴

Appena arrivati gli schiavi ricevevano i segni esteriori della loro condizione: la particolare tonsura a cui si è già accennato 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».⁸⁵ 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».⁸⁶ Possiamo farci un'idea più precisa dell'aspetto che dovevano avere le ciurme grazie agli straordinari disegni del cavaliere di Santo Stefano Ignazio Fabroni (1642-1693), autore di un album di ricordi che illustra con dovizia di particolari la vita quotidiana e le attività degli schiavi «turchi» impiegati dalla marina toscana (fig. 8).⁸⁷

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 comprare dei favoritismi, seppur a caro prezzo. All'interno del Bagno e durante i mesi invernali, in cui le galere non potevano navigare, le cose andavano meglio: gli schiavi cui era stato riconosciuto un buon comportamento (o che avevano accuratamente oliato gli ingranaggi di concessione dei permessi) potevano infatti gestire taverne e piccole botteghe fuori e dentro 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 risico, e pagava scudi sessanta per ognuno di questi schiavi che fosse desertato».⁸⁸ 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 fritture e carni nel porto, fianco a fianco e in concorrenza con i loro connazionali di proprietà «privata» (fig. 9).⁸⁹

Questa facoltà è testimoniata da molti documenti risalenti a diversi periodi della vita del Bagno, cosa che sembra smentire l'affermazione di Salvadorini secondo cui gli schiavi non potevano commerciare prima del 1630, perché



8. Ignazio Fabroni, *Ciurme leste per vogare*, 1664-1687 circa. Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, fondo Rossi Cassigoli, ms. 199, c. 120r

9. Ignazio Fabroni, *Ciurme che vendon il vino al banco*, 1664-1687 circa. Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, fondo Rossi Cassigoli, ms. 199, c. 159r

l'acquisizione di moneta da parte loro «avrebbe potuto diminuire la somma effettivamente guadagnata dallo stato in caso di riscatto, in quanto non tutto il denaro sarebbe giunto

dall'estero».⁹⁰ In realtà, già nel regolamento dell'ufficio di Capitano del Bagno redatto nel 1609 si prescrive la modalità con cui gli schiavi potevano andare «a vendere in piazza» e «fermarvici a mettere botteghe»: si proibiva espressamente ai ministri del Bagno di esigere mance o percentuali «da quelli che fanno le taverne», dato che le ciurme al servizio del granduca dovevano essere «facilitate, et aiutate», e non ulteriormente aggravate.⁹¹

Anche tra gli schiavi esistevano poi delle gerarchie, e i differenti ruoli ricoperti sulle galere o nel Bagno influivano notevolmente sulla qualità della vita e sulle relazioni sociali: tralasciando per il momento gli addetti alle funzioni religiose, su cui torneremo tra poco, generalmente al vertice più alto stavano coloro che, per robustezza ed esperienza, erano soliti dare il ritmo di voga sulle galere, e che per il loro sedersi ai primi banchi di poppa (le «spalle» della nave) venivano dunque chiamati «spallieri». Di prima importanza erano anche i ruoli di «vogavanti» e «posticcio», di coloro cioè ai quali spettava la fatica maggiore nel muovere il remo: chi sedeva nella parte più lontana del banco doveva continuamente alzarsi e sedersi per guidare il movimento (fig. 10). A queste categorie, così come al «capo mercante» (probabilmente il responsabile della conduzione delle taverne e dei traffici fuori dal Bagno) si riservava di solito il compito di sindacare e trattare con gli ufficiali di guardia per ogni evenienza o malcontento. Essendo tali cariche le più ambite, scatenavano anche delle rivalità di carattere etno-linguistico tra gli schiavi: nel 1683, ad esempio, era stato eletto un «moro» e questo aveva provocato le lamentele della componente turca. Lo «spalliere» e il «coggia», cioè l'*imām* di turno, erano anche i custodi di una cassa dove ogni schiavo versava settimanalmente una piccola parte del proprio guadagno: i soldi così raccolti servivano a pagare le spese di sepoltura per gli schiavi morti, le cure sanitarie per quelli resi ormai inabili al lavoro e infine le spese di viaggio per quanti, riscattati, avessero trovato la possibilità di ritornare a casa.⁹²



10. Ignazio Fabroni, *Posticcio alla Spalla*, 1664-1687 circa. Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, fondo Rossi Cassigoli, ms. 199, c. 119r

11. Ignazio Fabroni, *Amettino mozzo di poppa*, 1664-1687 circa. Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, fondo Rossi Cassigoli, ms. 199, c. 164r

A compiti più umili e soprattutto impopolari erano destinati invece i «mozzi», coloro cioè che fungevano da servitori per gli ufficiali e i cavalieri di Santo Stefano, tanto a bordo delle galere che a terra: spettava a loro incatenare i forzati e gli schiavi, così come bastonarli in caso di punizione; quando avevano terminato le consuete operazioni, «s'impiegavano a portar acqua, ed a fare il facchino in servizio dei diversi particolari della città, lucrando con questo mezzo in modo da potersi comodamente sostenere: sortivano dal Bagno ogni mattina mezz'ora dopo la levata del sole, ed ivi la sera mezz'ora prima del tramonto del sole dovevano restituirsi» (fig. 11).⁹³ Succedeva poi che finissero prigionieri anche personalità di rango, non solo i tanti *ra'is* delle imbarcazioni predate, ma anche ad esempio quel «Chiaùs, o Ambasciatore de' Regni di Egitto» (dal turco *çavuş*, araldo, messaggero militare) che il napoletano Francesco Piacenza raccontò di aver sfidato a un torneo di scacchi



12. Ignazio Fabroni, *Il Chiaùs mandato governator a Tunisi fu preso sopra il vascel tondo*, 1664-1687 circa. Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, fondo Rossi Cassigoli, ms. 199, c. 31r

protrattosi – dentro al Bagno! – per ben tredici partite (fig. 12).⁹⁴

Dallo studio dell'ambiente del Bagno emerge il ritratto di un microcosmo violento, dotato però di regole e di codici di comportamento precisi, che potevano prevedere uno spirito di solidarietà tra compagni di prigionia, specie tra quelli di comune fede religiosa. Questo aspetto permette ancora una volta di sottolineare la differenza di tale tipo di schiavitù da quella domestica. Come è stato giustamente osservato, la vita delle schiave impiegate ai servizi di casa era sicuramente meno pericolosa dal

punto di vista della salute e della sopravvivenza fisica, ma il loro sradicamento sociale e culturale era probabilmente ancora più grave di quello degli uomini da remo: questi ultimi infatti rimanevano comunque a stretto contatto con i loro simili, parlando la propria lingua e mantenendo il proprio nome e la propria fede, senza vedersi imposta una nuova identità.⁹⁵

5. Disciplina dei corpi, libertà dei cuori

La possibilità di uscire dal Bagno e procurarsi con vendite ambulanti o lavoretti a domicilio qualche soldo con cui 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 allo stesso tempo ricompensato e controllato – e quanti si rifiutavano di sottostare a questa logica, lo stesso non può essere affermato riguardo alla concessione della libertà religiosa.⁹⁶ Per buona parte del XVII secolo e oltre, nel Bagno di Livorno (ma anche nei porti di Genova, Civitavecchia e più tardi Marsiglia) esistettero una o più stanze dedicate al culto islamico, chiamate spesso «gemme», dall'arabo *jāmi'*, moschea. Questa concessione, così come quella che esentava dai lavori coatti e dal remo le guide spirituali degli schiavi (questi *imām* venivano chiamati «papassi» – da *papas*, il sacerdote greco-ortodosso – o anche «coggia» – da *hoca*, pron. *khogia*, titolo onorifico in turco), ha la sua origine nel regime di reciprocità che governava allora la vita nel Mediterraneo.⁹⁷

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 a incitare i propri schiavi a scrivere numerose missive, in cui la descrizione della vita quotidiana doveva risultare ancora più dolorosa della realtà in modo da affrettare il pagamento di un sostanzioso riscatto, fine ultimo dell'economia barbaresca.⁹⁸ 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 lamentele.⁹⁹ 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 agli europei in catene.¹⁰⁰

Reciprocità nelle punizioni, ma allo stesso tempo anche nei premi e nelle concessioni: se i principi cristiani volevano che i propri sudditi non fossero 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 visitò i propri confratelli toscani addetti alla cura del Bagno, soffermandosi a descrivere il loro luogo di lavoro e le sue particolarità. Così si esprime a proposito della stanza da preghiera islamica:

i sudetti Padri capuccini con tal occasione mi fecero vedere la Moscovia dei Turchi quale è una piccola casa, nella quale i Turchi non entrano se non a piedi scalzi e ben limpi d'ogni sporchezza, 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 [...] questa moscovia gli si permette perché anche i Turchi permettono a Christiani nei loro bagni il fare le loro segrete chiese.¹⁰¹

Del resto, anche Cosimo III era stato esplicito con padre Ginepro e i suoi compagni missionari, avvisandoli di «camminare con cautelata prudenza» con gli schiavi musulmani, permettendo anzi loro di ricorrere al conforto spirituale dei «marabutti» (guide religiose sufi) in caso di malattia, «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». ¹⁰²

Insomma, era interesse del granduca che gli schiavi riferissero di venire trattati nel migliore dei modi, come ci rivelano alcuni eccezionali documenti redatti da loro stessi, pur se sotto probabile costrizione delle autorità cristiane. Il 4 settembre 1680, il «capo dei mercanti schiavi» Alì Zerese e i quattro «coggia» che sovrintendevano alle sale da preghiera dei dormitori e all'ospedale inviarono ai ministri della dogana di Tunisi una dichiarazione in cui intendevano smentire le voci lì circolate circa i maltrattamenti subiti dai prigionieri livornesi, precisando al contrario che «havamo pure dentro al Bagno quattro Chiese di nostra Legge, dove facciamo a che hora ci piace le nostre devozione con i nostri schiavi, [senza] che da nessuno ci vien dato fastidio [...] e quando si dà il caso, che more qualche schiavo, va subito il nostro Coggia a visitarlo e secondo il nostro uso si fanno sotterrare fuori al Campo con ogni diligenza». ¹⁰³ Cinque anni dopo, in una circostanza simile, i capi degli schiavi sottoscrissero una dichiarazione in cui negavano di aver scritto «qualunque lettera di lamentazione» o di aver mai subito «strapazzi di sorte alcuna»; sostenevano anzi di godere liberamente di assistenza religiosa e sanitaria e che le loro condizioni erano anche migliorate rispetto al passato, perché «in oggi sono tutti quattro li sudetti Coggia franchi di remo senza ferro ai piedi et esenti da ogni altro travaglio, portando il turbante in capo, senza che da nessuno li sia dato fastidio, e rispettati come se fussero in Barberia». In entrambi i casi, si avvertiva che non si doveva dar credito ad alcuna lettera proveniente dal Bagno che non fosse sottoscritta «con il sigillo o tappa del capo mercante». ¹⁰⁴

Per paradossale che possa sembrare, l'universo concentratorio del Bagno era quindi uno dei pochissimi luoghi 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. La Congregazione del Sant'Uffizio richiese dunque un'informazione completa all'inquisitore generale di Pisa. Tramite una serie di interrogatori condotti il 14 e 16 luglio 1608, fra Cornelio Priatoni poté apprendere direttamente dagli abitanti del Bagno quali fossero le speciali condizioni di vita di quel luogo. Ne risultò un quadro estremamente preoccupante: non soltanto era 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 «i Turchi parlano e vivono da Turchi, gl'Heretici da Heretici, [gli] Hebrei da Hebrei», mangiando liberamente carne nei giorni proibiti, leggendo libri sospetti scritti nella propria lingua e bestemmiano senza timor di punizioni; ma anche per quanto riguardava i forzati cattolici non vi era alcuna possibilità di controllo confessionale, con «molti che saranno 20 anni che non si son confessati». Uno di loro definiva così la propria esperienza: «ho visto una libertà assoluta di vivere in detto luogo, et ho inteso che sempre è stato così, e le Nationi vivono confusamente insieme, senza distintione, né legge alcuna». L'inquisitore commentava amaramente che un tale stato di cose non era destinato a cambiare presto, dato che «gl'habitatori di Livorno son con interessi tutti collegati insieme in un sol punto, e la verità pubblica non si può conseguire giudizialmente» – un modo elegante di lasciare intendere come la protezione delle autorità cittadine rendesse difficile l'applicazione del tradizionale *modus operandi* inquisitoriale.¹⁰⁵

La mescolanza di idee tra forzati 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 abitanti di Livorno e Pisa: i casi che si illustreranno nelle prossime pagine ne sono alcune delle prove più evidenti.

Capitolo 3

Magia islamica in terra cristiana

1. Il Sant'Uffizio pisano e livornese

In un suo articolo sul riscatto degli schiavi e i «passaggi di fede» nel Mediterraneo, Adriano Prosperi affermava la necessità di concentrare l'attenzione di studio non soltanto sul fenomeno dei rinnegati cristiani (già oggetto da tempo di ottimi lavori di ricerca),¹⁰⁶ ma anche sul «flusso parallelo e contrario di conversioni dall'Islam al cristianesimo» legato alla presenza di schiavi musulmani nell'Italia della Controriforma. A questo proposito avanzava l'ipotesi che l'esame della documentazione inquisitoriale potesse rivelare «qualche traccia di percorsi di questo genere, nei casi in cui i musulmani battezzati tornavano di nuovo alla loro religione, oppure nei casi di conversioni e di battesimi ripetuti»: le pulsioni missionarie dell'Europa controriformista non operavano infatti solo nei paesi d'oltremare e tra i compiti del Sant'Uffizio c'era anche quello di sorvegliare l'identità cristiana acquisita (o ripudiata, nel caso dei rinnegati tornati come prigionieri nelle terre d'origine); il modo in cui la persuasione e il controllo «si sovrappongono, si scontrano, collaborano – concludeva – potrebbe essere studiato molto bene attraverso le fonti conservate nell'archivio dell'Inquisizione di Pisa, per il rapporto strettissimo che lega Pisa e Livorno, l'Inquisizione pisana al Bagno di Livorno».¹⁰⁷

In questa sede si è scelto di seguire il suggerimento di Prosperi relativo all'utilizzo della documentazione inquisitoriale, non tanto per lo studio delle conversioni, quanto soprattutto delle occasioni di incontro e osmosi culturale che la presenza del Bagno nella Toscana granducale permetteva. Attraverso

uno spoglio sistematico dei processi svolti nella prima metà del XVII secolo, conservati nell'Archivio Arcivescovile di Pisa, è stato possibile rintracciare una serie di casi che non riguardano scelte di fede, ma esperienze proibite di tutt'altro tipo. Numerosi sono infatti i fascicoli in cui compaiono come testimoni o parti in causa schiavi «turchi» coinvolti a vario titolo in oscure vicende criminali, soprattutto di magia. In una società come quella italiana del Cinque e Seicento, in cui il magico e lo stregonesco erano una componente fondamentale – benché ormai da tempo tenacemente perseguita – della vita quotidiana, l'attrazione esercitata sui cittadini toscani dal «turco» demoniaco e infedele (demoniaco *perché* infedele) doveva essere troppo forte per non lasciare tracce.

Il tribunale dell'Inquisizione fu istituito a Pisa negli anni Sessanta del Cinquecento e fu ufficialmente soppresso con *motu proprio* granducale di Pietro Leopoldo il 5 luglio 1782: negli oltre due secoli di attività esercitò la propria giurisdizione sulle diocesi di Pisa (comprendente anche Livorno) e Volterra, sul territorio di San Miniato (fino al 1622) e sulla città di Piombino. Il Sant'Uffizio pisano, che aveva la propria sede centrale nel convento di San Francesco e che fu sempre guidato da giudici dell'ordine dei frati minori, riuscì a garantire il controllo dell'ortodossia anche al di fuori delle mura cittadine grazie alla suddivisione del territorio in vicariati foranei (Pontedera, Vicopisano, Cascina, e altri); per quanto riguarda il porto labronico, il carattere particolare e potenzialmente pericoloso della città spinse negli anni Venti del Seicento all'istituzione di un vicariato generale con poteri più ampi e con maggiore autonomia, dotato di una propria sede all'interno di una cappella del Bagno. Di questa sede e del suo archivio originale non abbiamo più tracce, ma poiché le carte dei processi istruiti a Livorno venivano sempre trasmesse al tribunale pisano, ciò ha permesso la loro conservazione, seppure soltanto parziale. Nell'archivio pisano è poi ovviamente presente la corrispondenza degli inquisitori locali con l'ufficio centrale

romano, la Congregazione cardinalizia del Sant'Uffizio. Il fondo del tribunale è dunque oggi conservato presso l'Archivio Arcivescovile di Pisa, in 32 filze che sono state oggetto di un inventario sommario; per quanto riguarda le prime 15 (grosso modo coincidenti con la prima metà del secolo XVII) ci si può valere anche di precisi regesti realizzati in occasione di tesi di laurea, cosa che permette una consultazione mirata e uno spoglio agevole dei processi; per il periodo successivo invece manca ancora un lavoro archivistico più approfondito.¹⁰⁸

In questo capitolo ci si è perciò limitati a esaminare la documentazione relativa

alla prima metà del Seicento, peraltro il periodo in cui più numerosa fu la presenza di schiavi musulmani; 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 nominare «commissario del S. Uffizio del Bagno» il già menzionato padre cappuccino Ginepro da Barga, mentre il suo compagno padre Mario del Lugliano fungeva da cancelliere. Ci fu dunque uno spazio d'anni in cui i missionari cappuccini non solo poterono disciplinare i comportamenti dei galeotti tramite servizi di delazione e vigilanza (l'8 dicembre 1689 fu istituito



13. Ignazio Fabroni, *P. Domenico di Livorno Cappuccino Missionario di Galera, 1664-1687 circa*. Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, fondo Rossi Cassigoli, ms. 199, c. 158r

un corpo speciale di forzati chiamati proprio «vigilanti di Maria»),¹⁰⁹ ma anche attraverso lo strumento formale di un tribunale della fede. Secondo il parere di un religioso, a causa di ciò «pressero motivo i padri missionari di essagerare i viti spettanti al S. Ufficio, cominciando a fare processi delle bestemmie ereticali, etc.». Nel loro operato i frati seguivano «la direzione e metodo dell'autore del *Sacro Arsenale*», cioè del più famoso manuale per inquisitori, mentre i nomi dei rei e i loro misfatti venivano accuratamente annotati, «per vedere se poi erano soliti delinquere» ancora (fig. 13).¹¹⁰

Questo modo di procedere, tuttavia, fu presto abbandonato a causa dei cortocircuiti che la funzione inquisitoriale veniva a creare con il tradizionale compito di cura d'anime: i prigionieri non accettavano infatti di confessarsi volentieri con gli stessi uomini che li avrebbero poi giudicati. Quando l'inquisitore Giorgi lasciò il posto, si decise dunque di ritornare a gestire le cause «ordinariamente *more Balnei*, secondo il costume antico», lasciando cioè i compiti di ordine pubblico e di braccio secolare ai ministri granducali e quelli d'inquisizione vera e propria al giudice della fede appositamente nominato; in questo modo, chiosava padre Filippo Bernardi, «non apparisce, che li facciamo castigare noi, come in effetto da noi non procede il castigo, ma dall'istesso inquisitore, il quale esaminati, e minacciati, e corretti che gli ha, gli fa poi castigare a' ministri con la pena, che merita il delitto».¹¹¹

2. La curiosità di frate Pellegrino

Fu il primo dicembre del 1677 che i cappuccini, guidati da padre Ginepro da Barga, entrarono solennemente nel Bagno di Livorno, affidato loro in custodia spirituale dalla sollecita istanza del granduca Cosimo III. Lo spettacolo dovette essere veramente impressionante, come tutte 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 quei territori che sono stati definiti «le nostre Indie», di cui il Bagno, con la sua popolazione di eretici e infedeli, era in Italia forse l'esempio estremo.¹¹²

I cappuccini non erano tuttavia i primi frati a entrare in quel luogo di detenzione: trent'anni prima un altro religioso – un giovane gesuato – si era introdotto nel Bagno, ma in modo assai 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 ormai da mesi funestavano il convento di Montenero. Quando, durante una discussione nel refettorio, il giovane converso udì che il precedente priore aveva risolto un analogo problema ricorrendo a un sortilegio divinatorio eseguito da uno schiavo del Bagno, la curiosità e forse anche il desiderio di mettersi in mostra tra i confratelli furono decisamente più forti delle remore religiose. Così raccontò in seguito la propria esperienza:

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 perché detto prete non era nel Bagno, m'accostai ad un forzato, del quale non so il nome, e li domandai qual fusse quello schiavo il quale sapeva dire et indovinare chi havesse fatti latrocinii, e ciò dettogli mi rispose: «È in quella bottega dove si vende del vino», 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, 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 vedendo io ciò cominciai a tremare, e mi si incaprinirno le carni, e mi arrizzorno i capelli...¹¹³

Come spesso accade, l'attenta registrazione dei notai inquisitoriali trasmette squarci di vita così vividamente descritti da impressionare i lettori anche a distanza di secoli. Ma certo non era intenzione dei giudici di fede né degli scrivani al loro servizio fare sfoggio di bella scrittura: la precisione nella trascrizione delle deposizioni era un elemento fondamentale per la riuscita dell'inchiesta e per il raggiungimento di una verità, almeno processuale. Qui, come si è visto, l'inquisitore si trovò di fronte un caso di magia divinatoria, ma c'è almeno un elemento che lo distingue dalla enorme massa dei comuni processi per superstizione e stregoneria: la particolare natura di chi aveva eseguito il rito magico. I casi di cristiani, o addirittura di religiosi, che ricorsero ai saperi occulti di un «turco», cioè di un musulmano, sono ben attestati nei documenti del tribunale pisano e sembrano rinviare a una pratica che dovette essere ancor più diffusa di quanto registrato – soprattutto, forniscono particolari molto interessanti per una maggiore comprensione del fenomeno magico nella Toscana d'inizio Seicento, illuminando i complessi rapporti tra abitanti cattolici e schiavi «infedeli» e complicando l'immagine stereotipata del «turco» nell'Italia della Controriforma.

A rigore, l'oggetto degli interessi del Sant'Uffizio avrebbe dovuto essere l'ortodossia del popolo battezzato: gli appartenenti ad altre religioni non rientravano cioè normalmente nella sua competenza. Tuttavia, come è stato ben dimostrato, gli ebrei erano oggetto d'indagine e castigo nei casi di

contemptus fidei (bestemmie e oltraggio alla fede cristiana) e qualora si riscontrassero violazioni del fondo comune alle due religioni bibliche; nel corso dell'età moderna, inoltre, l'assimilazione tra ebrei ed eretici divenne sempre più forte, essenzialmente per il tramite costituito dall'inserzione del Talmud tra i libri proibiti.¹¹⁴ Se gli ebrei furono perseguiti anche in prima persona dall'Inquisizione, anche per casi di stregoneria o invocazione diabolica, non sembra che la stessa analogia sia stata applicata agli schiavi musulmani di Livorno, benché in linea teorica questo fosse ugualmente possibile.¹¹⁵ Nel porto labronico i processi s'istruirono soprattutto a carico di quei cristiani che avevano fatto ricorso in vari modi alle arti magiche di un «turco» – quest'ultimo era dunque convocato come testimone e in tal veste faceva la sua comparsa nei documenti. Ciò non escludeva comunque la possibilità che uno schiavo figurasse direttamente come imputato nel momento in cui si fosse convertito al cristianesimo e fosse poi stato sospettato di esser ricaduto nella religione d'origine, o nel caso in cui avesse esercitato pratiche magiche a essa ricollegabili.

3. Questioni di metodo

Prima di esaminare alcuni esempi da vicino, sono necessarie delle precisazioni circa il modo in cui si è proceduto nell'analisi di questi processi, e in particolare riguardo alle cautele che è doveroso prendere nei confronti delle informazioni ricavate da un tipo di fonte come quella inquisitoriale. Gli «archivi della repressione», infatti, possono ben essere utilizzati come basi di partenza per studi di carattere storico e antropologico del fenomeno magico, ma non bisogna dimenticare la sensata avvertenza con cui Carlo Ginzburg affrontava già alcuni decenni fa la questione: «l'impulso degli inquisitori a cercare la verità (la loro verità, naturalmente) ci ha consegnato una documentazione estremamente ricca, certo, ma profondamente distorta dalle pressioni fisiche e

psicologiche che caratterizzavano i processi di stregoneria». Non bisogna cioè dimenticare che le parole degli imputati e dei testimoni arrivano allo studioso di oggi filtrate da costrizioni più o meno esplicite, in cui le domande suggerivano o influenzavano le risposte, e queste ultime subivano poi un frequente processo di modifica e adattamento, secondo le esigenze del giudice o le circostanze in cui operava il notaio.¹¹⁶ Anche l'orizzonte di attesa del processo contava: nel nostro caso, come si vedrà, il tribunale toscano era interessato soprattutto alla dimensione stregonesca e demoniaca della magia praticata, e al contatto che con essa avevano avuto gli abitanti cristiani di Livorno; l'elemento islamico (che pure poteva configurarsi come una tentata apostasia) rimaneva per l'inquisitore nettamente in secondo piano, e la tendenza era quella di appiattire anche questi casi particolari sullo schema di quelli tradizionali di maleficio.

Bisogna allora concludere che la documentazione conservata è del tutto viziata e inaffidabile? Lungi dal cadere nello scetticismo storiografico, Ginzburg formulava nel saggio citato un principio che è stato alla base dell'analisi qui intrapresa: esistono casi in cui il rapporto tra inquisitore e imputato si costituisce in una modalità veramente «dialogica», nel senso di uno scambio di informazioni contraddittorio e non inquadrato in schemi prefissati, perciò stesso maggiormente genuino e utile. Ciò accade in particolare quando gli inquisitori non capiscono o non conoscono l'oggetto (il crimine) che devono affrontare.¹¹⁷ L'ignoranza dei giudici di fede in materia di religione e tradizione islamica ha quindi forse potuto preservare un'attestazione più fedele e vicina al vero delle pratiche magiche compiute dagli schiavi del Bagno di Livorno. Il problema che però subito sorge è cercare di capire quanto effettivamente quelle tecniche e quei riti fossero originalmente islamici, e non invece contaminati dalla presenza dei cristiani, con i quali i «turchi» convivevano ogni giorno sulle galere e nelle carceri. In altre parole, oltre a un

pericolo di contaminazione posteriore, operato dall'interrogatorio inquisitoriale, ve ne è uno anche *ab origine*, nel sistema culturale degli individui coinvolti – pericolo tanto più presente quando si considera che alcune pratiche magiche e terapeutiche presentano notevoli somiglianze tra le due sponde del Mediterraneo.

Si è tentato di risolvere questa *impasse* ricorrendo a 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 oltre all'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 casi.¹¹⁸

Nel far questo ci si è serviti prevalentemente di studi recenti circa i caratteri della magia nella cultura islamica, e di opere un po' più datate ma sempre classiche per quanto riguarda la registrazione etnografica delle pratiche magico-terapeutiche tradizionali nel Maghreb.¹¹⁹ Purtroppo l'Italia è assente da questa bibliografia sia dal punto di vista della produzione (la maggior parte dei lavori adoperati è in lingua francese), sia da quello dei casi di studio: non esistono cioè a mia conoscenza ricerche sulla presenza culturale islamica nell'Italia moderna dal punto di vista del contatto diretto, mentre è noto come l'influsso arabo-islamico sulla magia (colta) rinascimentale sia stato da tempo studiato grazie all'analisi di opere conosciute già nel Medioevo come la *Picatrix* o l'*Almandel*.¹²⁰ Eppure, numerose comunità di schiavi musulmani vissero nei porti italiani, raggiungendo percentuali significative della popolazione a Napoli, Genova, Livorno, Civitavecchia e in molte città siciliane (Messina era nel XVI secolo la capitale della vendita di uomini nel Mediterraneo): ciò nonostante, si

attende ancora per la penisola un'opera di studio confrontabile con quello che è stato fatto ad esempio in Spagna circa gli scambi culturali tra popolazione vetero-cristiana e *morisca*. Certo, la rilevanza numerica e storica d'individui e tradizioni islamiche è in quest'ultimo caso ben diversa, e forse neanche in realtà paragonabile con la nostra situazione, ma rimane il fatto che opere come quelle di Louis e Yvette Cardaillac sono estremamente interessanti nel mostrare la mescolanza prodottasi tra Ave Maria e sure coraniche, formule spagnole e talismani arabi.¹²¹

4. 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 un certo Yūsuf («Isuf» nei documenti), un ex schiavo granducale che dopo il battesimo aveva assunto il nome di Giuseppe Boccarelli e si era rifatto una vita a Pisa come medico, anche di una certa fama. Il suo successo aveva provocato l'invidia dei colleghi, che avevano cominciato a spargere voci malevole circa il suo passato di «turco», finendo per spingere l'Inquisizione a indagare su di lui. Il fascicolo a suo carico si è conservato quasi integralmente, eccezion fatta per la denuncia che dovette dare avvio al procedimento, che risulta mancante,¹²² ma di cui è comunque possibile ricostruire contenuto e modalità grazie all'incrocio con le carte fiorentine.¹²³

La documentazione inquisitoriale si apre il 19 luglio con l'interrogatorio della lunigianese Domenica Vannini: davanti al frate minore conventuale Arcangelo Mondani da Piacenza, inquisitore generale di Pisa, la donna 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 fino a Monserrato, vicino a Porto Longone, sull'isola d'Elba. Esasperata dalla situazione, confessò di aver allora accettato il suggerimento di mastro Ottavio del Bene, addetto alla fabbricazione della polvere da sparo per i soldati toscani e suo compagno di vita – il legame che li univa era irregolare, ma questo emerse solo progressivamente nel processo, e non parve interessare affatto all'inquisitore.¹²⁴ Ottavio era venuto a sapere dal capitano di un vascello mercantile attraccato a Livorno¹²⁵ che lì operava uno schiavo «moro», soprannominato «il papassino di Tunisi», esperto nell'arte medica e terapeutica. Yūsuf – di lui si tratta – venne quindi convocato e ospitato in casa del Bene per tutta la quaresima del 1610, medicando Domenica con numerosi riti e strani amuleti descritti con precisione dalla donna. Poiché le cure sembravano funzionare, Yūsuf si era allontanato dalla casa ed era tornato a Livorno, dove si era fatto battezzare per Ognissanti.¹²⁶ Un'ulteriore e più grave crisi aveva però colto nuovamente Domenica l'anno seguente, il primo venerdì del marzo 1611, mentre si trovava sulla strada per la chiesa di San Piero a Grado: Yūsuf era stato quindi richiamato in servizio e, nonostante fosse ormai cristiano, aveva compiuto altri due esorcismi 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, un suo amico e il suo parroco. Da tali interrogatori emersero alcuni particolari precedentemente sottaciuti: Yūsuf, ormai Giuseppe, si era ripresentato a casa del Bene 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 ricominciato a fare «molte pazzie». Secondo il sacerdote don Cosimo Puccini, c'era un nesso causale tra i due eventi e anche mastro Ottavio individuò delle precise responsabilità per l'aggravamento della compagna:

vedendo non esserci miglioramento et immaginandoci che questo Gioseffo l'avesse fatto qualche poltro-naria, e di continuo ne facesse su quell'hora che era fra le 6 o 7 hore de notte che ella peggiorava grandissimamente sino al giorno, ci risolvessimo a chiamar questo Gioseffo che volesse per misericordia se haveva fatto qualche malia, disfarla, et così egli venne con prete Cosimo in casa mia, dove la medicò.¹²⁷

Per l'inquisitore vi erano indizi sufficienti a sospettare Giuseppe di stregoneria, 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».¹²⁸ Yūsuf, che aveva forse da poco raggiunto lo *status* di uomo libero (non tanto grazie al battesimo, ma più probabilmente per le protezioni altolocate di cui godeva, dovute forse all'aiuto di qualche personaggio importante da lui risanato), tornava così ad avere il ferro al piede.¹²⁹ La morte dell'inquisitore fra Arcangelo Mondani proprio pochi giorni dopo il suo arresto costringerà l'ex schiavo a marcire in prigione per molti mesi, nell'attesa che venisse nominato un sostituto.¹³⁰

Finalmente, il 2 dicembre 1611 Giuseppe faceva la sua comparsa davanti al nuovo inquisitore, fra Lelio Marzari da Faenza,¹³¹ 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, alla fine dovette ammettere la circostanza:

mentre che io ero turco, avanti che io mi battezzassi qui in Pisa, un messer Ottavio del Bene 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 cos'alcuna perché 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 perché lei era spiritata come ho detto.¹³²

Di fronte all'incalzare delle domande dell'inquisitore, Giuseppe cominciò a confessare, precisando 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 unguenti e «cose naturali, senza parole».¹³³ Circa il punto però che stava più a cuore all'inquisitore, il possesso di libri magici da cui trarre le formule per «medicine» ed esorcismi, Yūsuf si trincerò dietro a mille negazioni e silenzi. Poiché era difficile 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, lo accusò di aver bruciato alcuni libri ma di averne conservati degli altri, come un esemplare che era stato ritrovato in una sua cassa. Yūsuf provò a difendersi sostenendo che il volume non gli appartenesse: «sono scritture che lascio già uno schiavo su le galere dentro una cassia 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 alla 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». ¹³⁴

Forse effettivamente il libro che era capitato in mano agli inquisitori era innocuo, o forse gli schiavi chiamati a tradurne il testo arabo per il giudice non erano disposti a fare correttamente quanto loro richiesto: sta di fatto che quando si fece esaminare il testo non si trovò nulla di compromettente. ¹³⁵ 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 venne riconosciuto come «leggermente sospetto d'heresia», e come tale costretto all'abiura (seppur in forma privata) e a 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 sentenza ¹³⁶ – per Giuseppe si aprivano finalmente le porte del carcere.

5. *Sih'r*

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 cristiani che erano in quelle galere, ma le parole l'ho imparate dal libro turchesco». ¹³⁷ Le palesi contraddizioni e reticenze emerse già in precedenza basterebbero a indurci a dubitare di questa affermazione, ma è la stessa descrizione che Yūsuf e altri testimoni fanno dei suoi riti magico-terapeutici a rivelarne l'origine nordafricana, anche se forse contaminata da

elementi cristiani. 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 e interpretare le versioni che di essa «il papassino di Tunisi» metteva in pratica.¹³⁸

La principale fonte a cui rifarsi è in primo luogo il Corano, il testo sacro dell'islam. In esso la magia-stregoneria è resa con il termine *siḥr*, dal radicale *s-ḥ-r* (*saḥara*, ammaliare, 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 (*kufr*), 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.¹³⁹ Tuttavia, la pratica magica è sempre stata estremamente diffusa 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».¹⁴⁰

Così, partendo dalla presentazione che nel testo coranico viene fatta di Salomone – re sapiente ed esperto nelle arti magiche, tanto da costringere *jinn* (geni, spiriti ctonî) e diavoli a obbedirgli e a costruire per lui, eppure descritto come fedele ad Allah («ma Salomone ha sempre creduto, e i diavoli non hanno creduto»)¹⁴¹ – si cominciò a individuare un uso lecito delle forze soprannaturali, 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 a obbedire all'uomo). Pratica completamente accettata divenne così ad esempio la salmodia di versetti coranici a scopo

terapeutico o profilattico (*ruqya*); quanto ai miracoli che venivano compiuti dalle guide spirituali di molte confraternite 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 divina.¹⁴²

Anche l'insieme delle scienze occulte propriamente detto fu comunque studiato e analizzato, soprattutto dall'opera di Ibn Khaldūn e Ḥajjī Khalīfa: 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, gli studiosi oggi dividono la magia islamica in tre grandi categorie: la magia nera (*'ilm al-sihr*, che comprende la divinazione, gli esorcismi e l'evocazione degli spiriti), la magia naturale o bianca (*'ilm al-ḥiyal wa-l-sha'wadha*, illusionismo e prestidigitazione) e la teurgia (*'ilm al-khawāṣṣ wa-l-ṭalāsim*, cioè la fabbricazione di amuleti e talismani tramite lo sfruttamento delle proprietà segrete di numeri, lettere, piante, astri, etc.).¹⁴³ Come si vedrà in seguito più dettagliatamente, Yūsuf si cimentò anche in quest'ultima branca.

6. I libri di Yūsuf

Il soprannome di Yūsuf («il papassino di Tunis») gli doveva essere stato affibbiato per via del ruolo di guida religiosa (*imām*), o comunque di dotto (*'ālim*) nelle scienze sacre. Ciò non stupisce 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 intermediari.¹⁴⁴ È quindi molto probabile che sapesse leggere l'arabo, contrariamente a quanto sosteneva, e l'incredibile numero di manoscritti che era riuscito a collezionare durante la schiavitù resta a dimostrarlo. Del resto, che nel Bagno di Livorno circolassero libri proibiti di



14. Ignazio Fabroni, *Schiavo che legge*, 1664-1687 circa. Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, fondo Rossi Cassigoli, ms. 199, c. 157v

ogni genere era cosa risaputa: nella già ricordata relazione del 1608 al Sant'Uffizio di Roma, l'inquisitore pisano avvertiva come il forzato Alcide Orzati avesse testimoniato che i «turchi» conservavano nei loro sacchi volumi miniati e scritti in lingue sconosciute (fig. 14). Questi ultimi, paradossalmente, erano stati loro venduti dai soldati cristiani, ai quali spesso accadeva di catturarne sulle navi barbaresche depredate:

Io ho visto diverse sorte di libri [...] e particolarmente ne ho visto in gran quantità nella sachà alli Turchi, miniati d'oro, grandi e picholi, in foglio, in quarto, in ottavo, ma tutti bassi, et il maggiore non era più alto di duo dita in circa, e dicevano quei Turchi che vi era libro che valeva cento scudi [...] Io non ho mai visto altri libri ad altra sorta di gente, eccetto che alli Turchi, come ho detto, né mai ho visto questi libri aperti ma sempre chiusi, e per il più dentro alle sachette o sachi, e non so altro se non che li Turchi dicevano che eran libri della lor lingua.¹⁴⁵

Ma quali erano le opere possedute da Yūsuf? Alla domanda è ovviamente molto difficile rispondere, visto che l'unica notizia precisa che ci è giunta riguarda il volume sequestrato dall'inquisitore e fatto tradurre dagli interpreti. Come sostenuto con forza dall'imputato, si era potuto allora accertare che il libro non trattava «di medicamenti né di medicine», ma piuttosto «d'histoire di pellegrini turchi che vanno in viaggio per guadagnarsi il vitto».¹⁴⁶

Qui è da escludere che il termine «pellegrini» vada inteso nel senso moderno, perché è del tutto improbabile che Yūsuf si diletta di leggere prescrizioni o raccolte di *ḥadīth* sull'obbligo religioso del pellegrinaggio alla Mecca (*ḥajj*): inoltre, se vi fosse stato un contenuto religioso esplicito nel libro in questione, gli interpreti avrebbero dovuto riferirne all'inquisitore. Si trattava invece piuttosto di un resoconto di viaggio: la tradizione araba di redigere opere geografiche o *riḥlāt* (diari di viaggio) era fiorita nei secoli precedenti con le celebri opere di sapienti come al-Mas'ūdī e al-Idrīsī, e soprattutto di esploratori come Ibn Jubayr o Ibn Baṭṭūṭa.¹⁴⁷ 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 a uso pratico diretto, simile a 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 avevano costretti a elaborare delle guide che consigliassero itinerari e tappe sulla via dell'esilio.¹⁴⁸

Tra i «libri turcheschi» posseduti da Yūsuf potevano però esserci anche opere magiche o medico-terapeutiche (nella tradizione araba, ma anche in quella cristiana dell'epoca, il confine tra le due discipline era molto labile, quando non

nullo). In particolare, dalla descrizione dei riti e dei talismani 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 e più ricche era senz'altro la raccolta operata dal grande maestro sufi (seguace cioè di un'interpretazione «mistica» dell'islam) Aḥmad ibn 'Alī al-Būnī agli inizi del XIII secolo: *Shams al-ma'ārif*, «Il sole delle conoscenze».¹⁴⁹ In essa Yūsuf avrebbe trovato le basi del sapere magico e astrologico islamico (in particolare nordafricano, visto che al-Būnī era maghrebino), e soprattutto 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. Nonostante la circolazione di al-Būnī nell'Italia di età moderna sia attestata da alcune fonti (ad esempio, Leone Africano menziona più volte l'«eccellentissimo dottore detto il Boni», affermando di aver visto una delle sue opere «in Roma in mano d'uno ebreo veneziano»),¹⁵⁰ il libro che «il papassino di Tunis» dovette avere sotto mano per medicare è forse un altro. Si tratta probabilmente del *Kitāb al-raḥma fī al-tibb wa-l-ḥikma*, «Il libro della pietà nella medicina e nella saggezza», trattatello del giurista e poligrafo egiziano Jalāl-al-dīn al-Suyūṭī (1445-1505), opera che abbonda di riti esorcistici davvero molto simili a quelli praticati dal mago tunisino a Domenica.¹⁵¹

Rimane ovviamente la possibilità che Yūsuf si rifacesse a un'opera miscellanea 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: si tratta dell'*Ayqash*, un piccolo testo di nove fogli non rilegati redatto nel 1845 da un discepolo dello *shaykh al-Shābbī* in Tunisia, cioè proprio nella terra d'origine di Giuseppe.¹⁵² Il manoscritto è diviso in nove capitoli, di cui i primi

sette illustrano ricette per guarire malattie corrispondenti a ciascun giorno della settimana: è infatti fondamentale sapere in quale giorno il paziente è caduto ammalato per poter individuare gli spiriti giusti da evocare e gli appropriati rimedi. In caso di incertezza o ignoranza di questo dato, si può procedere a calcolare il giorno tramite una complicata procedura onomastico-divinatoria (il metodo matematico *ayqash*, che dà il nome al manoscritto). Gli ultimi due capitoli del trattato riguardano invece metodi di guarigione d'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.

7. Il mago all'opera

Non è chiaro se Domenica soffrì di crisi epilettiche, oppure di una particolare forma di «isteria» (il male femminile per eccellenza in epoca moderna): certo è che sia il musulmano Yūsuf che il cristiano Ottavio del Bene erano convinti che il suo cattivo stato fosse causato da una possessione demoniaca. Nel Maghreb, sia al livello 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*).¹⁵³ 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, e dall'altra il ricorso a complessi talismani e riti schiettamente magici.¹⁵⁴

Il «papassino di Tunis» seguì dunque probabilmente 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 Yūsuf l'avesse chiamato (ricordiamo che rimane la possibilità che alcune delle «medicine» da lui praticate fossero anche il risultato della contaminazione con pratiche della tradizione cristiana, da lui forse apprese sulle galere o nel percorso di conversione); tra le spiegazioni possibili c'è però anche quella di una scelta dettata dal vincolo linguistico italiano, o una modificazione del termine originale causato dalla *forma mentis* cattolica dei suoi ascoltatori (durante gli interrogatori Yūsuf non parla mai di «Lucifero», che si ritrova solo nelle deposizioni dei testimoni).¹⁵⁵

In ogni caso, i riti utilizzati per scacciare tale demonio sono compatibili con la tradizione islamica e assomigliano anzi all'applicazione di alcune pratiche consigliate da al-Suyūṭī. Quest'ultimo 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, *teṭba'*, 2, *Mihūb*... [e altre formule incantatorie accostate a brani coranici] siate abbattuti per il potere di *b ṭ d, z h j, u ā ḥ*». In alternativa, per tentare di evitare il movimento dei demoni per il corpo, causa degli attacchi, si poteva ricorrere al *thiqāf 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], 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 paziente.¹⁵⁶

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 ricordo 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 turchescha 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 andato.¹⁵⁷

Ottavio del Bene specificò in realtà che per far fermare il moto del piede e per 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 soportare, 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 via.¹⁵⁸

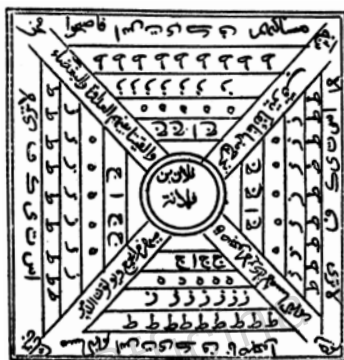
Anche in questo caso Yūsuf sembra seguire le prescrizioni di al-Suyūṭī, il quale consigliava proprio di prendere tre stoppini di colore azzurro, scriverci sopra l'invocazione «*Yā Rabbī, Yā Raḥmān, [...] Yāh, Yāh*, per questi nomi brucia quello [dei *jinn*] che mi disobbedirà, a qualunque tribù appartenga», e

poi incendiare i tre pezzi di tela facendo inalare il fumo così prodotto al paziente.¹⁵⁹

8. Talismani e parole

L'aspetto forse più caratteristico della tradizione magica araba, conosciuto anche nell'occidente cristiano medievale, è però senza dubbio l'arte talismanica. Con il termine *ṭilasm* o *tilsam* (derivato 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 a loro collegati tramite l'uso delle virtù segrete dei nomi, delle lettere e dei numeri vergati su di 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, da quelli che si concentrano appunto sulla sua natura scritta (*katb*, *ktāb*, *ktayb* dalla radice *k-t-b*, scrivere) o sulla sua funzione profilattica (*ḥirz*, da *ḥ-r-z*, proteggere, fortificare) a quelli che ne qualificano tipi particolari (*ḥijāb*, il termine che indica normalmente il velo, che nel senso di «protezione» può riferirsi a uno scritto destinato a essere portato addosso). Il sostantivo più usato nel Maghreb è comunque il già ricordato *ḥirz* (più propriamente «amuleto»), che designa uno scritto avvolto e protetto da un astuccio, generalmente in cuoio, destinato ad accompagnare la persona da proteggere.¹⁶⁰

Un talismano è solitamente composto di tre parti distinte: una *du'ā'*, un *qasam* e un *jadwal* o *khātim*.¹⁶¹ Il primo termine indica la preghiera personale (distinta cioè da quella canonica, *ṣalāt*), e in questo caso sta a 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 quelli della prima sura (*al-Fātiḥa*, «L'apprento»), il «versetto del trono» (*āyat al-Kursī*, 2: 255) e le brevi due sure conclusive del Corano, *al-Mu'awwidhatayn* («le preservanti», 113 e 114).¹⁶² Tale ricorso alla parola divina scesa su



15. Esempi di talismani islamici presenti nell'opera di al-Būnī, *Shams al-ma'ārif* (da E. Doutté, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Algeri, Jourdan, 1909, pp. 167, 214)

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» o più propriamente «giuramento»), che si configura come un vero e proprio incantesimo per evocare e assoggettare ai propri voleri i diversi generi di spiriti elencati nella demonologia araba. Tradizionale in questa pratica è l'utilizzo dell'espressione *bi-ḥaqq* («per l'autorità di»), con la quale ci si serve del potere delle entità spirituali più alte (arcangeli ed esseri celesti) per costringere i *jinn* ad abbandonare il corpo che affliggono o per ob-

bligarli a eseguire determinati compiti. Infine, l'elemento più caratteristico e subito evidente di un talismano è il suo aspetto grafico: molto spesso la *du'ā* e il *qasam* accompagnano o s'iscrivono in complicate tabelle di varie forme (*jadwal*). Ogni tabella, chiamata anche *khātim* (o *khātam*, «sigillo»), è costruita tramite complesse procedure in cui si procede a individuare quale angelo e nome divino più si addicano allo scopo desiderato; spesso si utilizzano anche calcoli matematici, essenziali nella fabbricazione di quel tipo particolare di sigillo che è il quadrato magico (*wafq*; fig. 15).

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

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, perché 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 brugiavo.¹⁶³

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 bisogñarne, 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 succhiasse 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 cavarselo da dosso, dicendo che era una prigione che i spiriti non tornerebbono più.¹⁶⁴

Questi amuleti in lingua araba svolgevano una funzione analoga a quella dei «brevi» della tradizione cristiana, biglietti con preghiere e scongiuri da portare addosso.¹⁶⁵ Tuttavia, l'elemento che deve attirare maggiormente la nostra attenzione è la scrittura che viene vergata sul tessuto. Ottavio del Bene, interrogato sul perché avesse creduto che Yūsuf potesse

procurare la guarigione di Domenica, aveva infatti 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*».¹⁶⁶ Qui si vede un riferimento diretto alla *du'ā'* e alla pratica di utilizzare versi del Corano a scopi terapeutici (*ruqya*); ma è molto probabile che ad essa Yūsuf aggiungesse anche veri e propri incantesimi scongiuratori (*qasam*). Quanto al terzo elemento del talismano, il *jadwal* o *khātim*, 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 Mediterraneo, anche se è possibile ipotizzare in alternativa un riferimento al *khātam Sulaymān*, di volta in volta identificato con la stella a sei o otto punte, o anche con il pentacolo.¹⁶⁷

Anche le «medicine» eseguite da Yūsuf dopo il battesimo possono parimenti essere riportate alla pratica tradizionale islamica, seppur con maggiori contaminazioni con quella cristiana:

E doppo 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. Perché 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 perché i spiriti sarebbono 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, perché 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 perché non lo potevo bere mi messe la mano alla bocca, dicendomi che io lo mandassi giù.¹⁶⁸

La credenza nel valore magico dei nodi era particolarmente radicata nel bacino del Mediterraneo: 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 corda.¹⁶⁹ Circa la magia del piatto, infine, basti ricordare che è ancora al-Suyūfī a consigliarlo come rimedio per ogni infermità: il rito prevedeva di scrivere con inchiostro vegetale o animale la *Fātiḥa* 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'olio.¹⁷⁰

9. Sortilegi amorosi

Se le magie di Yūsuf sono ben documentate e descritte, a volte gli schiavi «turchi» del Bagno finiscono implicati in accuse dubbie e forse infondate. Tra il 1624 e il 1626 gli inquisitori di Pisa e Livorno dovettero istruire un lungo e complesso processo che coinvolse alcuni nomi di spicco della comunità corsa cittadina.¹⁷¹ In particolare, il capitano Santi Semidei accusò Lucrezia Peris di aver fatto una «malia» ai danni del proprio fratello Pasquale con l'aiuto dello schiavo algerino

«Manzur de Bona». Lucrezia, moglie di un collega e amico della famiglia Semidei, dopo la morte del marito aveva trovato alloggio in casa di Pasquale: secondo Santi, la donna era poi ricorsa ai servizi dello schiavo perché questi con una fattura *ad odium* mettesse discordia tra Pasquale e la moglie Romana; il risultato era stato che la padrona di casa era finita relegata in soffitta, mentre ora era Lucrezia a farne le veci e a condividere il letto dell'uomo.¹⁷² Questo, almeno, era ciò che aveva affermato lo stesso schiavo, che aveva poi preteso una buona mancia per risolvere la situazione. Avendo Romana acconsentito a pagargli dieci scudi, Manşūr le aveva inviato una serie di oggetti magici, tra cui una «piastra di piombio segnata di caratteri moreschi bucata nel mezzo, e disse che sendo posta detta piastra nell'acqua corrente cessarebbe l'amore verso detta Lucretia, e resterebbe volto a sua moglie».¹⁷³ Poiché però tali rimedi sembravano non funzionare, Santi aveva allora fatto ricorso al capitano del Bagno perché costringesse lo schiavo a disfare veramente il maleficio. Manşūr era entrato dunque in casa Semidei e, afferrato un coltello, aveva scavato sotto la soglia della porta del salone, estraendo un biglietto coperto di caratteri arabi («un polizzino scritto alla turchesca per quanto mi disse»), che venne subito bruciato. Secondo Santi Semidei, l'effetto era stato immediato: «doppo dui giorni il detto capitano Pasquale mio fratello accarezzò e parlò alla moglie, alla quale era stato dui anni che non haveva parlato et cacciò di casa la sudetta Lucretia».¹⁷⁴

Un testimone, Marco Maria di Ruliano, confermò le accuse del capitano, aggiungendo che un giorno, uscendo da casa Semidei,

fui veduto uscirne da un stiavo, chiamato se ben mi ricordo Manzoro, quale mi si fece incontro e mi disse se io ero parente del sudetto capitano Pasquale o della sua moglie, al qual risposi che ero amico e non parente, quale sogghignando sogghionsemi: «Che è di

quella francese grassa e corpulenta che sta sempre gravida?», a cui dissi: «Per che causa mi domandi di questa francese?» e lui soglionse: «Perché io ho hauto mancia» e ricercandolo che mancia fussi questa ch'havea hauto dalla sudetta francese, mi disse: «A fe' di Dio haver [ho] fatto ad instantia di lei io un polizino, accioché il detto capitano Pasquale voglia bene alla sudetta francese, chiamata Lucretia, e non possa più veder la moglie, ma se havesse a farne più non lo farei, perché mi ha promesso detta Lucretia farmi liberare dalla catena e non l'ha fatto».¹⁷⁵

Il caso sembrava dunque piuttosto semplice: anche qui un cristiano era ricorso alle arti magiche di un musulmano, questa volta per un sortilegio amoroso. Eppure, nel corso degli interrogatori che si succedettero nei mesi seguenti, cominciarono a emergere particolari che incrinavano in qualche modo la versione dell'evento fornita dal capitano Semidei. A mettere in guardia l'inquisitore pisano fra Tiberio Sinibaldi da Monte Novo furono dapprima le risposte che lo stesso Mansūr fornì nel proprio esame: il 21 maggio 1626, condotto dalle galere alla cappella del Bagno, lo schiavo ammise l'esistenza del maleficio ma negò di esserne l'autore, individuandolo invece in «uno schiavo che ha hauto libertà civile, che si chiama Beesid».¹⁷⁶ Scaricare la colpa su di un assente che non poteva difendersi era una strategia abbastanza comune, e come tale poteva anche non essere tenuta in considerazione dall'inquisitore. Maggiori difficoltà vennero dall'interrogatorio della principale imputata, che si protrasse per due settimane e complicò enormemente il quadro della vicenda: Lucrezia respinse infatti tutte le accuse e le attribuì ad una lite economica che la opponeva da anni al capitano Santi, il quale avrebbe cercato di impossessarsi dei beni della donna prima facendo leva sui suoi sentimenti verso Pasquale, poi facendola temporaneamente rinchiudere nel «monastero delle

malmaritate» di Firenze ed infine denunciandola al Sant'Uffizio.¹⁷⁷ Le ragioni materiali dell'ostilità di Santi verso Lucrezia erano confermate anche dalla stessa vittima del presunto sortilegio, Pasquale Semidei, il quale riferì inoltre che Manşūr aveva subito pesanti minacce per spingerlo a confessare falsamente di essere l'autore della fattura:

lo trovai per piazza, perché lui va facendo il barbiere, et eravamo soli, e mi disse di più che il capitano Santi mio fratello lo minacciava di volerlo riscattare per cinquecento scudi e poi ne voleva far mille pezzi, se non diceva d'haver fatto e trovato detto biglietto, et gli minacciava il detto capitano Santi di farli dar cinquecento bastonate dal capitano del Bagno se non diceva d'haver fatto detto biglietto.¹⁷⁸

Ben presto emersero altri casi in cui il capitano Santi aveva minacciato o corrotto qualcuno perché deponesse contro la donna.¹⁷⁹ L'ipotesi di un accanimento di Santi contro Lucrezia sembrava confermata anche dal fatto che, dopo l'accusa iniziale relativa alla magia «turca», il capitano era tornato alla carica presentando all'inquisitore una nuova denuncia contro la donna per possesso di «calamita bianca» e altre pratiche proibite decisamente più tradizionali.¹⁸⁰ Reso ormai sospettoso, l'inquisitore appurò inoltre che nessuno aveva fatto in tempo a vedere veramente il contenuto del biglietto estratto da Manşūr, avanzando anche l'ipotesi che esso non si trovasse sotto la soglia ma che lo schiavo «havesse detto biglietto fra le dita».¹⁸¹

Nell'impossibilità di ricostruire un quadro coerente della vicenda, all'inquisitore non restava che sottoporre Lucrezia alla tortura. Tuttavia, il giureconsulto pisano Filippo Fachinei, consultore del Sant'Uffizio, ritenne che non sussistessero i *legitima inditia* necessari a procedere in tal senso, anche considerando la tenuità del crimine in questione (un semplice sortilegio amoroso). Al contrario, le deposizioni dei testimoni

apparivano al Fachinei contraddittorie e viziate dall'interesse economico o dall'inimicizia: lo schiavo Mansūr aveva affermato di essere l'autore del maleficio quando aveva intuito di poter estorcere denari promettendo di saperlo sciogliere, ma davanti al giudice aveva subito cambiato versione; i due principali accusatori, Santi e Romana, avevano tutto l'interesse a rovinare Lucrezia e su di loro gravava il pesante sospetto che l'avessero diffamata volontariamente; vi erano infine prove che l'affetto di Pasquale per la donna non derivasse da concubinato o sortilegi ma semplicemente dalla riconoscenza per le cure da lei prestategli durante la propria malattia. Per tutti questi motivi, Lucrezia doveva essere liberata dagli arresti e prosciolta da ogni imputazione.¹⁸²

Il fascicolo pisano del processo a Lucrezia Peris si conclude così, ma tra i decreti del Sant'Uffizio romano si può al contrario trovare traccia di una successiva condanna di Lucrezia, costretta all'esilio dalla città di Livorno.¹⁸³ Non sappiamo quali ulteriori elementi avessero condotto ad un tale esito, ma la complicata storia che abbiamo descritto lascia comunque il lettore con alcuni dubbi. Era tutto nato da un'iniziativa di Mansūr, che aveva intuito le possibilità di guadagno nel presentarsi come l'autore di un sortilegio commissionatogli da una donna considerata da molti «scandalosa»? Aveva ragione Fachinei e si trattava sin dall'inizio di un'elaborata calunnia ordita da Santi per rovinare Lucrezia, allontanarla da casa Semidei e impadronirsi dei suoi beni? O al contrario davvero la donna era ricorsa in un momento di disperazione alle arti magiche di uno schiavo? Quale che sia la verità, ciò che emerge con sicurezza da questa vicenda è la tendenza a individuare il «turco» come l'autore ideale e quasi naturale del maleficio. Tale circostanza fornisce l'occasione per qualche riflessione circa la natura del rapporto instauratosi a Pisa e a Livorno tra maghi musulmani e clienti (o pazienti) cristiani, così come sulla particolare valenza assunta dall'alterità religiosa nell'Italia del primo Seicento.

10. L'infedele come stregone: «turchi» ed ebrei

Un buon modo di introdurre queste considerazioni è fare ricorso 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 uno schiavo musulmano 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, havendomela il padre negata, per il che ricorsi a Solimano, 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 diabolica.¹⁸⁴

È proprio il nesso «infedele-diabolico» a interessarci. Non che sia una novità: da tempo gli storici hanno 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 Fernand Braudel ha chiamato un vero e proprio «complesso di inferiorità», dal quale si cercava di uscire anche tramite una spiegazione soprannaturale della supremazia islamica. Così, i «turchi» divenivano di volta in volta lo strumento della punizione divina per le colpe dei cristiani (Erasmus: «Dio manda i Turchi contro di noi come una volta mandò contro gli Egiziani le rane, le zanzare e le cavallette

[...] ai nostri vizi essi devono la loro vittoria»), o più direttamente gli strumenti di un complotto satanico (Lutero: «E se voi vi mettete a combattere, ora, contro il Turco, siate assolutamente certi, e non ne dubitate, che voi non lottate contro esseri in carne e ossa, diversamente chiamati uomini [...]. Al contrario, siate certi che voi lottate contro una grande armata di diavoli»¹⁸⁵). Questa identificazione dei seguaci di Maometto con quelli di Satana era destinata a lasciare una traccia duratura anche nella produzione letteraria, particolarmente in opere come la *Gerusalemme Liberata*, dove il Tasso presentava gli avversari dei crociati come veri e propri 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 a una riduzione dell'islam a un credo demoniaco, che rovesciava in ogni suo punto la religione cattolica.¹⁸⁶

Ciò che a noi più interessa, però, 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. I processi italiani contro i rinnegati mostrano inequivocabilmente come l'immagine che gli inquisitori avevano dell'islam fosse profondamente lontana dalla realtà e come anche le ragioni addotte dagli imputati per motivare la propria apostasia risentissero dello stesso schema interpretativo. Come ha ben notato Lucia Rostagno, 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».¹⁸⁷ In

modo del tutto speculare e complementare, anche da parte degli inquisiti si dimostrava una percezione dell'islam come semplice negazione, rovesciamento del cristianesimo: così, nell'immaginario di età moderna, spesso 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 *oppure* Maometto.¹⁸⁸

Lo stesso atteggiamento si può riscontrare anche nei processi che abbiamo qui analizzato, benché essi non si occupino di rinnegati cristiani, ma di magia. La tendenza a identificare il «turco» con il demonio portò con sé anche la naturale associazione con la figura dello stregone, o comunque dell'individuo capace di opere soprannaturali. In quanto infedele, il musulmano era ritenuto parte integrale di un cosmo infernale, a contatto con potenze che poteva usare per curare (Yūsuf) o per affliggere (Manṣūr), anche se il confine tra le due operazioni era molto spesso labile.¹⁸⁹ In questo senso, il potere di un mago «turco» doveva apparire a chi vi ricorreva ancora più grande di quello di un semplice stregone cristiano.¹⁹⁰ Gli inquisitori, d'altro canto, quando si trovavano ad affrontare un caso come quelli descritti non badavano molto all'elemento islamico presente nei riti magici, ma alla sua componente demoniaca: Yūsuf, ormai Giuseppe, dovette abiurare l'errore di essere ricorso a «cose superstiziose et diaboliche» e la sentenza contro Marcantonio Conte lo definisce «vehementemente sospetto d'heresia» per aver «indirettamente invocato il demonio» – in entrambi i casi del tutto assente è il riferimento all'islam.¹⁹¹

Se tra Cinque e Seicento la religione islamica venne strumentalmente interpretata in un'ottica cristianocentrica 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»),¹⁹² allo stesso modo nell'interpretazione degli inquisitori la magia dei «turchi» veniva depauperata della sua componente originalmente religiosa. Analogo era 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 a stampa per l'Europa dall'edizione commentata del Bibliander nel 1543, poi edito finalmente nella versione italiana di Giovan Battista Castrodardo dallo stampatore veneziano Andrea Arrivabene nel 1547, la sua circolazione negli ambienti eterodossi italiani è attestata in parecchi casi.¹⁹³ E tuttavia, quando gli inquisitori lo intercetavano, 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 stampata a Basilea era stata messa all'indice non per la sua natura islamica, ma per il suo provenire da un ambiente riformato)¹⁹⁴ oppure un uso magico e necromantico. E 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 venivano sequestrati nel 1690 un quadrato magico e un talismano di chiara derivazione coranica, 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*.¹⁹⁵

Il fatto che gli stessi inquisitori usassero come termine di confronto testi che si rifacevano all'esoterismo ebraico impone a questo punto di affrontare l'elefante nella stanza, ovvero le relazioni tra magia islamica ed ebraica, e le possibili

interferenze o influenze reciproche in un contesto particolare come quello livornese. Senz'altro, le due tradizioni condividevano una serie di elementi comuni: 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 a una religione alternativa al cristianesimo e da questo vista come diabolica. 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 loro intrattenuti per tale tramite con i cristiani: il ricorso di questi ultimi a rabbini e sapienti dei ghetti appare in tale ottica piuttosto simile alle visite ricevute dai curatori ed indovini «turchi» del Bagno.¹⁹⁶

Bisogna precisare che uno spoglio dei numerosissimi processi per magia conservati nell'archivio dell'Inquisizione di Pisa non fornisce risultati simili a quelli riscontrati da Marina Caffiero per le città dell'Italia centro-settentrionale e da Federico Barbierato per Venezia. La quasi totalità dei casi riguarda infatti pratiche tradizionali «cristiane», dall'impiego di scongiuri e immagini sacre, all'uso della calamita battezzata fino al rito della «caraffa». Nonostante vi siano molti processi relativi all'eccessivo «commercio» intrattenuto dai cristiani con gli abitanti ebrei di Livorno, materia per cui molti furono indagati o si presentarono spontaneamente all'inquisitore, i riferimenti espliciti all'utilizzo di magia ebraica (in un modo paragonabile a quella islamica qui analizzata) sono piuttosto rari: quando essa appare, lo fa di solito nelle vesti diluite dell'occultismo cabalistico, divenuto ormai un contenitore piuttosto generico di pratiche diffuse in età moderna in ogni ambiente sociale e culturale.¹⁹⁷ Tra i casi che si possono citare, c'è quello del vignaiuolo pisano Francesco Pallandri, processato per aver posseduto alcuni sortilegi e in particolare «un quarto di foglio» (eccezionalmente preservatosi

negli archivi dell'Inquisizione)¹⁹⁸ con il disegno di una caraffa e di una forbice coperte da nomi sacri di ascendenza greca ed ebraica: *tetragrammaton*, *Eloij Adonatos*, *Adonai* ecc. Nonostante l'apparenza, i due amuleti erano stati in realtà ricavati da un testo magico molto conosciuto nella tradizione occidentale, l'*Enchiridion Leonis Papae Serenissimo Imperatori Carolo Magno*, un grimorio che raccoglieva materiale disperso e che, come altri testi dello stesso genere, ricorreva spesso al potere evocativo di parole esotiche.¹⁹⁹

Tuttavia, alcuni episodi apparentemente aneddotici si rivelano molto interessanti. Ad esempio, nella corrispondenza intrattenuta nel 1616 dall'ebreo fiorentino Benedetto Blanis con don Giovanni de' Medici, figlio bastardo del granduca appassionato di occultismo, si evoca più volte la presenza nel ghetto di Firenze di un esperto di demonologia araba, l'ebreo marocchino Samuele Caggesi da Fez. Quest'ultimo avrebbe convinto Blanis a praticare in uno stagno poco fuori dalla città un complesso rituale magico in cui si doveva evocare il demone «Hlechamar» con il suffumigio di diverse spezie orientali («curiandolo, pepe, bengiucii, mastice, almeghna, alfarach e masias») e attraverso «una lunga scongiura in lingua haraba, la quale mi ha cominciato a far copiare dicendo che bisogna ch'io la facci nell'istessa lingua e non altrimenti».²⁰⁰ La provenienza nordafricana del «dottor Samuel» contribuisce in effetti a spiegare la somiglianza delle pratiche utilizzate con quelle del «papassino di Tunis». Ma c'è di più: gli ebrei potevano fare da «mediatori» tra i sudditi cattolici del granduca e la magia islamica non soltanto indirettamente o attraverso i libri, ma anche direttamente, mettendo in contatto le persone. Lo prova il caso del sacerdote pisano Ottavio Gerardi, che nel novembre del 1674 si presentò all'inquisitore per raccontare di aver subito un ingente furto nel proprio convento di San Torpé. Mentre vagava per la città disperato per la perdita, aveva per caso incrociato uno straccivendolo ebreo:

accecato dalla disperazione gli dissi se vi fosse stato alcuno tra di loro che sapesse qualche modo di far ritrovare cose rubbate. Quest'hebreo, del quale io non so né nome, né cognome, mi rispose che la lor legge li proibiva di far queste sorti d'indovini, che però qui non vi era nessuno della Natione che sapesse fare quest'arte; ma mi disse ch'andassi a Livorno da un certo turco del quale detto hebreo mi disse il nome [...]. Andai dunque a Livorno, dove ancho havevo altri negotii, e trovai questo turco, al quale raccontai il furto fattomi, e così gli domandai se sapeva qualche segreto di far ritrovare le robbe rubate. [...] La mattina seguente tornai dal medesimo turco, il quale io medesimo condussi in un albergo, che non saprei dire qual sia, e si mise a sedere e mi fece scrivere in un foglio i nomi di tutti i religiosi, che presentemente dimorano in S. Torpè; quelli scritti, egli pigliò la carta in mano e vi fece certi punti, e numeri, e contati i nomi de' religiosi scritti in detta carta, giunto al num. 8 (nel qual numero era scritto un certo fra Antonio lucchese laico) disse: «questo è quello che ha hauto i denari vostri». Donai a detto turco una pezza da otto, e così lo lasciai [...].²⁰¹

Si noti qui come l'alterità religiosa giochi un doppio ruolo: per il sacerdote cristiano è naturale immaginare che nella comunità ebraica vi sia qualcuno in grado di ricorrere alle arti magiche; analogamente, per lo straccivendolo ebreo sono al contrario i musulmani a essere gli esperti del settore – e in effetti lo schiavo in questione ricorre a una procedura divinatoria tipica della tradizione arabo-islamica, seppur diffusa da tempo anche nel mondo cristiano.²⁰²

Il caso di Livorno, esempio unico di città in cui gli ebrei non erano rinchiusi in un ghetto e dove i musulmani potevano circolare tra il Bagno e le vie del porto, si rivela di eccezionale

importanza per sottolineare come la familiarità e l'alterità potessero convivere insieme. Così come a livello europeo a una stigmatizzazione del «turco» corrispondeva poi spesso il mantenimento di scambi commerciali e relazioni diplomatiche, ugualmente anche nel microcosmo labronico lo schiavo musulmano non era considerato solo come un figlio dell'inferno, da cui guardarsi o di cui sfruttare i poteri. Le relazioni quotidiane tra gli abitanti del Bagno e i cittadini di Pisa e Livorno, illustrate nel primo capitolo, andavano oltre la paura, configurandosi spesso anzi come fascino, attrazione e a volte motivo di riflessione. Non si riuscirebbe a spiegare altrimenti il caso del mercante 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 ragionava tra loro di quei turchi dell'arsenale [...].²⁰³

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.

Capitolo 4

Schiavitù illegittime e identità incerte

1. Battesimo e libertà: regole ed eccezioni

La servitù personale passiva importa una total mutazione dello stato naturale della persona in perpetuo a tutti gli effetti, eccetto quelli, i quali riguardino la spiritualità per i sacramenti e per la salute dell'anima [...]. E questa servitù legalmente va esplicata col nome di cattività: ma volgarmente nel nostro idioma italiano si dice schiavitù, ovvero esser schiavo. E sebbene assai frequentemente questa specie di servitù viene tratta nelle leggi civili de' romani, nondimeno ne' nostri tempi in pratica è molto rara [...] e quasi che bandita dal foro, *per la proibizione, che un cristiano abbia in servo un altro cristiano*. E per conseguenza nelle guerre, che per lo più sono nell'Europa, alla quale pare sia ristretto il nostro commercio tra i principi cristiani, i soldati vinti, i quali passano in potere dell'esercito vincitore, diventano prigionieri di guerra, ma non schiavi. Che però *questa servitù, che diciamo schiavitù, resta solamente verificabile nei turchi*, i quali per lo più, in occasione di guerra marittima, o di preda de' corsari vengono in potere de vincitori [...].²⁰⁴

Così riportava l'autorità giuridica del cardinal De Luca (1614-1683), distinguendo accuratamente tra la schiavitù prodotta dal diritto di guerra e l'asservimento volontario o giudiziario che si ritrovava nei casi del *famulato* («contratto di locazione delle opere») o della condanna alla galera. Subito dopo, però,

ritornava sui suoi passi per un'importante specificazione: «Ed ancorché di sopra si sia accennato, che oggidì un cristiano non ha per schiavo un altro cristiano, nondimeno ciò va inteso nell'origine della servitù, la quale risulti per cagione di guerra tra cristiani *ma non già quando quell'infedele, il quale sia divenuto schiavo, si faccia cristiano; poichè in tal caso tuttavia resta schiavo, non ostante che sia venuto alla fede*». ²⁰⁵

In poche righe era dunque riassunto il principio fondamentale che regolava giuridicamente la cattura, la detenzione e di conseguenza anche la compravendita degli schiavi in età moderna: la schiavitù, o meglio *captivitas*, si configurava come una privazione della libertà che trovava la sua origine nel diritto di guerra e nell'alterità etnico-religiosa del nemico. Era lo status di «infedele» che permetteva il vero e proprio asservimento; all'interno della *societas christiana*, invece, si potevano ammettere (ma col passare degli anni sempre meno) solo forme temporanee o parziali di esso, comunque ritenute sostanzialmente differenti: esempi ne erano la cosiddetta schiavitù per debiti, la vendita di sé stessi per fame, o i casi in cui dei cristiani mantenessero in custodia dei loro correligionari, dopo averli liberati dai «turchi», in attesa di un congruo risarcimento. ²⁰⁶ A questo punto era chiaro come l'identità religiosa fosse discriminante nel sancire la legittimità o meno della schiavitù di un individuo: ma, come si è visto, ciò che contava era la condizione originaria, al momento della cattura, non le eventuali mutazioni di essa posteriori all'asservimento. Quest'ultimo principio, in verità, era frutto di una lunga e travagliata elaborazione, rimanendo nient'affatto pacifico e soggetto alle diverse consuetudini dei luoghi. Già nel XIII secolo il domenicano Raimondo di Peñafort aveva espresso l'opinione secondo la quale il battesimo non comportava necessariamente la manomissione; un secolo dopo, il vescovo Antonino di Firenze aveva ribadito che i padroni non erano obbligati a liberare quelli tra i loro schiavi che si fossero convertiti. ²⁰⁷ L'epoca della Controriforma contribuì

a complicare la questione: la spinta missionaria da una parte giunse a individuare nella schiavitù uno strumento della Provvidenza concesso al singolo infedele per avere l'occasione di redimersi e convertirsi; d'altro canto, l'istituzione di enti appositamente finalizzati alla catechesi e al battesimo di ebrei e musulmani (le Case dei catecumeni) comportò tutta una serie di incentivi e privilegi ai neofiti che vi fossero transitati, tra cui l'avviamento a un lavoro e in alcuni casi la concessione della cittadinanza e la libertà.

Il caso più eclatante è quello romano, dove si è potuto accertare come tra il 1614 e il 1797 ben 1086 musulmani ricevettero il battesimo: la quasi totalità di questi (1025, cioè il 94,3%) erano schiavi, di proprietà pubblica ma soprattutto privata, visto lo scarso incoraggiamento alle conversioni sulle galere.²⁰⁸ La maggioranza degli ex galeotti erano fuggitivi che da Napoli o da altre flotte italiane riparavano nell'Urbe proprio alla ricerca della libertà: era noto infatti che papa Pio V aveva promulgato nel 1566 un *motu proprio* che, contro tutte le consuetudini vigenti, concedeva la manomissione a quegli schiavi che si fossero presentati personalmente in Campidoglio muniti delle fedeli di battesimo. Questa norma – a lungo ritenuta leggendaria o mai applicata, ma recentemente confermata dalla scoperta nell'Archivio storico capitolino di registri in cui compaiono i dati biografici di centinaia di schiavi «turchi» convertiti e affrancati – costituì un sogno di libertà che continuò ad attirare fuggiaschi da tutta Italia nel corso dei secoli seguenti.²⁰⁹

Al di là di questa eccezione, in età moderna il battesimo non sembra aver mai costituito una garanzia di libertà. Certo, gli schiavi domestici che riuscivano a entrare in una delle tante Case dei catecumeni avevano maggiori possibilità di uscirne liberi rispetto a coloro che invece si convertivano sulle galere, sperando in un trattamento migliore ma rimanendo, nella quasi totalità dei casi, incatenati al remo.²¹⁰ Per quanto riguarda l'ambito livornese, ad esempio, la *Nota de' Turchi, Ebrei, Eretici, e Rinnegati convertiti, battezzati e ribenedetti*

mediante l'opera de' nostri Padri di Livorno, registra nel periodo 1678-1709 il battesimo di quarantotto turchi e la ribenedizione di trentacinque rinnegati: nessuno di essi ottenne la libertà per il semplice fatto di essere giunto o ritornato al cristianesimo.²¹¹ D'altro canto, anche il passaggio attraverso le Case dei catecumeni non implicava affatto un affrancamento automatico, come dimostra il caso fiorentino, dove si possono contare 308 battesimi di «turchi» per il periodo compreso tra il 1599 e il 1724: «in più della metà dei casi sappiamo con certezza che erano persone di condizione servile».²¹² Lo

conferma in modo icastico l'annotazione con cui nel 1617 il granduca commentò la volontà di tre suoi schiavi di farsi cristiani: «Sua Altezza si contenta et si battezzino, ma sappino che restano in ogni modo stiavi» (fig. 16).²¹³

La questione di cui discutiamo non era comunque solo appannaggio dei tribunali della fede, ma anche di quelli statali: andava a interferire infatti direttamente con il diritto di proprietà. E non riguardava solo il lato cristiano della schiavitù mediterranea, ma anche la sponda islamica: a questo riguardo è emblematico confrontare il caso calabrese di uno schiavo, appartenente a Giacomo Poerio da Taverna, picchiato selvaggiamente dagli sgherri del padrone nel 1609 per paura



16. Ignazio Fabroni, *Scrivano della Galeotta ammanettato che si fece poi Cristiano*, 1664-1687 circa. Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, fondo Rossi Cassigoli, ms. 199, c. 161v

che il cammino di conversione intrapreso lo conducesse alla libertà, con la storia del francese tenuto prigioniero ad Algeri dal corsaro Ali Piccinino: quando tentò di rinnegare e farsi musulmano, venne da quello «rimesso in seno al Cristianesimo a suon di bastonate» per un timore di identica natura.²¹⁴ Ma se c'erano dei padroni per nulla intenzionati a rinunciare alle loro proprietà solo perché giunte più o meno spontaneamente alla «vera fede», c'erano parimenti corsari e mercanti che non si facevano alcuno scrupolo di catturare e vendere come schiavi persone nate e cresciute nella loro stessa religione, spacciandole invece come «infedeli». Una storia di questo genere fu oggetto di un processo inquisitoriale a Napoli tra il 1686 e il 1691: la dalmata Elena Xarchovitz, cattolica, fu venduta come schiava «turca» a un gentiluomo partenopeo dal mercante di uomini Giovanni Elia Dragolovitch, che per avvalorarne la falsa identità si servì anche di un certificato fatto firmare al marito mentre era ubriaco. Appurata infine la vera religione della donna e datale di conseguenza la libertà, il signore napoletano che l'aveva comprata per 25 ducati fece causa al Dragolovitch, chiedendo indietro il proprio denaro.²¹⁵

Fatti del genere erano comuni nel Mediterraneo del Seicento: in un mondo dove era la confessione di fede a determinare l'identità e la condizione sociale di un individuo, essa poteva essere taciuta, alterata o volontariamente mutata a seconda delle circostanze.²¹⁶ Procediamo dunque all'esame di alcuni casi processuali livornesi in cui autorità giudiziarie civili ed ecclesiastiche dovettero lavorare parallelamente per ricostruire la verità intorno a delle sospette schiavitù illegittime.

2. *Moriscos* in Toscana

Il 22 aprile 1617 Michelangelo Bencivenni da Firenze, vicario livornese dell'Inquisizione di Pisa, si vide comparire davanti una giovane donna proveniente dalla Spagna: il suo nome era Caterina di Buonanno (Catalina Buenaño), moglie di Luis Navarro, *morisca* di Valladolid, e ricorreva all'aiuto del

Sant'Uffizio perché – come raccontò lei stessa – pur «essendo christiana era stata venduta come schiava». Lasciamo spazio alle sue stesse eloquenti parole:

Io nacqui nella città di Vagliadolid, e fui battezzata nella chiesa di san Iacopo posta nella strada del campo della medesima città, regnando don Filippo padre di questo Re presente [*Filippo III*], e nella stessa città fui maritata col sudetto Luigi Navarro, del quale hebbi più figliuoli, de' quali dua ne ho vivi, e sono femmine, la maggior delle quali si chiama Angelina, qual ha da undeci in dodeci anni, l'altra si chiama Maria, che deve havere cinque o sei anni, e l'una e l'altra è stata battezzata in Vagliadolid, e se bisognerà farò venire la fede. Doppo la nascita di quest'ultima figliuola fummo per ordine del Re di Spagna cacciati come more-schi da essa Spagna, e dalle galere de' francesi fummo sbarcati nella spiaggia di Barberia, e se n'andamo in Tunesi, dove sempre visse christianamente, e mentre eramo in Tunesi stava sempre aspettando occasione d'uscire di quel paese per poter vivere liberamente alla christiana; passò di là una nave che veniva d'Algeri, e conosciuto questo da mio marito, intese di chi era, e da un ciabatino o calzolaro intese che era una nave de spagnoli cacciati, che tornavano in terra de' christiani, con i quali ci accordammo e s'imbarcamo. E nel viaggio che facemo fummo presi nel mare dal capitano Franco inglese [*Thomas Frank*] e Marsiglione francese [*Louis de Marseillon*], e nell'esser presi gridavamo ch'eramo christiani, e loro dicevano: «non piangete, non gridate, che a terra de' christiani andarete, nel paese del Gran Duca di Toscana, dove sarete trattati bene», et in questo mentre ci levarono danari, robbe, insino il biscotto. E fummo condotti in Livorno, tutti insieme; e nello sbarcare le donne furono separate dagl'huomini,

quali furono posti in priggione; e noi altre donne parte fummo poste in casa del capitano Franco, e parte in casa del capitano Marsiglione francese. E tutto il giorno andavano cercando di venderci, con tutto che sempre gridassimo che eramo christiane [...]²¹⁷

Caterina era una dei trecentomila *moriscos* di Spagna, discendente cioè di quei musulmani abitanti nella penisola iberica che all'inizio del secolo precedente erano stati costretti al battesimo, ma che ancora all'inizio del Seicento venivano considerati dalle autorità e dalla maggioranza della popolazione come sospetti, dal punto di vista religioso come politico. Molti di loro erano infatti accusati (a volte a ragione, ma spesso a torto) di essersi convertiti al cristianesimo solo formalmente, conservando in realtà costumi e credenze islamiche; a ciò si aggiungeva il sospetto che essi ordissero trame sovversive contro la monarchia, cosa che sembrò trovare la conferma necessaria allorquando nel 1568 le vessazioni continue li spinsero alla cosiddetta rivolta delle Alpujarras. Nei decenni successivi guadagnò così influenza il partito di corte contrario ad attendere il tempo necessario per un'assimilazione completa e favorevole invece a un'espulsione dal corpo dello stato di quella che veniva considerata una parte estranea, corrompitrice anzi della *limpieza* del sangue spagnolo. Il 9 aprile 1609, spinto dalle pressioni del duca di Lerma e dell'arcivescovo di Valencia Juan de Ribera, Filippo III firmò dunque un editto di espulsione, che fu reso pubblico solo nel settembre, quando si procedette a sperimentarne l'applicazione nel territorio valenciano, dove si concentrava la maggioranza dei *moriscos* della penisola. In meno di tre mesi furono espulse più di 100.000 persone, costrette a portare con sé solo lo stretto necessario, lasciando invece terre e case al re, che le avrebbe poi ridistribuite ai nobili locali per compensarli della perdita di manodopera; il successo dell'operazione portò alla sua estensione l'anno successivo anche in

Aragona, Catalogna e Andalusia. All'inizio del 1611 rimaneva il nodo dei *moriscos* di Castiglia, tra i quali anche la famiglia di Caterina, originaria come abbiamo visto di Valladolid: meno di un centinaio di migliaia d'individui difficili da rintracciare perché sparpagliati per l'intera regione, in seguito alla repressione delle rivolte precedenti. Qui le procedure di espulsione durarono fino al 1614, alternando incentivi per l'esilio volontario a ben più brutali operazioni militari. Anche i *moriscos* castigliani, come quelli che li avevano preceduti, furono destinati a un percorso di viaggio tortuoso: poiché tra gli individui da espellere vi erano anche bambini appena battezzati, che non era certo credibile accusare di cripto-islamismo, non li si poteva spedire nei paesi musulmani del Nordafrica insieme al resto del gruppo, incitandoli di fatto a una futura apostasia; ma non era neanche praticabile l'opzione, da molti caldeggiata, di una sistematica separazione dei minori dalle loro famiglie. La soluzione trovata fu un capolavoro d'ipocrisia: formalmente i *moriscos* venivano accompagnati oltre il confine francese, o sbarcati nel porto di Marsiglia, dunque in terra cristiana; quel che di loro sarebbe avvenuto dopo non era più affar del governo spagnolo, anche se tutti sapevano che da lì sarebbero stati spediti poi via nave per le coste del Maghreb, come conferma anche il racconto della nostra Caterina («dalle galere de' francesi fummo sbarcati nella spiaggia di Barberia...»).²¹⁸

In verità, alcuni tentativi di far rimanere in terra cristiana i profughi spagnoli furono messi in atto, ma senza possibilità reali di riuscita. Ne rimane traccia nella corrispondenza del governatore di Livorno Antonio Martelli col granduca di Toscana: tra il 1610 e il 1614 a più riprese si pensò di accogliere i *moriscos* impiegandoli nella bonifica e nello sfruttamento agricolo delle selvagge terre della Maremma, in costante carenza di abitanti.²¹⁹ Il «procaccio» degli esuli iberici si rivelò però difficoltoso, e al posto dei tremila coloni immaginati, si riuscì a far sbarcare solo qualche centinaio d'individui. Questi

ultimi, peraltro, cominciarono subito a creare problemi al governo cittadino. Molti di essi infatti non avevano nessuna intenzione di andare a lavorare la terra, essendo artigiani o mercanti di formazione, e non contadini; sobillavano perciò i compagni, si ammutinavano o cercavano di fuggire, finendo così per essere arrestati e incatenati al remo. Altri poi erano accusati (ingiustamente) di «vivere alla maomettana», cosa che metteva in fibrillazione l'inquisitore locale, che ne chiedeva a gran voce l'arresto e l'esame, rifiutando interferenze da parte degli ufficiali granducali.

Condotti infine in Maremma, dei rifugiati spagnoli si persero presto le tracce. Un'idea di quale dovesse essere la sorte di alcuni dei *moriscos* transitati da Livorno ce la dà un documento piuttosto noto, la *Carta del licenciado Molina, morisco granadino, escrita desde Argel a Don Jerónimo de Loaysa, Caballero de Trujillo*. In essa si raccontano le peripezie degli esuli marsigliesi, la delusione di fronte al progetto mediceo di impiegarli «en cultivar el campo y otros oficios viles» (quando invece loro erano mercanti «y muchos con oficios de República»), le violenze e angherie subite in Cristianità e infine la decisione di compiere la volontà del re di Spagna: passare al «Turco» e rifugiarsi ad Algeri.²²⁰ Lì i profughi sarebbero stati destinati a diventare nei decenni successivi proprio quello che i nobili spagnoli li accusavano di essere sempre stati: musulmani, nemici degli Asburgo, corsari barbareschi per vendetta e desiderio di rivalsa. Alcuni sarebbero stati poi catturati nel corso di combattimenti navali da parte dei loro ex compatrioti, e paradossalmente costretti a ritornare, come schiavi, in quelle terre da cui erano stati cacciati anni prima come uomini liberi.

Anche a Livorno, a un certo punto, si trovarono dunque a coesistere due gruppi di *moriscos*: quelli fatti venire da Marsiglia con molte «carezze» e «cortesie» e quelli predati sulle coste algerine da una squadra dei cavalieri di Santo Stefano, trattati allo stesso modo delle centinaia di «turchi» che ogni

anno raggiungevano in catene il porto labronico. Alla fine di aprile del 1611 ben cinquantuno «stiaui e stiaue spagnole morescate» si trovavano nel Bagno in attesa di essere venduti a compratori privati.²²¹ Di fronte alle proteste avanzate da chi riteneva che non si potessero ridurre in schiavitù persone battezzate, le autorità toscane si trincerarono dietro alla prassi spagnola: «questi Moreschi nel paese de' Turchi et sopra i vascelli d'infedeli sono fatti a tutte l'hore schiavi, et trattati et contrattati come tali, come cosa licitissima, sapendosi che sono Maumettani in effetto, et che come tali vivono».²²²

Ciò però non era affatto vero per quei *moriscos* che venivano invece catturati in mare mentre cercavano di lasciare le coste del Nordafrica per approdare in Europa: individui che si sentivano cristiani e volevano vivere liberamente come tali finirono per essere asserviti proprio dai loro cor-religionari e costretti a vivere alla stregua dei «turchi», rinchiusi insieme a loro sulle galere, o venduti come servi domestici a ricche famiglie di religione ebraica. Tale era stata proprio la sorte di Caterina, a cui ritorniamo dopo questa necessaria digressione.

3. «Cum christiani a christianis captivi non fiant»

Continuando la propria deposizione davanti all'inquisitore, Caterina raccontò come durante la prigionia in casa del capitano Thomas Frank (o Franch), corsaro inglese al servizio dei Medici, le proteste delle donne moresche venissero continuamente irrisse. Ad esempio, quando avevano chiesto di poter parlare con un sacerdote e di ascoltare la messa, si erano sentite rispondere: «Non sappiamo in questo paese, che cosa sia messa». La battuta assume una certa rilevanza se si osserva che il Frank era originariamente di fede calvinista, anche se l'aveva abiurata di fronte all'Inquisizione quattro anni prima.²²³ Il corsaro non era certo un uomo di molti scrupoli, visto che l'anno prima aveva catturato in mare e venduto in schiavitù altre cinque famiglie moresche, compresi i

bambini, «sotto pretesto che fossero maomettani».²²⁴ Lo stesso era accaduto anche a lei:

Fummo vendute poi noi donne (sebene gridavamo che non potevamo come christiane esser vendute) a un huomo, che negoziava per il signor Centurione di Genova, e tutte queste donne furno depositate in mano del signor Giorgio de Vega, quale ha depositato ancora lui queste donne in casa di diversi hebrei, ma io sempre ho detto che son christiana, e le mie figliole, né voglio stare con hebrei né manco voglio vi stiano le mie figliole. E perché detto signor Giorgio Vega, e suo fratello Antonio Dias Pinto, mi hanno più volte detto che io mi ponghi la taglia per riscatarmi, et io mai ho volsuto farlo, perché sono christiana, e non posso essere venduta; e perché hanno posto con hebrei la mia figliola piccolina con pericolo di farli perdere li costumi christiani, e mi minacciano di mandarmi in Barberia con le mie figliole; fo istanza a vostra reverenza che non debba permettere che io patisca tanto danno con le mie figliole, perché io, e loro, e mio marito siamo christiani, e christiani vogliamo morire.²²⁵

Dietro alle accorate rivendicazioni della donna stava una questione ben spinosa, e cioè la reale identità religiosa dei *moriscos*, come abbiamo visto uno dei casi classici di incertezza; ciò che però dovette suscitare l'attenzione dell'inquisitore fu il coinvolgimento nel caso dei frateLLastri portoghesi Giorgio de Vega e Antonio Dias Pinto, rappresentanti dell'*élite* livornese (nel 1616 Giorgio era stato nominato «cittadino» e Antonio, già professore di diritto a Pisa, giudice di rota a Firenze), ma anche oggetto di sospetti e maldicenze per la loro origine giudeoconversa.²²⁶ Sullo sfondo, poi, il fatto che un ecclesiastico non avrebbe mai permesso a due bambine cristiane di rimanere in casa di ebrei con il rischio concreto di

«perdere li costumi christiani»: se si fosse riusciti a dimostrare che Caterina diceva il vero, i motivi per liberarla dalla sua condizione sarebbero stati molteplici, ma si sarebbero anche aperti interessanti scenari processuali contro coloro che l'avevano ridotta in quello stato.²²⁷

L'inquisitore interrogò dunque la *morisca* per verificare la sua conoscenza delle verità cristiane, e Caterina non solo si dimostrò in grado di recitare «il simbolo degl'Apostoli, il Pater, e l'Ave, i Dieci commandamenti», ma affermò anche di essersi «confessata e comunicata più volte, a' Teatini, a' Barnabiti, alla parrocchia di santa Lucia, alla Madonna del Carmine», potendo di ciò esibire le fedi. Insomma, tutti gli elementi facevano pendere la bilancia della giustizia dalla sua parte, e toccava ora a chi l'aveva venduta e comprata dimostrare il contrario. Solo che il mercante De Vega Pinto e suo fratello, citati il 22 aprile 1617 a comparire per giustificarsi, ritardavano a presentarsi, accampando diverse scuse e chiedendo dilazioni. Il 2 maggio Giorgio presentò infine una lista di argomenti «super quae vult examinari testes ut probet Catherina non esse christiana», ma non riuscì a portare testimoni a proprio favore, così che alla fine il vicario del Sant'Uffizio, dopo reiterati ma inutili solleciti, dichiarò Caterina «christianam, et pro tali debere teneri».²²⁸

Nonostante le apparenze, tuttavia, i lusitani non erano rimasti con le mani in mano a vedersi sottrarre per via legale quello che consideravano un loro bene: semplicemente, avevano deciso di ricorrere a canali diversi. Il giorno dopo la prima citazione, infatti, Giorgio de Vega Pinto aveva cercato di risolvere la questione informalmente, sorprendendo il vicario Bencivenni all'ora di pranzo nel convento pisano di San Francesco. Quella che doveva essere una chiacchierata per risolvere la questione «super captivitate quorundam hispanorum de quibus altercatur an saraceni hinc sint an veri christiani», si era rivelata però una mossa del tutto controproducente. In quell'occasione infatti si era presentato a

parlare con l'inquisitore anche Pezzino Pezzini, cioè il mercante livornese che aveva mediato l'acquisto degli schiavi tra i corsari e gli acquirenti portoghesi. Costui, che in città ricopriva un ruolo di prestigio, essendo stato annoverato nel 1604 tra i dodici gonfalonieri, doveva essere però dotato di un carattere piuttosto irruente: secondo un testimone, infatti, ai rimproveri del frate che rimarcava come Caterina e la sua famiglia dessero segni evidenti di essere cristiane, e come tali non potessero essere vendute né comprate «cum christianis a christiani captivi non fiant», Pezzino avrebbe risposto così:

«Donque i christiani non si possono comprare? e vendere?» e vostra paternità gli rispose di no, e lui con ardore immoderato soggiunse: *«Io credo che christiani si possono vendere, e comprare, e tenere come schiavi, come si fa in Pisa e come voglio tenere queste donne, perché ne son padrone, e ne voglio fare quel che mi piace perché son mercante, e voglio guadagnare»*. E mi ricordo che vostra paternità gli disse: «Avertite che questo sarà vero, cioè che un christiano si possa ritenere in servitù, di quei christiani che si battezzano mentre sono schiavi», e gli deste l'esempio d'una schiava del signor vicario dell'arcivescovo che adesso è christiana libera, ma però sta alla servitù dell'istesso signore; et egli con furore rispose: *«No, parlo de christiani reali battezzati in christianità»*, e Giorgio de Vega che era seco disse che così s'usava in Spagna.²²⁹

Parole pericolose, che oltre a scandalizzare i presenti costarono al Pezzini l'apertura di un fascicolo processuale a suo carico, complicandone la situazione. Ciò che a noi interessa maggiormente della vicenda, scaturita dall'inchiesta su Caterina, è proprio il contrasto tra le ragioni del giudice e quelle del mercante. Se l'inquisitore, come abbiamo visto, si limitava a ripetere ciò che la giurisprudenza affermava in materia (non

è lecito l'asservimento di chi sia nato cristiano, ma i «turchi» che ricevono il battesimo da schiavi rimangono tali), Pezzino opponeva la forza della prassi e della consuetudine, aggiungendo inoltre che egli aveva dalla sua parte una sentenza del governatore di Livorno che dichiarava i *moriscos* in questione schiavi, e «preda legittima» dei corsari, quindi vendibili e acquistabili.²³⁰ Così almeno affermava nel suo esame Giorgio de Vega Pinto, che cercava anche di sfumare le affermazioni del livornese, relativizzandole e giocando sull'ambiguità:

il padre vicario disse al detto Pecino che questo nome di schiava non stava bene a' christiani, e lui rispose che questo usava in Spagna, et in Pisa, cioè vender un schiavo, ancorché fosse christiano. *Monitus, ut sincerius dicat veritatem, quia constat Pecinum absolute dixisse christianum posse vendi, et emi, et retineri in captivitate, etiam si christianus sit, respondit:* Io ho sentito la propositione come di sopra, cioè che un christiano schiavo può esser venduto e comprato.²³¹

A rigor di termini la frase, messa così, era corretta, perché comprendeva il caso di quello schiavo che, catturato come musulmano, si fosse poi convertito rimanendo tuttavia soggetto alla possibilità di sfruttamento e compravendita. Lo stesso Pezzino era consapevole che tale linea di difesa era l'unica percorribile, e nel proprio interrogatorio la sposò appieno, specificando che «parlando d'un christiano vero non intendo che si possa vendere, né comprare, né ritenere come schiavo, né chiamarlo per tale; e se io havessi detto qualche cosa per trascorso di lingua, io l'ho per non detto, come cosa che repugna alla fede, et io ne domando perdono».²³² In tal modo il mercante livornese riuscì a cavarsela, rimediando soltanto una penitenza salutare.²³³

Soffermiamoci però un momento su quello che trapela dalle sue parole, anche in un momento controllato come un

interrogatorio di inquisizione: quel «parlando d'un christiano vero» è molto eloquente. Indica, infatti, come la cultura del sospetto verso i convertiti (la stessa in fondo che animava l'odio di spagnoli e lusitani contro i *cristianos nuevos* di origine ebraica) permettesse ai mercanti di uomini un comodo alibi nelle loro losche operazioni. Se la conversione degli schiavi musulmani non garantiva la libertà, era anche perché in fondo il loro cristianesimo non era così «vero» come quello di chi nella fede era nato – e breve era il passaggio logico che conduceva a pensare che quindi anche il dubbio battesimo dei *moriscos* non fosse abbastanza valido da preservarli dalla possibilità di cadere in schiavitù (e del resto in essa effettivamente caddero, lo si è già detto, quegli esuli iberici che vennero catturati per mare o sulle coste anni dopo la loro espulsione). È un'ironia della storia il fatto che a condividere un'opinione del genere fossero non solo uomini della tempra di Pezzino, ma anche gente come Giorgio de Vega Pinto, qualcuno cioè che da tempo subiva le conseguenze del sospetto sulla propria identità confessionale. Ma del resto, quando c'erano di mezzo gli affari, anche un marrano poteva scoprirsi difensore della prassi spagnola...

In effetti, il mercante non fu contento dell'esito del procedimento relativo a Caterina e alla sua famiglia, che ne sanciva la cristianità e ne imponeva la consegna in mano dell'inquisitore o del vescovo; tanto più che anche altre schiave da lui acquistate, tal «Isabella di Cardines et la sua figlia fanciulla», erano risultate nello stesso periodo cristiane e liberate «per grazia dell'alma città di Roma». ²³⁴ Giorgio de Vega Pinto pretese di rifarsi dei soldi spesi citando in giudizio proprio Pezzino, cioè colui che gli aveva venduto la «merce» spacciandola per buona. Entra così in scena per la prima volta la giustizia civile, amministrativa, quella del tribunale del governatore: presso di esso il 9 settembre del 1617 il portoghese, ricordando di aver comperato «più e diversi schiavi e schiave per prezzo di scudi 1900 in circa», chiese entro tre giorni di

«provvedere a tal sua indennità et danno et esser reintegrato del suo come è giusto e conveniente».²³⁵ La risposta del Pezzini non si fece attendere:

Il magnifico Pezzino Pezzini di Livorno senza revocatione nel tempo datoli et assignatoli a rispondere et contradire alla vana et frivola protestatione fattali ad instantia del magnifico Giorgio di Vegha Pinto, negoziante di Livorno [...] disse et dice detta protestatione esser stata et è nulla, di nessun valore, efficacia et momento, et che di contro a lui non può rilevare detto Giorgio né nuocere al comparente [...] perché li schiavi che il detto Giorgio comprò dal detto comparente furono venduti per partito fatto da Samuel Samena, ebreo sensale sottoscritto dalle parti sotto dì 25 novembre 1615, li quali schiavi li dava et vendeva nel modo et forma che gli haveva compri dal capitano Aloigi Marsiglione et altri compagni, dechiarati dalli signori giudici delegati da Sua Altezza Serenissima detti schiavi et preda fatta per detto Marsiglione et compagni, et è stata et è fatta iuridicamente et conforme allo stile marittimo dei corsari et consolato di Barzellona...²³⁶

Non sappiamo come sia finita la disputa, e chi abbia avuto la meglio, perché il libro delle sentenze del tribunale governatoriale di Livorno è andato perduto: ciò che qui appare, però, è ancora una volta lo scontro di due ragioni diverse, la consuetudine della corsa marittima e i principi del diritto canonico. Chi aveva denaro e posizione sociale, poteva galleggiare nella zona franca sul confine, «essendo negotio difficile trattare di levare schiavi a padroni» come scrisse in seguito l'inquisitore di Pisa.²³⁷ Questo spiega perché ancora nel dicembre del 1617, a tre mesi dalla sentenza che dichiarava Caterina cristiana, la figlia Angelina fosse sempre in casa di Giorgio de Vega, e

come alla richiesta dell'inquisitore di consegnarla al tribunale ecclesiastico questi potesse opporre, per l'ennesima volta, il proprio legittimo diritto di proprietà.²³⁸ Soltanto nel febbraio del 1618 il mercante acconsentì finalmente alla liberazione e alcuni mesi dopo la bambina poté raggiungere la madre e la sorella più piccola a Roma, dove la famiglia Buonanno si ricostruì una vita nel quartiere di Santa Maria del Popolo, insieme ad altri *moriscos* lì rifugiatasi negli anni precedenti.²³⁹

4. Imposture per la libertà: Caterina o Fatima?

Trent'anni dopo, una vicenda apparentemente simile tornava a occupare i registri del tribunale inquisitoriale di Pisa. Una schiava mora, anch'essa di nome Caterina, si presentava al vicario Bonaventura Vandali per denunciare il proprio padrone, l'ebreo David Pati, sostenendo di non poter «in casa di detto ebreo servire la nostra legge christiana, per essere spesso battuta e mal trattata da tutta la famiglia, che mi ingiuria continuamente dicendomi: "Christianaccia, la tua legge non è buona, e la nostra sì, perché vuoi tu portar la corona?"». Privata del rosario e della possibilità di andare alla messa, picchiata addirittura se colta nell'atto di farsi il segno della croce davanti a un corteo funebre, alla donna «pareva d'essere al inferno con i dannati». Decisa a scappare ad ogni costo da quella situazione, la schiava colse la prima occasione possibile per denunciare il proprio padrone all'Inquisizione.²⁴⁰ Differentemente dall'omonima *morisca*, questa Caterina non protestava di esser stata schiavizzata contro le regole, riconoscendo in effetti di esser nata musulmana e di essersi battezzata solamente una volta giunta in prigionia, in quell'isola di Malta dove i cavalieri di San Giovanni l'avevano condotta dopo averla catturata per mare, e da cui poi era giunta in Toscana. Anche lei, però, rivendicava con forza il pericolo per la fede costituito dal suo stare a servizio di una famiglia ebrea, calcando l'accento sulle offese che la religione cristiana subiva nella casa del Pati.

Nel suo racconto, tuttavia, c'erano alcune imprecisioni e stranezze che insospettirono l'inquisitore. Ad esempio, non ricordava il nome del prete che l'aveva battezzata, né quello del cavaliere di Malta che le avrebbe fatto da padrino, si contraddiceva sul nome della chiesa dove si sarebbe svolta la cerimonia ed era incerta sul numero di anni trascorsi da quel momento. Inoltre, non aveva con sé alcun attestato che potesse avvalorare le sue parole: anche la catenella con la croce che diceva di aver ricevuto come dono del battesimo era andata perduta, dopo che era stata costretta a nascondersela per le angherie dei padroni. Ancor più grave, però, era stata la sua risposta alla domanda dell'inquisitore se sapesse recitare «l'oratione domenicale», il Padre nostro, l'Ave Maria e le altre preghiere consuete: «Padre sì che io la so e so l'Ave Maria, ma per essere stata tanto tempo, che devono essere da quattro anni, in casa del sudetto David hebreo non lo so bene, e me ne sono scordata».²⁴¹ Quando poi specificò che l'uomo che l'aveva venduta all'ebreo non era un corsaro o un mercante qualunque, ma Francesco Pepi, ufficiale addetto alla supervisione delle galere granducali, i sospetti del vicario si fecero più concreti:

Interrogata se veramente ella sia stata battezzata in Malta come ha esposto, o pure ciò dica per qualche timore degli hebrei [...] *Et iterum monita*, che dica sinceramente la verità perché non ha del verisimile essendo stata venduta ad un hebreo per schiava da Francesco Peppi christiano, e scrivano delle galere, se fusse stata christiana non l'haverebbe venduta al detto hebreo, essendovi la proibitione che i christiani non possono servire agli hebrei.²⁴²

La donna, tuttavia, persistette imperterrita a professarsi cristiana, ricordando anzi diversi particolari, come di essersi recata alla messa nel duomo di Livorno in compagnia di

altre schiave cristiane guidate da «madonna Lucretia greca christiana», che si prendeva cura di loro prima che fossero vendute dagli ufficiali del Bagno ad acquirenti privati. L'inquisitore decise dunque di approfondire le indagini. Due settimane dopo la spontanea comparizione di Caterina, alcune lettere giunsero in mano del giudice ecclesiastico: erano le «fedi» firmate da Francesco Pepi, da due suoi conoscenti e da un pilota di galera, il greco Teodoris dell'isola di Patmos. In esse si affermava una verità diversa, confermata poi dagli interrogatori degli stessi testimoni: il pilota aveva comprato sì la schiava in Malta, ma quello che gliel'aveva venduta – il *cristiano nuevo* Ignazio Ribera – aveva presentato la donna come una «turca» di nome «Fatima»; essa era poi stata rivenduta in Palermo dal greco allo scrivano Tommaso Ghattini, incaricato dal superiore Pepi di acquistare alcune schiave da rivendere a Livorno. Sia nelle fedi che negli esami successivi, tutti i testimoni coinvolti nel caso ribadirono con forza che la schiava non aveva mai dato cenni di conoscere le usanze cristiane né di essere interessata a convertirsi: «Anzi, Padre, io li dico che quando la comprai li dimandai più volte se essa si voleva far christiana, che io l'haveria aiutata e mi rispose “son nata turca e voglio morire turca, e non sono né mi voglio far christiana altrimenti”». ²⁴³

Un'impostura, dunque? Eppure la schiava era davvero determinata nel difendere la propria cristianità, si dilungava a volte in dettagli precisi e riusciva a dare una descrizione credibile dei riti del battesimo a cui diceva d'aver partecipato. L'inquisitore decise di torchiarla per vedere fin dove poteva arrivare – il nuovo stile d'esame dovette avere effetto sulla donna o sul notaio, perché al fluente italiano dei primi costumi si sostituì un più incerto gergo imparaticcio. Alla precisa domanda di elencare i precetti religiosi del cristianesimo, la schiava andò nel panico. Balbettò un confuso: «l'obbligo del christiano stare andare alla messa, Giesù, santa Vergine», poi si chiuse nel silenzio. Il giudice capì che era il momento

giusto per attaccare e le chiese esplicitamente se dietro tutta quella storia non vi fosse semplicemente la paura di tornare dal suo padrone.

Respondit: Io non voglio andare perché dare bastonate e io volere più tosto stare prigioniero e toccare cinque bastonate per hora, *et cepit flere, et lacrimare.* [...]

Interrogata se il suo padrone l'assicurasse di non dargli mai più, se ella tornerebbe volentieri in sua casa.

Respondit: Signor no.

Interrogata che dica la causa perché.

Respondit: Perché tutti, tutti di quella casa volere male, e perché volete che io ci ritorni in quella casa?

Et sibi dicto che dalle cose dette di sopra si raccoglie che ella è fuggita solamente per paura, e non perché di fede christiana.

Respondit: Star vero che io uscita perché tutti i padroni voler male, e io servire tutti, e non dare mia robba e non parlare fuori di quello che padroni fare e dire in casa...²⁴⁴

L'inquisitore dovette interpretarla come una mezza confessione: su quelle parole chiuse l'interrogatorio e, dopo alcuni esami di testimoni, anche il processo. Non si trova traccia di una sentenza conclusiva, ma complessivamente le testimonianze processuali sembrano invalidare la versione di Caterina – a meno di non ipotizzare una congiura omertosa di vari testimoni, concordi nel proteggere un uomo potente come il Pepi contro la parola di una povera schiava. Questo caso, al di là della pietà che può suscitare in noi l'espedito messo in atto da una donna vittima del destino per scampare alle quotidiane vessazioni cui era sottoposta, fornisce alcuni elementi di riflessione. Innanzitutto, la storia raccontata da Fatima (chiamiamola così, a questo punto) è interessante non solo nelle sue parti vere, ma anche in quelle verosimili o

probabilmente false: queste ultime non dovevano esser state inventate di sana pianta, ma ricalcate piuttosto sull'esperienza di qualche compagna di schiavitù effettivamente convertita e battezzata, ad esempio quell'«Anna Maria» residente in Livorno che più volte ritorna nei racconti della donna e che in effetti non sembra essere stata venduta a un ebreo.²⁴⁵ Il tragitto percorso da Fatima è in fondo quello tipico di qualsiasi giovane donna «turca», di pelle chiara come le levantine o scura come la sua: catturata per mare mentre andava da Costantinopoli ad Alessandria, condotta in Malta nel più grande mercato di schiavi dell'Occidente cristiano²⁴⁶ e quivi venduta per un prezzo assolutamente consueto: 120 pezze da otto reali, equivalenti a 160 scudi maltesi, cioè esattamente quanto sull'isola si pagava in media per una «mora» in quei decenni del Seicento.²⁴⁷ Normale purtroppo anche lo sfruttamento sessuale a cui aveva dovuto soggiacere: il padrone che la vendette al greco Teodoris, infatti, fece in tempo ad avere un figlio da lei, subito prima di sbarazzarsene. La schiava passò di mano in mano in un gioco di compravendite che fruttava a tutti (il pilota di galera la rivendette al Ghettoni per 128 pezze, con un guadagno netto di otto, e così probabilmente lo scrivevano al Pepi, e via dicendo), tranne che a lei.²⁴⁸

Eppure, essa seppe trovare energie e capacità per apprendere dall'ambiente ostile che la circondava le informazioni necessarie a inscenare un'impostura che sarebbe anche potuta riuscire: aveva intuito che tasti toccare, a partire dall'ostilità congenita degli inquisitori verso gli ebrei locali. La questione religiosa, identitaria, era l'unica leva su cui gli schiavi potevano premere per rivendicare – se non la libertà – quantomeno un alleggerimento della propria situazione e un allontanamento da padroni sgraditi. Nei decenni successivi altre schiave avrebbero seguito tale strada, rinunciando però all'inganno identitario e limitandosi a sbandierare il proprio interesse per il battesimo come strumento d'evasione: in tutti i casi si sarebbe seguita la norma secondo la quale non si poteva «scacciare né

rimettere nelle mani degli Ebrei le loro schiave, quando si fuggono dalle case dei medesimi... e fanno istanza d'essere battezzate», anche se per accertare l'effettiva costanza nel proposito conversionistico sempre più «turche» sarebbero state inviate alla Casa dei catecumeni di Firenze (fig. 17).²⁴⁹

5. Greci, mezzi turchi

Finora abbiamo esaminato processi promossi sostanzialmente solo dalla giustizia ecclesiastica, dato che riguardavano questioni inerenti all'identità religiosa, a quella «coscienza», cioè, di cui l'Inquisizione

era il tribunale per eccellenza. Tuttavia, il problema delle schiavitù illegittime non era affare solo del Sant'Uffizio, né riguardava esclusivamente l'accertamento della fede delle schiave domestiche. Un altro caso piuttosto frequente, infatti, era quello relativo ai marinai greci sorpresi sui navigli ottomani dai corsari: come andavano considerati? Collaboratori volontari del nemico, rinnegati (se non formalmente, quantomeno nei fatti), preda legittima di guerra? O invece bisognava rispettare il loro essere cristiani, seppur «scismatici», e interpretare il servizio marinaresco offerto ai turchi come un tributo coattamente imposto?²⁵⁰ E quindi: si potevano fare schiavi, o no? Ad affrontare un dilemma di questo genere si trovò, agli inizi degli anni Quaranta del Seicento, il tribunale



17. Ignazio Fabroni, *Mora stiava*, 1664-1687 circa. Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, fondo Rossi Cassigoli, ms. 199, c. 159r

del governatore di Livorno; ma, come vedremo, anche questa volta il Sant'Uffizio locale non tralasciò di interessarsi al caso.

Nel maggio del 1640 il granduca ricevette una supplica da parte di sedici marinai greci, che denunciavano la profonda ingiustizia subita. Mentre si trovavano a servire su di un vascello ottomano al largo del monte Athos, l'*Orca* del ra'īs Ḥajjī Kinan, erano stati attaccati da una nave corsara battente bandiera toscana, il *San Giovanni Evangelista* guidato dal capitano corso Francesco Franceschi: subito i greci si erano rifugiati sottocoperta per non partecipare allo scontro, sanguinoso e con gravi perdite da ambo le parti. Alla fine i toscani erano riusciti a impadronirsi del vascello, ritrovandosi però senza un numero di uomini sufficiente a governarlo e condurlo a Livorno. A quel punto il capitano Franceschi – riferivano sempre i supplicanti – aveva proposto loro di aiutarlo nella navigazione, promettendo in cambio «che al salvo arrivo li haverebbe pagati conforme il lor servizio per tornarsene alle case loro». Attratti dalla prospettiva di una generosa ricompensa, i sedici marinai si erano dunque prodigati nel condurre in porto l'*Orca*, e avevano prestato fede alla loro parola in misura tale da non abbandonare la nave neanche quando questa era stata investita da una tempesta nell'arcipelago delle Cicladi; in quell'occasione i pochi impauriti toscani presenti a bordo avevano abbandonato il vascello per rifugiarsi su di una «polacca» francese ormeggiata nel porto dell'isola di Sira, mentre i greci – che pure si trovavano «nei loro paesi» (anzi, uno di loro era proprio originario dell'isola, dove aveva famiglia) – erano rimasti a bordo, avevano riparato la nave e l'avevano infine condotta in Livorno. Qui però, anziché ricevere la gratitudine del capitano e il premio promesso, erano stati improvvisamente tutti carcerati nel Bagno, tranne quattro che si trovavano allora fortunatamente in giro per la città. Incatenati in compagnia dei «turchi», supplicavano dunque il sovrano di aver pietà della loro misera sorte e di liberarli, donando anzi loro quanto promesso.²⁵¹

Il granduca tramite il proprio segretario incaricò il governatore di indagare e riferire sul caso: furono raccolte le testimonianze di alcuni soldati presenti allo scontro, ma anche ovviamente la versione del capitano Franceschi. Quest'ultimo negò da subito la ricostruzione fornita dai greci, dato che secondo lui i marinai avevano combattuto al fianco dei turchi:

nel tempo dell'abbordo et combattimento durato, hanno ancor loro menato le mani, e che per il calore dato alli turchi, sono rimasti delli suoi 15 morti, et 30 malamente feriti, e che perciò arrivato a Livorno gl'ha fatti mettere in catene per seguirne la volontà di Vostra Altezza Serenissima, e quanto al pagamento crede di non essere tenuto, ma che più tosto possino essere obbligati essi a comprare la loro libertà con moderato ricatto, non solo per l'aiuto dato, ma perché devono correre la fortuna [*cioè condividere la sorte*] del vascello turchesco sopra il quale hanno navigato.²⁵²

Di fronte a ciò, la nazione greca di Livorno presentò una più ampia petizione di protesta, in cui tra l'altro si sottolineava come il corsaro non fosse nuovo a questo genere di operazioni, avendo utilizzato in passato la propria ricchezza e influenza per rovinare «Giovanni di Mosco di Lindo pure greco», costringendolo a «spendere tutto quello che haveva, con haver fabbricato processi ingiusti e fatto apparire il bianco per il nero, per non li haveere a restituire il suo ingiustamente toltoli». Di fronte a tali accuse, il Franceschi fu dunque costretto a stendere un vero e proprio memoriale di difesa. In esso ribadiva la propria versione dei fatti, specificando che i greci, essendo stati catturati mentre collaboravano con i nemici della cristianità, «erano *iure belli* tenuti obbedire e stare alla volontà e discrezione del vincitore, senza che egli per alcuna ragione gli dovesse pattuire e assegnar alcuna mercede».

Spingendosi oltre, proponeva anzi di infliggere loro un trattamento esemplare:

perché la navigatione è ridotta a segno che fanno peggio alli cristiani li greci che i turchi, perché li servono non solo di semplici marinari, ma di piloti, nocchieri e d'ogni sorte di maestranza, combatteno contro le bandiere de' principi cristiani, e tengono mano a ricoprire sotto lor nome i vasselli, e le mercantie de' turchi, sì che non si può quasi più navigare né armare.²⁵³

Insomma, il capitano cercava di coprire la propria condotta spregiudicata (comprovata da molte altre azioni del genere)²⁵⁴ con un pretesto più generale, quello di fare chiarezza sulla presunta doppiezza dei greci nel contesto della politica internazionale marittima. La versione del Franceschi era del resto smentita dai suoi stessi marinai e dai soldati imbarcati, tutti concordi nel testimoniare come i greci non avessero affatto partecipato al combattimento, ma avessero anzi incitato i cristiani a liberarli.²⁵⁵ La ragione era evidentemente dalla loro parte, ma è noto come i tribunali d'*ancien régime* fossero particolarmente sensibili allo status degli attori in giudizio. Contro quella dozzina di marinai stranieri (i quattro rimasti liberi erano fuggiti) stava l'autorevolezza di un uomo ormai celebre in Livorno: nato agli inizi del secolo in Corsica ma trasferitosi presto in Toscana al seguito dello zio Adriano, Francesco aveva da questi imparato il mestiere della corsa e lo aveva poi trasmesso anche ai suoi due fratelli Pietro e Santi, tanto da trasformare le scorribande marittime in un vero e proprio affare di famiglia – un'attività in grado di procurargli in poco tempo l'ingresso nel numero ristretto dei cittadini labronici e poi la nomina a gonfaloniere, ma soprattutto di renderlo a fine carriera uno degli uomini più ricchi dello stato, con un patrimonio personale valutato intorno ai centomila scudi.²⁵⁶

Nessuna sorpresa dunque che le proteste della nazione greca presso la corte del governatore si perdessero nel vuoto: ce lo dimostra il fatto che nel dicembre del 1641, cioè più di un anno dopo, i marinai si trovassero ancora alla catena nel Bagno, e che per portare avanti il caso si dovesse ricorrere al più tenace tribunale inquisitoriale.²⁵⁷ Anch'esso tuttavia non poté fare molto di più che riascoltare alcuni dei testimoni, i quali ribadirono la convinzione che il Franceschi avesse fatto prigionieri gli uomini «per non pagarli, non essendo costume di corso ritenere i greci cristiani».²⁵⁸ Specificarono inoltre come nelle sue intenzioni ci fosse anche la volontà di scoraggiare in tal modo la futura presenza di ellenici nel porto labronico, visto che spesso essi si presentavano a reclamare le merci predate sui vascelli turchi, con l'affermare che fossero di loro proprietà.²⁵⁹

Questo non fu certo né il primo né l'ultimo caso di assimilazione di greci, armeni o ebrei ai «turchi», di accuse di complicità con il nemico.²⁶⁰ In particolare, i cristiani orientali ricoprivano nel Sei e Settecento uno statuto estremamente ambiguo e cangiante nella definizione degli schieramenti politico-militari, della cooperazione economica e della stessa appartenenza confessionale. Sudditi ottomani, sovente indistinguibili dai loro vicini musulmani dal punto di vista della lingua e della cultura materiale, e tuttavia cristiani: elementi che li portavano quasi naturalmente a porsi come mediatori tra Europa e Levante, ma che li esponevano anche a un'invincibile liminalità, a essere cioè guardati con sospetto da entrambi i mondi a cui appartenevano. L'indeterminatezza della loro condizione poteva tuttavia anche essere sfruttata vantaggiosamente, come loro stessi impararono nel corso del XVII secolo: nel mondo mediterraneo di età moderna era senz'altro utile poter giocare su più tavoli, sottolineando di volta in volta l'aspetto più favorevole del proprio status. Così, i cristiani orientali trasportavano e vendevano le merci dei «turchi» in quanto sudditi del sultano, ma potevano protestare contro gli attacchi subiti da

parte dei corsari cattolici in quanto cristiani, facendo valere l'appartenenza religiosa contro quella politica. Tali tentativi, tuttavia, erano spesso oggetto di contestazione, non solo a Livorno ma anche a Malta e in tutto il Mediterraneo.²⁶¹

L'apertura ai mercanti levantini (a quegli orientali, cioè, che con i musulmani condividevano molto, a partire dalla foggia dei vestiti e dai gusti alimentari) era stata una delle vie che avevano reso ricca Livorno e chi vi si era recato a far fortuna, come il capitano Franceschi. Eppure, quando ci fosse di mezzo un tornaconto personale di natura economica, diveniva facile riaccendere l'ostilità per il diverso, il sospetto verso chi non aveva un'identità certa o una posizione chiara nello scacchiere che vedeva opposti due mondi formalmente in guerra.

© Officina Libreria
tutti i diritti riservati

Capitolo 5

Un microcosmo di violenza

1. Conflitti di potere

Porto di mare, rifugio di uomini in cerca di facile fortuna o in fuga dai debiti, Livorno alimentava nel Seicento una fiorente vita criminale. Marinai, forzati e ovviamente schiavi ne erano gli attori principali: non solo in quel microcosmo violento che era il Bagno, ma anche al di fuori di esso, nelle taverne della darsena o nei vicoli della città. Come spesso accade, anche in questo caso gli archivi della repressione giudiziaria ci forniscono informazioni utilissime a ricostruire la vita quotidiana dei «turchi» livornesi nei suoi aspetti più irregolari, e però nient'affatto marginali. Per chi era costretto a condurre un'esistenza di stenti e fatica, la sopravvivenza dipendeva infatti anche dalla capacità di sapersi adattare ai meccanismi di sopraffazione e corruzione tipici degli istituti carcerari e della condizione servile; e se vi erano episodi di ribellione alle autorità o ai padroni (furti, omicidi, fughe), la maggior parte dei fatti criminali avveniva in realtà tra gli stessi compagni di prigionia.

Per quanto riguardava gli schiavi domestici sorpresi a rubare o a commettere altri delitti, la giurisdizione era chiara e inequivocabile: erano sottoposti all'autorità inquirente e giudicante del tribunale del governatore di Livorno, nella persona del suo «auditore di governo».²⁶² Così capitò all'algerino «Amet d'Amur da Buona», accusato di aver rubato dei pani di piombo da un magazzino in società con un pisano e con «Biagio moro maltese».²⁶³ Altrettanto si può dire dell'indagine avviata nel 1678 contro «Alì Baias d'Amorat di Aden, schiavo in Livorno di Jacob di Soria ebreo, e Mamet

d'Alì di Costantinopoli, schiavo in detto Livorno del capitano Santi Franceschi». Questi ultimi gestivano per conto dei loro padroni una bottega assai frequentata dalla gente del porto, che vi si recava «chi a bere il caffè, chi a fumar tabacco, chi a sonare, chi a cantare, chi a discorrere, e chi a giocare a giochi di tavoliere, et altri giochi alla turchesca, di modo tale che sempre vi era un rumore grandissimo, e più assai che nell'altre bettole». La confusione che impediva di sentire alcunché servì da alibi ai due schiavi quando furono accusati di complicità con i ladri che si erano introdotti nell'adiacente magazzino del mercante armeno «Carapiet di Attivas» per rubare della seta.²⁶⁴

Molto più complesso era invece lo status giuridico degli «schiavi pubblici», i galeotti: formalmente essi erano sottomessi in tutto agli ufficiali della marineria granducale – nella fattispecie, quando non erano per mare, a esercitare la giustizia nei loro confronti era l'auditore del commissario delle galere, o in sua vece lo «scrivano generale di razione»; per il mantenimento dell'ordine e della disciplina all'interno del Bagno erano poi deputati un capitano e degli aguzzini e guardiani. Tuttavia, alcuni governatori non vedevano di buon occhio l'esistenza in Livorno di un'isola esclusa dalla loro giurisdizione; e meno che mai accettavano le pretese avanzate da alcuni commissari di riservarsi anche la repressione dei crimini compiuti da marinai e «uomini di galera» al di fuori di essa, cioè per le strade della città.²⁶⁵ Tale tensione tra la massima autorità civile del porto e i responsabili militari della flotta ivi presente rendeva visibile la duplice e ambigua natura di Livorno: lo scalo mercantile in via d'espansione urbana e demografica restava pur sempre la sede di una fortezza e della più grande prigione per schiavi d'Europa. I granduchi erano ben consapevoli del volto bifronte della città, così come delle frizioni giurisdizionali che ciò avrebbe potuto creare: se da una parte questo condusse per un periodo all'esperimento di separare le funzioni civili del governo da quelle

militari (creando le due cariche dei governatori «di giustizia» e «dell'armi»), dall'altra spinse a regolamentare con cura sin dagli inizi del secolo i confini della giurisdizione criminale.²⁶⁶

Il 3 luglio 1609 Cosimo II aveva emanato un decreto che stabiliva come il commissario delle galere avesse piena autorità per tutti i casi avvenuti «nell'attual servizio della Marineria, nel Bagno, nelle Galere et altri Vascelli sottoposti alla sua carica»; al contrario, i delitti commessi dai marinai ma in ambito urbano spettavano senza alcun dubbio al tribunale ordinario della città. A quest'ultima affermazione erano però poste delle limitazioni: qualora i delitti avvenuti fuori dal circuito del Bagno e della flotta fossero di lieve entità («in ogni altra rissa, e questione fra di loro, nella quale non sia seguita morte, o stroppiamiento, o mutilazione di membra»), il commissario si riservava la possibilità di convincere le parti in causa a una risoluzione extragiudiziale; solo nel caso del fallimento di questa la causa sarebbe stata poi effettivamente rimessa al tribunale del governatore.²⁶⁷

L'intervento del granduca non dovette però essere così risolutivo, se ancora nel 1635 il successore Ferdinando II si trovò a dover emanare un *motu proprio* che ricomponesse un'altra grave frattura giurisdizionale tra il governatore Pietro Medici e il comandante delle galere, riaffermando come il primo avesse autorità sulla soldatesca di stanza a Livorno solo nei casi di liti ove «fossero mescolate persone della Città», e anche in quel caso dovendo operare unitamente all'auditore delle galere.²⁶⁸ Più di un secolo dopo, pur in una situazione politica e militare molto diversa, il problema continuava a porsi: il 29 settembre del 1742 il sottocomito Arrigo de Bonis uccise il marinaio Giuseppe Petracchi, e subito iniziò una disputa tra il governo labronico e il barone De la Merveille, allora soprintendente delle galere, su chi avesse il diritto di formare il processo criminale. Il barone si avvalse della consulenza legale dell'avvocato Giovan Pietro Fei, il quale espresse il proprio parere in un libretto a stampa per

l'occasione.²⁶⁹ Questo fascicolo riveste per lo storico un'estrema importanza, in quanto il Fei cercò di avvalorare la propria causa riportando «casi, ed esempi [...] di tanti delitti commessi nel Bagno, o nelle Galere, alla carica del Commisario sottoposti», tralasciando i processi fatti «sopra i delitti di fughe, monetarii falsi, e di furti d'ogni specie» e concentrandosi invece solo sui «delitti di risse con effusione di sangue, e mutilazione ancora di membri, ed omicidj» avvenuti tra forzati e schiavi.²⁷⁰

La trascrizione dei verbali di interrogatorio e delle sentenze relative a questi procedimenti è per noi molto preziosa, in quanto i documenti originali dell'archivio dell'auditore delle galere sono andati perduti – e del resto già lo stesso avvocato lamentava di essersi dovuto limitare a riferire i casi trovati «in un sol protocollo, che unicamente si è ritrovato in questo Scrittoio del Bagno».²⁷¹ Procediamo dunque a esaminare i casi riportati nel fascicolo: molti di essi ci permettono di aprire uno squarcio sulle modalità e i motivi che spingevano alla violenza nel contesto del Bagno.

2. Il registro dei crimini

La prima causa di risse e omicidi tra schiavi e forzati era senz'altro il vino. Può sembrare strano che l'ubriachezza colpisse anche i «turchi», la cui religione proibisce il consumo di bevande inebrianti: in realtà il frutto della vite è sempre stato coltivato nei paesi islamici dalle minoranze cristiane, e gli esempi di un suo vasto consumo anche da parte dei musulmani sono facilmente ritrovabili nella letteratura araba di ogni tempo.²⁷² Nel Bagno poi il vino faceva parte del vitto somministrato, e non era possibile farsi troppi scrupoli religiosi con le magre razioni disponibili; la maggiore possibilità di accesso agli alcolici era comunque quella di chi gestiva o poteva frequentare una delle numerose taverne affidate agli schiavi nel cortile della prigione o lungo la darsena.

Nell'aprile del 1651,

Solfiara di Moratto da Scio, Schiavo di V. A. S. dentro il Bagno, mentre che Mostafà di Arsano di Cecimecche pure schiavo di V. A. S. faceva la barba, e rapava un Forzato, li andò per di dietro, e senza averli fatto cosa alcuna, lo ferì di due Coltellate nell'una e nell'altra natica, e per quanto disse il Cerusico in qualsivoglia altro luogo l'avesse ferito era pericoloso di vita; e domandato più volte detto Solfiara qual sia stata la causa avere lui ferito detto Mostafà; ha sempre risposto il Vino.

Arrestato immediatamente il colpevole, s'informò il granduca, che si rimise all'arbitrio dello scrivano di razione Paolo Bondeni per «quelli castighi [che] le parerà per l'esempio, fuori che della vita» (fig. 18).²⁷³ Lo scrivano generale di razione, infatti, oltre a dover tenere debito conto dell'amministrazione della flotta e del Bagno, era spesso investito anche dei compiti del commissario delle galere.²⁷⁴ Nel 1674 fu così sempre uno scrivano, Cosimo Gherardi, a riferire al sovrano di un altro grave caso di violenza dovuto all'ebbrezza, svoltosi questa volta nei locali della Biscotteria. L'11 ottobre 1674 lo schiavo «Mustafà d'Ibraino di Tunis» si presentò alterato al lavoro, «cominciando a mandar male il biscotto, far rumore con li Schiavi, ed a commettere altre insolenze» e aggredendo quindi il sorvegliante locale (peraltro figlio del capitano del Bagno) che lo aveva ripreso aspramente. Questi si difese con una bastonata, cosa che fece solo aumentare la rabbia dello schiavo: dopo aver finto di calmarci, si vendicò tirandogli una coltellata «con cui l'offese di una ferita nella spina... e se non correivano altri Schiavi che lo trattenessero, gl'avrebbe tirato un altro colpo». A provocare un tale comportamento, oltre probabilmente all'odio per le vessazioni del superiore, doveva esser stato soprattutto il vino ingerito: Mustafa stesso confessò di aver ferito il sorvegliante «in tempo che era briaco, e fuori di sé» e gli schiavi intervenuti a placarlo



18. Ignazio Fabroni, *Stiavi si fanno la barba*, 1664-1687 circa. Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, fondo Rossi Cassigoli, ms. 199, c. 60r

confermarono «che l'Inquisito nel tempo del commesso delitto fosse oppresso dal vino a segno, che non si reggeva in piedi». La pena proposta e confermata dai segretari di Cosimo II fu di quelle esemplari: centosesanta bastonate e il taglio del naso e delle orecchie.²⁷⁵

Quest'ultima punizione corporale, infamante e inguaribile, era del resto abbastanza frequente nei casi che coinvolgevano schiavi: nel dicembre 1657 tre «turchi» si macchiarono di tentato omicidio a pochi giorni di distanza, e due di loro ricevettero proprio tale

trattamento. Significativo è però che in quegli episodi la causa scatenante non fosse stata l'ubriachezza ma al contrario «lo zelo di religione»: uno schiavo marocchino confessò infatti di aver «ferito con una coltellata la notte del 26 dicembre passato Mustafà di Macometto perché aveva bestemmiato la sua Fede»;²⁷⁶ un certo «Ametto di Saide», invece, ricevette un colpo d'arma bianca al braccio destro da «Barca di Solimano d'Algieri Schiavo negro» per averlo minacciato di riferire ai sorveglianti che egli insultava la fede cristiana dei forzati.²⁷⁷

Ma le condizioni di vita nel Bagno e sulle galere erano tali che i suoi abbrutiti abitanti arrivavano a uccidersi anche per motivi molto più futili: nell'agosto del 1651 «Caso ne di Gimillo Schiavo della Galera Santa Vittoria» fu trovato in un bagno di sangue nella camera di prua della detta imbarcazione, agonizzante. Con un filo di voce accusò il

forzato Bastiano Petrini, di cui era assistente e che lo aveva redarguito poco prima «per esserli mancato un certo Cacio salato, ed una Pistola, ed averli fatto dare il giorno avanti delle bastonate». Il Petrini ammise la discussione ma non il tentato omicidio, giustificando le proprie mani insanguinate col dire «di aver scorticato un Castrone»: grazie alla deposizione di due testimoni compiacenti e al fatto che il chirurgo riuscì a salvare *in extremis* la vita dello schiavo, il forzato ricevette la semplice punizione di un anno ulteriore di galera rispetto a quelli che già doveva scontare, ma gli fu imposto di trascorrerlo «con il ferro al piede» (fig. 19).²⁷⁸



19. Ignazio Fabroni, *Forzato col cappotto*, 1664-1687 circa. Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, fondo Rossi Cassigoli, ms. 199, c. 109r

3. «Ci ha cavato fino all'osso»: la corruzione nel Bagno

A esasperare così gli animi dei galeotti non erano del resto tanto le effettive condizioni di vita previste dal regolamento del Bagno, ma la persistente serie di intimidazioni e soprusi che ufficiali e sorveglianti compivano ai loro danni. Uno dei pericoli classici che si verifica nella gestione di una prigionia è infatti il crearsi di un meccanismo estorsivo tra guardie e carcerati, tale da spingere i secondi a dover versare delle mance ai primi per poter essere lasciati in pace o godere di qualche piccolo beneficio. Proprio per impedire il verificarsi di tale situazione, nelle *Costituzioni, et ordinationi*

dell'offitio del Capitano del Bagno ben dieci articoli su trentuno sono dedicati a vietare espressamente agli ufficiali del Bagno, «guardie, marinari, et aguzzini, et ad ogn'altra qualsivoglia persona di qualunque grado, e conditione di pigliare per sé, o per indiretta, o interposita persona mance segrete e parimente alli schiavi e forzati, et altri ritenuti nel Bagno l'offerirne per sé, o interposita persona sotto pena di gastigo personale, anco di tagliare l'orecchie, et il naso, et altro ad arbitrio del Commissario». ²⁷⁹ Entrando nei dettagli di tutti i casi in cui si applicava il divieto, il regolamento ci mostra che venivano illecitamente chiesti denari per sferrare i galeotti, per lasciarli uscire dal Bagno e per concedere loro il permesso di gestire taverne, chiedendo spesso percentuali sugli utili; frequente poi era la riscossione degli interessi sui debiti accumulati al gioco d'azzardo.

Nonostante i tanti provvedimenti volti a impedire questo «pessimo abuso», la corruzione continuò a regnare nel Bagno per tutta la durata della sua esistenza. Periodicamente gli scandali venivano alla luce: si inviava allora un supervisore che esaminasse la situazione e punisse i colpevoli, ma dopo poco tempo tutto ricominciava uguale. Sono infatti registrati casi di tal genere agli inizi del funzionamento del Bagno, nel 1610, così come nei suoi ultimi anni di attività, nel 1741. ²⁸⁰ Qui ci si soffermerà su di un processo di metà Seicento, interessante soprattutto per il particolare momento storico in cui si colloca.

Nel 1647, infatti, il granducato di Toscana versava in una grave crisi economica e politica – estesa del resto all'Europa intera, che si avviava solo allora e con fatica a uscire da trent'anni di guerra. Nei mesi precedenti i francesi avevano occupato le piazzaforti militari dello Stato dei presidi, scacciandone gli spagnoli e costringendo Ferdinando II a una politica di neutralità che agli occhi del sovrano iberico era un vero e proprio tradimento. Rinunciando all'ormai anacronistico sogno di potenza marittima, la Toscana decise dunque

di ricavare il denaro necessario a sopperire alle necessità amministrative e soprattutto alimentari dello stato (erano anni di carestia) vendendo parte della flotta navale. Sin dagli anni Venti del Seicento, del resto, una parte della corte chiedeva un tale provvedimento, giudicando inutilmente dispendiosa la presenza nel Mediterraneo di uno squadrone mediceo a caccia di «turchi». Dopo una serie di trattative fallite con Napoli, Genova e Venezia, si arrivò a concludere la cessione di tre galere (*San Giovanni Battista*, *Santo Stefano*, *San Cosimo*) e della relativa ciurma a Onorio II Grimaldi, principe di Monaco, che in quell'occasione fungeva da prestanome per il sovrano francese: la cifra ricavata fu di circa centomila scudi. Gli schiavi venduti al principato monegasco erano in condizioni di salute pietose, come lamentarono gli acquirenti, e presto ne scopriremo il motivo. In ogni caso alla flotta del granduca rimasero le due galere *San Francesco* e *Santa Vittoria*, cioè lo stretto necessario per difendere le cose toscane dalle incursioni barbaresche.²⁸¹

In teoria la diminuzione del numero degli schiavi avrebbe dovuto condurre a un miglioramento del loro trattamento; al contrario, verso la fine degli anni Quaranta le loro condizioni di vita andarono peggiorando a vista d'occhio. Agli inizi del febbraio 1648 arrivò inoltre al granduca una supplica da parte di undici schiavi e tre bonavoglie che denunciavano di aver prestato al capitano del Bagno Marco Fabbroni numerose somme di denaro mai restituite: l'auditore del governatore aveva detto loro che «se volemo essersi pagatti, portassimo testimonii», ma – obiettavano – «noi poveri che testimonii potevamo havere, con detto Capitano Marco che era nostro patrone e con una minima parolla li davamo tutto quello voleva?». ²⁸² Ascoltato sulla vicenda, visto il forte sospetto che oltre al prestito vi fosse anche il ricorso all'estorsione di mance, il capitano aveva però negato gli addebiti, rovesciando anzi le accuse sul vicecommissario delle galere e scrivano generale di razione, Francesco Pepi (lo stesso che abbiamo visto

coinvolto nel processo inquisitorio alla schiava Fatima). Per sciogliere il nodo, si decise di inviare nel Bagno il rettore Domenico Puccini, delegato dal granduca all'esame del caso. Questi, giunto a Livorno il 2 luglio, fece pubblicare alla presenza di tutti un bando in cui si avvisavano galeotti e ufficiali dell'obbligo di venire avanti a lui per testimoniare del comportamento dei due ministri: in particolare, ognuno avrebbe dovuto riferire «tutto quello che saprà delli portamenti che ciascuno di essi [*Fabroni e Pepi*] habbia fatto, e commesso nel tempo delle loro cariche, cioè delle estorsioni, mancie o caracci²⁸³ o altro donativo preso, e d'ogni altra cosa commessa contro il buon servizio di Sua Altezza», sotto pena di duecento bastonate o della deposizione dalla carica in caso di reticenza od omertà.²⁸⁴

Il giorno seguente, ottenuto l'allontanamento degli indagati per eseguire con più libertà il proprio compito, il Puccini cominciò un serrato esame degli abitanti del Bagno. Tra il 3 e il 4 luglio sfilarono davanti a lui comiti, cerusici, luogotenenti e soprattutto molti schiavi. Via via che le deposizioni si susseguivano il quadro della situazione si veniva chiarendo, rivelando un sistema di corruzione e violenza nel quale le responsabilità del Fabbroni crescevano a vista d'occhio, al contrario di quelle del vicecommissario Pepi. Anzi, tutti gli interrogati erano pronti a giurare sull'assoluto e fin troppo scrupoloso rispetto delle regole da parte di quest'ultimo, in particolare nel «tagliare» gli schiavi. Come abbiamo detto, il «taglio» di ogni schiavo era l'attribuzione del prezzo da pagare per il riscatto: veniva fissato in base alla condizione sociale ed economica del prigioniero, così come secondo le sue capacità fisiche e lavorative, e ci voleva un occhio esperto per valutarlo, anche perché i più abbienti cercavano ovviamente di nascondere il proprio status. Secondo il palermitano Francesco di Mattia Coresino, «comito» (nostromo) della *Santa Vittoria* e marinaio da 46 anni al servizio del granduca, Francesco Pepi era il migliore e il più scrupoloso nello svolgere

quel compito, avendo «tirato più che nessun ministro che ci sia stato, et ha fatto sempre pagare più di quello che a tempo delli altri non si è fatto, perché era terribile»; di più, commentava, «ce ne sono di quelli schiavi, che ha havuto pensiero che habbino [ricchezza] e gl'ha fatto mettere gran taglie, che sono ancora nel Bagno, e non se ne sono possuti riscattare».²⁸⁵

Fra di questi il testimone citava ad esempio «Solimano Zua-va», uno «spalliere» il cui riscatto era stato valutato dal capitano Marco in non più di 500 piastre, mentre il Pepi lo aveva fatto tagliare per un valore doppio quando aveva scoperto che egli possedeva tessuti e altri beni commerciali nascosti in un magazzino – sebbene lo schiavo negasse che le «robbe» allora rinvenute fossero sue. Il vicecommissario aveva ragione, poiché quando mesi dopo Solimano morì, fu stilato un inventario dei suoi beni che poteva benissimo far concorrenza a quello di qualsiasi mercante libero: comprendeva tappeti, vesti e gioielli di alto valore, oltre a numerose somme di denaro in moneta contante.²⁸⁶ Da vivo, del resto, lo schiavo aveva potuto ben spiegare perché il capitano avesse potuto prendere un tale abbaglio nel discernere il suo valore: confessò infatti di avergli consegnato 65 piastre proprio per essere «tagliato» a un prezzo basso, non prevedendo che l'intervento del Pepi mandasse poi all'aria la riuscita dell'accordo.²⁸⁷

Quello di Solimano non era però un caso isolato, tutt'altro. Esaminando quello che da tutti veniva additato come lo schiavo di fiducia del capitano, il mozzo Ramadān di Tunisi, l'inviato granducale scoperchiò un vero e proprio vaso di Pandora...

Comparve [...] Romadà di Seit di Tunis di Barberia, fatto venire personalmente nella sopradetta causa ecc., al quale [fu] dato il giuramento *more turcarum* sopra la fede e non fu dato interprete perché intendeva franca lengua ecc. [...]. Domandato se alcuno di loro [Fabroni e Pepi] riceve dalle ciurme caracci, e mancie, e

perché, et in che modo. Rispose: «Il Pepi non ricever nulla, e non voler nulla, ma il capitano Marco piglia caracci, e mancie [sic] dalli schiavi, che si tagliano, e per andare fuori per dormire con giovani».

Richiesto di specificare meglio in che somme consistessero quei donativi, e per quali scopi, Ramadān si dilungò in un elenco di soprusi: il Fabbroni aveva preteso 20 pezze dal coggia Alì di Alessandria «per librarlo dalle carceri per haver rubbato a uno stiuvo morto allo spedale molti danari»; «Regeppe», «Auni», «Sciabano», «Ametto Coroli», «Solimano delle Gerbe e Mustafà di quelle» avevano tutti dato denaro «per non essere tagliati in molto»; ma gli affari più lucrativi il capitano li aveva ricavati grazie al desiderio di molti di poter aver rapporti sessuali con i giovani reclusi: «Capretta forzato mozzo di camminamento di prua mi dette due pezze per il capitano Marco perché gl'haveva promesso che voleva che andasse a dormire con l'arrotino buonavoglia, giovine sbarbato, per far male» e così i galeotti «Gabbiano», «Peppo» e «Testadoro», come pure gli schiavi «Giaballà», «Amettino di Salé», «Alì raïs», e altri.²⁸⁸

Sbalordito di fronte all'esistenza di un sistema di corruzione e illeciti così esteso, Puccini chiese al mozzo quanto potesse periodicamente estorcere in totale e quello confessò che da ormai tre o quattro anni tassava per conto del capitano la ciurma delle galere vecchie (quelle cioè ormai dismesse) riuscendo a ottenere tra i 10 e i 15 giuli la settimana. Ma non era tutto: l'equipaggio delle due galere ancora attive pagava infatti al capitano circa sessanta pezze alla settimana, raccolte da un certo Manṣūr, guardiano della galera *Santa Vittoria*. Nella sua deposizione quest'ultimo aggiunse un dettaglio importante: «li portavo a detto capitano Marco, e se li spartiva con il luogotenente, e perché la ciurma dalla quale risquotino [sic] era scemata, e non ne facevo più tanti, il capitano Marco mi voleva fare bastonare».²⁸⁹

Emerge qui l'elemento, già accennato, della riduzione della flotta medica a seguito della vendita di alcune galere al Grimaldi: la diminuzione del numero degli schiavi, anziché migliorare le condizioni di vita di quelli rimasti, aveva al contrario provocato una stretta estorsiva nei loro confronti da parte di chi non aveva intenzione di veder ridotti i propri introiti. L'operazione stessa di vendita ai monegaschi era peraltro oggetto di indagine giudiziaria: il rettore Puccini infatti era stato incaricato di verificare che nella cessione non fossero stati commessi abusi e che il Pepi – come denunciava il Fabbroni – non si fosse fatto corrompere in modo da favorire gli acquirenti. Anche qui la verità era rovesciata: due testimoni infatti deposero che era stato il comito reale a selezionare i rematori migliori per il Grimaldi, dietro promessa d'esser fatto capitano di nave; il vicecommissario invece, assente al momento della firma dell'accordo, aveva poi operato per «rimescolare» le ciurme e aveva fatto in modo di richiamare i più validi tra gli uomini pronti per essere consegnati al principe di Monaco, sostituendoli di nascosto con quelli in peggiori condizioni rimasti nella marina del granduca.²⁹⁰ In generale, la figura di Pepi incuteva timore ma anche rispetto, e perfino coloro i cui interessi erano stati danneggiati dalla sua solerzia erano pronti a riconoscere la sua incorruttibilità e il suo zelo: il già ricordato Solimano Zoave, al momento di essere interrogato circa il coinvolgimento del vicecommissario nella pratica di ricevere donativi dagli schiavi per essere «tagliati» a una cifra inferiore, rispose decisamente: «Non pigliare nulla di queste cose il Pepi, stare terribile per il granduca, e bono».²⁹¹

La conferma definitiva delle responsabilità, quella che chiude il processo informativo, venne da un esame collettivo dei galeotti: «passata parola per tutta la ciurma, assettata al banco [*delle galere*] in numero di 350 in circa, e fatti li giuramenti tutti *more turcarum*», i presenti giurarono di non aver mai dovuto dare denaro al vicecommissario Pepi; al contrario, «domandati se al capitano Marco Fabbroni havessero dato

cosa alcuna di caracci, o mancie, risposero la maggior parte di essi: "Signor sì, signor sì, ci ha cavato fino all'osso!"». ²⁹²

Il 4 luglio Domenico Puccini scriveva al granduca di aver concluso in un giorno e mezzo il processo, informandolo delle responsabilità ormai accertate del capitano del Bagno. Francesco Pepi venne reintegrato subito nel proprio incarico, e anzi probabilmente promosso se così va inteso il titolo di «commissario» che gli è attribuito in un documento degli inizi del settembre seguente. ²⁹³

Il governo di intimidazioni e ricatti del capitano Fabbro-ni era invece terminato; e forse sarebbe potuto finire ben quattro anni prima, se solo le guardie del Bagno avessero ac-consentito alla richiesta di uno schiavo di poter parlare con il generale Lodovico da Verrazzano, ammiraglio della flotta medicea e governatore di Livorno, «per dolersi, credo io, di qualche ufficiale»:

ma che per averlo visto imbrocchiato o creduto tale, per essere amico assai del vino, gli si opposero, e non lo lasciarono venire avanti, facendolo andare dentro al suo Bagno; dove lo misero in catena, e di più lo ammanettarono. Ma essendo questi un barbiere, non fecero la cerca tanto squisita, che non gli lasciassero un rasoio, che aveva fra la ventriera (dicon loro) e la camicia. Onde avendo potuto pigliarlo, sia perché le manette fossero deboli, o per qual altra comodità che avesse di poter valersene, si tagliò per fantasia con esso la gola tanto malamente, che i medici e cerusichi, a' quali feci consultare il caso, mi assicurarono che non poteva campare; sì che morto per morto, ebbi per bene farlo finir di morire per mano d'un boja, che è schiavo, sebbene è un esecutore a mal tempo, per veder se è possibile, come di sopra dico, che a questa canaglia levi la mano di perdersi per quel verso. ²⁹⁴

Alla luce degli atti del processo si può supporre che quel tentato suicidio fosse in realtà un omicidio, commesso dai tanti aguzzini al servizio del capitano del Bagno per chiudere definitivamente la bocca allo schiavo.²⁹⁵ Ma alla sensibilità di un lettore odierno appare ancora più insostenibile la crudele reazione del governatore di fronte all'agonia del ferito, quell'ordinarne l'impiccagione come esempio per il resto della ciurma, «acciò dismetta questo stile, incominciato da qualche mese in qua, di ferirsi o ammazzarsi da per sé»: uccidere per evitare suicidi può sembrare forse un paradosso, ma del resto era solo con il terrore che si governava un universo di violenza come il Bagno. Inoltre non bisogna dimenticare come nel regime giuridico di *ancien régime* il suicidio fosse considerato un reato (e non solo un peccato contro Dio), in quanto comportava la sottrazione allo stato di un suo bene, cioè la vita del suddito; come tale era punito non solo con il disonore del cadavere, ma anche rifacendosi sui beni del defunto o sui familiari. Una delle più celebri dimostrazioni dell'inutilità e irragionevolezza di tali punizioni è rintracciabile nel capitolo 32 del pamphlet *Dei delitti e delle pene* di Cesare Beccaria: ed è forse un'ironia della storia che l'opera venisse stampata per la prima volta nel 1764 proprio a Livorno.²⁹⁶

Capitolo 6

Lingue, interpreti, libri

1. Giuramenti per Allah

Nei precedenti capitoli abbiamo analizzato numerosi e diversi esempi di interrogatori a schiavi «turchi», coinvolti a vario titolo in vicende giudiziarie. È dunque ora possibile prendere in esame alcune questioni fino a ora rinviate ma cruciali: qual era la validità di tali esami? In che lingua erano effettuate quelle deposizioni? E più in generale, quali erano gli strumenti di comunicazione tra gli orientali del Bagno e gli abitanti di Livorno? Sono domande che sollevano problemi di grande importanza, come lo status giuridico-personale degli infedeli prigionieri in terra cristiana, il loro grado di partecipazione alla società che li «ospitava», l'individuazione dei veicoli comunicativi con i quali era per loro possibile entrare in contatto con essa (e viceversa). Non si trovano risposte facili a tali quesiti, ma dai documenti è possibile ricavare informazioni utili a ricostruire quantomeno delle prassi.

Cominciamo con la questione della validità della deposizione processuale di uno schiavo musulmano. Il dubbio che potrebbe sorgere riguarda due aspetti: l'effettiva capacità giuridica e le modalità di accesso allo strumento cardine di un esame giudiziario d'*ancien régime*, il giuramento. Circa il primo punto, va ricordato che in età classica e medioevale gli schiavi perlopiù «non erano capaci di diritti, non potevano stare in giudizio né come attori né come convenuti, non potevano contrarre matrimonio» e «anche la responsabilità penale ricadeva sui padroni».²⁹⁷ Nel caso livornese, come abbiamo visto, questa affermazione è però smentita in pieno da una lunga serie di esempi di attiva partecipazione degli

schiavi a processi criminali e civili, e ugualmente dall'esistenza di atti di compravendite tra schiavi, o tra prigionieri e liberi, legalmente validi.²⁹⁸

Sciolto il nodo legato alla condizione sociale, rimane quello relativo all'identità religiosa: come poteva un musulmano accedere a un sistema giudiziario che legava la validità di una deposizione al giuramento nel Dio cristiano?²⁹⁹ Ritorniamo con la mente alle indagini legate al processo Fabbroni: se ci si fa caso, l'interrogatorio del mozzo Ramadān riportato poco sopra è subito preceduto da una nota che specifica come allo schiavo fosse «dato il giuramento *more turcarum* sopra la fede». Lungi dall'essere un caso isolato, troviamo la stessa formula negli esami di «Abid di Bune di Bona», «Macomet di Soliman di Gerbe», «Mamet d'Alì di Modone detto Coggia», «Mansur di Alì di Guarghila» e molti altri, così come – nascosto dietro alcune abbreviazioni – anche nei casi registrati nel libretto a stampa dell'avvocato Fei.³⁰⁰ Si potrebbe pensare a una pratica legata alle condizioni straordinarie in cui si esercitava la giustizia criminale nel Bagno, ma in realtà il giuramento *more turcarum* era ritenuto valido anche nel campo del diritto commerciale e civile: nel 1637, infatti, venne concessa «in affitto a Sciabano di Ametto d'Algeri, Ametto di Bairam di Stanchio, e Solimano di Ametto d'Algeri turchi, presenti et *in solidu* conducenti, la baracchetta di sul porto, e facoltà di cucinare e vendere in essa robe mangiative, et essercitarvi quel che hanno costumato i conduttori passati» – come canone gli schiavi turchi si impegnarono a versare 150 pezze l'anno «giurando al costume turchesco».³⁰¹ Ancora, il mercante egiziano «Ramadam Fatet Turco» (uno dei pochi di cui è possibile trovare le tracce negli archivi toscani) durante un processo del 1739 che lo vide in lite con il capitano inglese John Jucker depose in tribunale «*tacto vertice capitis more turchesco*, ne pronunziando Alla».³⁰² Per fugare ogni dubbio circa l'universale accettazione del giuramento islamico nelle diverse corti toscane, si può citare anche un

caso che riguarda un tribunale certo non accusabile di semplicismo o insensibilità alla materia: quello del Sant'Uffizio. Nel processo contro Lucrezia Peris che abbiamo esaminato in precedenza, l'inquisitore presentò infatti allo schiavo Manşūr prima dell'interrogatorio un «iuramentum per Deum magnum, sicut dictum fuit solitos esse iurare Turcas».³⁰³ Un giuramento di tal genere veniva dunque accettato e utilizzato con il favore di entrambe le parti, quella cattolica e quella musulmana, perché poteva essere riallacciato alla tradizione e alla consuetudine – sia pure con il ricorso a un meccanismo analogico, come vedremo.

Il mondo islamico ha sempre conosciuto il giuramento, designato con il termine *qasam* (che pure poteva indicare anche altre azioni come il voto, la promessa o lo scongiuro): il buon musulmano giura solo su Dio e probabilmente così va intesa l'espressione «giuramento... sopra la fede». Il diritto islamico prevede espressamente anche il ricorso a giuramenti decisori nei casi relativi a fatti di sangue. Non deve quindi esser stato particolarmente strano per gli schiavi «turchi» in questione prestarsi a eseguire tale atto solenne, compiuto, secondo le fonti, toccandosi la sommità della fronte e invocando Allah.³⁰⁴ Per quanto riguarda invece il lato cristiano dell'accettazione di tale pratica, la questione è più complessa. In età medievale, infatti, non mancarono i giuristi che pretesero di negare la validità del giuramento da parte dei musulmani, sulla base del fatto che la loro fede fosse «publice improbata» e il loro giurare accomunabile a un improprio offensivo.³⁰⁵ Questa posizione dovette però essere abbandonata progressivamente in favore di un atteggiamento più pragmatico, ben esemplificato dal trattato tardo-cinquecentesco di Antonio del Re, secondo il quale le necessità politiche ed economiche del commercio con i turchi giustificavano il ricorso al giuramento degli infedeli. Quest'ultimo non poteva certo avvenire toccando i vangeli, «quia eis non credunt» (la validità del giuramento risiedeva nella fede riposta dal deferente nell'oggetto

su cui giurava), «sed tacto calamo ad Alcoranum, & eorum Maomethum, quem Prophetam credunt».³⁰⁶

A questo punto è necessario istituire un parallelo con quanto avveniva nei tribunali europei nei confronti degli ebrei. Il decimo capitolo della costituzione Livornina del 1593 concedeva espressamente alla nazione ebraica di Livorno un giudice laico incaricato di amministrare la giustizia civile e criminale «ammettendovi per testimonij delli vostri ebrei con il giuramento *de more hebraico*».³⁰⁷ La possibilità per gli ebrei di comparire in giudizio prestando un particolare giuramento risaliva in Occidente all'alto Medioevo ed era diversamente codificata a seconda delle regioni e dei tempi, in modo più o meno volutamente infamante.³⁰⁸ In età moderna e negli stati italiani le procedure possibili erano due. Secondo la procedura più solenne (e più rara), il giuramento era prestato alla presenza di un rabbino e toccando le sacre scritture contenute nei *tefillin*: all'invocazione del Dio mosaico seguiva una serie di imprecazioni contro lo spergiuro, basate su episodi biblici come quello della lebbra di Naaman il Siro. La forma più frequente, impostasi probabilmente anche per ragioni di ordine pratico, non prevedeva invece la necessità di un rabbino e nemmeno delle scritture ebraiche, ma soltanto di una penna, da stringere in mano: era il cosiddetto giuramento *tacto calamo*.³⁰⁹

Se è dunque estremamente probabile che all'origine dell'accettazione del giuramento *more turcarum* vi sia un'analogia con quanto era avvenuto con quello *more hebraeorum* (Antonio del Re prevedeva in entrambi i casi l'uso del tocco della penna), abbiamo visto come a Livorno la prassi corrente fosse diversa. Anziché ricorrere a quella che è stata considerata di volta in volta una soluzione che tranquillizzava la coscienza di tutti rimandando a una dimensione simbolica priva di connotati religiosi specifici (la scrittura), o al contrario come l'evoluzione di una pratica infamante (il calamo come la canna di Cristo),³¹⁰ nel porto labronico gli schiavi sembrano non aver avuto

problemi a invocare direttamente Allah. Se la religione islamica continuava a essere considerata, ancor più di quella ebraica, un culto demoniaco e infernale,³¹¹ la possibilità per i «turchi» di giurare *secundum legem suam* mostra a quali compromessi si potesse giungere per garantire il buon funzionamento di una società dove la presenza islamica era tutt'altro che irrilevante.

2. La lingua degli schiavi

Rimane da sciogliere il nodo di come concretamente potessero avvenire forme di convivenza e di coinvolgimento reciproco tra due mondi che erano divisi innanzitutto da una barriera linguistica. Di qui il secondo interrogativo che abbiamo posto: in che lingua avvenivano gli interrogatori degli schiavi? Dall'esame dei documenti disponibili si ricavano tre casi possibili. Il primo era quello più semplice: l'interrogatorio avveniva in lingua italiana, nella sua versione toscana, perché gli schiavi avevano avuto il tempo e le capacità necessarie per apprenderlo dalla bocca dei padroni, o dei livornesi con cui erano entrati in contatto. Il grado di padronanza della lingua poteva ovviamente variare, ma deposizioni come quella del convertito Giuseppe (Yūsuf) davanti al Sant'Uffizio, o di alcuni schiavi da lunghi anni nel Bagno in occasione del processo Fabbroni mostrano la possibilità di una piena conoscenza. All'opposto, si poteva verificare l'eventualità di «turchi» appena catturati che fossero completamente sprovvisti degli strumenti linguistici necessari a intendere le domande poste dai giudici: la soluzione trovata era allora il ricorso a degli interpreti – che solitamente erano proprio quei compagni di schiavitù che avevano già avuto modo di imparare l'italiano. Così, nel luglio 1648 il delegato granducale Domenico Puccini poté interrogare «Mustafà di Bada Rais» e «Macomet di Solimano di Gerbe [...] con l'interprete del suo Alì Siniscalco»; un altro fu invece «esaminato per mezzo di Brachen schiavo intendente la lingua toscana».³¹² Nei casi in cui il giudice inquirente fosse particolarmente scrupoloso e

richiedesse una maggior affidabilità dell'interprete, si poteva poi far ricorso ai convertiti, come nel caso di «Paolo di Paolo Orsini di Bracciano, schiavo battezzato di 18 anni d'età, nativo di Tripoli», aguzzino dell'ospedale del Bagno.³¹³

Vi era però la possibilità anche di una terza via di comunicazione, solitamente intrecciata alle precedenti, e molto diffusa. Era il ricorso alla cosiddetta lingua franca, un idioma prodotto dall'incontro tra parlanti diverse lingue romanze e parlanti arabo e volta a ottenere la maggior efficacia comunicativa possibile con i mezzi grammaticali più semplici. Nata nei porti mediterranei a partire dal XIV secolo e affermata soprattutto nelle relazioni tra schiavi e padroni, era presente solamente come lingua parlata ed era soggetta a frequenti rilessificazioni (l'ultima e la più evidente delle quali prodotta dalla presenza coloniale francese in Nordafrica nell'Ottocento); non per questo però era priva di regole o di costanti sintattiche. Lungi infatti dall'essere il semplice risultato di tentativi occasionali ed estemporanei delle due parti di entrare in contatto, la lingua franca assunse nel corso del tempo una sua struttura ben definita, consistente in un sostrato romanzo semplificato (soprattutto l'italiano nel Mediterraneo orientale, lo spagnolo in quello occidentale) sul quale si innestavano termini ed espressioni arabe, greche o turche.³¹⁴ Anche dal punto di vista morfologico, alcune delle caratteristiche più evidenti dipendevano dalla ricerca della maggior chiarezza possibile e dall'incontro tra abitudini linguistiche latine e semitiche: la mancanza di flessione verbale a favore di un uso costante dell'infinito (con il verbo essere reso da «star»), una stessa forma per i due numeri di sostantivi e aggettivi, la confusione tra le terminazioni -o e -a con prevalenza di quest'ultima (presente come desinenza nominale anche in arabo, a differenza dell'altra), il ricorso frequentissimo alle preposizioni anche con disgiunzione del complemento oggetto, l'uso di due soli tempi e modi verbali, cioè un presente/futuro imperfettivo (espresso con l'infinito romanzo) e un

passato perfettivo (espresso col participio passato romanzo) – bipartizione di aspetto, questa, tipicamente semitica.³¹⁵

Nei documenti conservati negli archivi toscani la lingua franca è raramente presente in modo assoluto, ma quasi sempre mescolata all'italiano, come retaggio sul quale impiantare una più solida conoscenza di esso, grazie ai tanti vocaboli in comune. In uno dei pochi casi in cui è poi esplicitamente nominata, l'interrogatorio del mozzo Ramaḍān nel processo Fabbroni, al quale «non fu dato interprete perché intendeva franca lingua», il lettore si trova in realtà dinanzi ad un perfetto toscano.³¹⁶ L'apparente paradosso si può forse sciogliere ricordando che la lingua franca, *lisān al-ifranj* o *al-faranj* in arabo, non prende il suo nome da una universale validità («franco» come neutrale), ma dal fatto che con il termine «franchi» nel Mediterraneo orientale si intendevano gli europei in generale, e quindi la lingua da utilizzare nei rapporti con loro, o addirittura la loro stessa lingua madre – in questo senso può esser stata impiegata l'espressione dal notaio livornese. È però più probabile che qui sia intervenuto un forte procedimento di correzione e normalizzazione linguistica (o addirittura traduzione) da parte di chi registrava l'interrogatorio, un fattore con cui bisogna sempre fare i conti quando si affrontano documenti di questo genere.³¹⁷

Esempi di commistioni tra italiano e lingua franca, o di repentini passaggi da quello a questa si trovano anche nelle versioni fornite dagli stessi interpreti, come il tripolino «Alì Sini-scalco», e soprattutto nella deposizione della schiava domestica Caterina/Fatima che abbiamo preso in esame nel quarto capitolo. Il crollo psicologico durante l'ultimo interrogatorio, o gli aumentati sospetti dell'inquisitore con conseguente maggior precisione di trascrizione, portano a una trasformazione del suo italiano, fin allora buono, in qualcos'altro:

Star nata in Cerchen [...] Star piccina, che presa Costantina, e poi stata poco, e andata Scandria e quando

*stare in ma[r]ina galere di Malta pigliato nostra galera [...]. Star vero che io uscita perché tutti i padroni voler male e io servire tutti e non dare mia robba e non parlare fuori di quello che padroni fare e dire in casa.*³¹⁸

Se la lingua franca poteva essere un utile veicolo di comunicazione tra padroni e schiavi, non bisogna però pensare che questo valesse in generale con tutti i levantini presenti nei porti europei. A Livorno, come ha dimostrato recentemente Guillaume Calafat, le relazioni economiche e personali tra marinai greci, mercanti armeni e sensali ebrei si basavano sul ricorso a una lingua che non era quella nativa di nessuno dei tre gruppi, pur essendo da essi mutualmente intesa: il turco ottomano.³¹⁹ L'apprendimento di almeno una delle lingue ufficiali dell'Oriente mediterraneo rimaneva dunque fondamentale. Lo riconosceva esplicitamente il regolamento del Bagno, al suo primo punto, quando affermava che per il capitano «è necessario ancora essere intendente non solo della lingua materna, ma della turchesca, e della greca, con saperla lui parlare, rispetto alli ruoli delli nomi delli schiavi, et alle fraude, che con l'occasione delli nomi loro si cercasse di commettere».³²⁰ Non sappiamo se un tale requisito fosse effettivamente riscontrabile in tutti gli ufficiali chiamati a sovrintendere alla struttura (e per il capitano Fabbroni gli indizi sono decisamente negativi), ma quando nel 1683 si avvertì la necessità di un traduttore affidabile per i documenti scritti dagli schiavi al *bey* di Tunisi, si propose di trasformare il cittadino offertosi per tal compito, Carlo Vescovado, in un interprete ufficiale e stabile: per lo studio della lingua avrebbe potuto perfezionarsi proprio nel Bagno, avendo lì «comodità di poterlo fare senza spesa».³²¹

3. Imparare dai «turchi»

In effetti, la cospicua presenza di orientali a Livorno e l'apertura levantina della politica toscana nella prima metà del

Seicento provocarono la diffusione di un certo interesse, a vari livelli, per l'apprendimento di lingue come l'arabo o il turco. Ne è prova un'opera come il *Vocabolario toscano, e turchesco* pubblicato a Firenze nel 1677, composto dal napoletano Antonio Mascis, interprete ufficiale del granduca Cosimo III, a cui era anche dedicato il volume.³²² Il Mascis era stato rapito in tenera età e cresciuto nel serraglio di Costantinopoli, dove aveva potuto imparare a fondo l'arabo e il turco grazie all'incarico ottenuto come segretario del *seyhülislam* (la suprema autorità religiosa dell'impero ottomano). Nella prefazione dell'opera vantava l'eccezionale disponibilità di fonti e testi in lingua originale conservati nella biblioteca del granduca, «che sì nell'eccellenza, e pregio, come nel numero eccedono quelli del Gran Muftì, che per lo spazio di dodici anni ho continuamente maneggiati».³²³

Lo scopo dell'opera non era tuttavia quello di dilettere gli eruditi, ma al contrario quello di fornire uno strumento utile a un veloce apprendimento della lingua: così si spiega la scelta di non riprodurre i caratteri originali arabi con cui si scriveva il turco ottomano ma di affidarsi a delle traslitterazioni in grafia latina che rendessero chiara la pronuncia, «acciò senza la fatica d'apparar caratteri turcheschi, ed arabi, e senza legger in quelli, alla perfezione della lingua giunger si possa»; insomma, l'opera mirava soprattutto a sopperire alle «necessità, che seco portano i negozi, ed i traffichi». Se in questo caso agiva dunque una finalità pratica legata a ragioni di tipo eminentemente economico-politico, per non dire mercantile, in molti altri rimanevano forti le motivazioni religiose e missionarie prodotte dal clima della Controriforma: a esse rimanda infatti l'abbondanza di dizionari e grammatiche di lingue orientali che durante il XVII secolo fiorirono nelle stamperie romane, circolando poi per tutta la penisola. Il collegio barnabita di San Sebastiano di Livorno, che era anche al centro dell'educazione scolastica cittadina, possedeva ad esempio una magnifica *Fabrica linguae arabicae, cum interpretatione*

latina, & italica composta dal frate Domenico Germano di Slesia ed edita dalla tipografia poliglotta della Congregazione de Propaganda Fide nel 1639; presso la Biblioteca Labronica si conserva poi ancora oggi un *Vocabolario italiano-turche-sco, compilato dal m[olto] r[everendo] p[adre] f[ra] Bernardo da Parigi* (tradotto in italiano dal padre «Pietro d'Abbavilla»), anch'esso stampato a Roma da Propaganda nel 1665.³²⁴

La congregazione romana, fondata da Gregorio XV nel 1622 per coordinare e dirigere le missioni cattoliche nel mondo, si era infatti dotata sei anni dopo di una tipografia attiva soprattutto nella stampa di opere grammaticali, catechetiche, apologetiche e di testi sacri in lingue orientali, così come di manuali di controversia contro i cristiani orientali «scismatici» e i musulmani. A essa si era legato il progetto dell'istituzione di una rete di scuole di lingua, finalizzata alla formazione culturale e religiosa dei futuri missionari apostolici: gli appelli lanciati in questo senso agli ordini religiosi si concretizzarono soprattutto nello studio dell'arabo organizzato presso il convento francescano di San Pietro in Montorio, che sotto la guida di Tommaso Obicini da Novara seppe creare una generazione di arabisti, in concorrenza con l'insegnamento universitario fornito presso la Sapienza dai dotti maroniti.³²⁵ Questa rete didattica ci interessa da vicino perché una sua succursale venne aperta nel 1623 anche a Firenze, presso il convento osservante d'Ognissanti: qui, tuttavia, l'insegnamento fornito dal superiore Lorenzo da Lammari fu ritenuto dal nunzio fiorentino di Propaganda molto carente e inadatto, tanto che per risolvere il problema e migliorare la pronuncia degli allievi si propose di ricorrere all'aiuto di uno schiavo del granduca. Il suggerimento venne subito rigettato dai frati fiorentini, scandalizzati dall'idea di avere un «turco» in convento, ma non avrebbe posto invece alcun dramma ai confratelli livornesi, abituati da tempo a utilizzare occasionalmente servitori di quell'origine. Se a ciò si aggiunge il fatto che a Livorno sarebbe stato molto facile trovare un vasto numero di madrelingua con cui

esercitarsi, si capisce perché nel 1636 si pensasse seriamente di trasferire la scuola proprio lì: l'idea venne però accantonata quando si realizzò che gli studenti avrebbero forse goduto di un'eccessiva libertà (i preoccupanti resoconti dell'inquisitore locale non devono aver aiutato in tal senso...).³²⁶

Che il porto labronico rappresentasse un'occasione unica per perfezionare le lingue orientali e per entrare in contatto con «turchi» portatori di conoscenze ancora ignote in Europa è testimoniato anche dalle esperienze di due tra i principali protagonisti della vita culturale seicentesca: il naturalista e letterato toscano Francesco Redi (1626-1697) e l'orientalista francese Barthélemy d'Herbelot (1625-1695). Nel 1666 entrambi intrattennero scambi intellettuali con un ex schiavo granducale, il marocchino «Abulgaith ben Farag Assaid» (Muḥammad Abū al-Ghayth al-Darawī).³²⁷ Quest'ultimo aveva studiato a Fez ed era stato per dieci anni precettore dei figli del *dey* di Tunisi: catturato dalle galere toscane nel 1661, era stato rinchiuso nel Bagno, dove la sua conoscenza del diritto islamico aveva convinto gli altri schiavi a sceglierlo come coggia (*hoca*), cioè *imām*. Non era stata tuttavia soltanto la sua fama di uomo colto a determinarne la liberazione, quanto le raccomandazioni avanzate da un suo illustre conterraneo, il principe di Fez Muḥammad al-Attāz, meglio conosciuto in Europa come Baldassare Diego Loyola Mandes, il nome che aveva assunto dopo la conversione al cattolicesimo e l'ingresso nell'ordine gesuita.³²⁸ Nell'aprile del 1666 «Abulgaith» passava dunque dalle catene del Bagno alle raffinatezze della corte medicea, venendo sottoposto a stimoli che avrebbero lentamente ma inesorabilmente condotto anche lui al battesimo. Mentre era ancora un «turco», tuttavia, egli poté discutere di linguistica e botanica con Redi e addirittura intrattenere una corrispondenza epistolare con d'Herbelot. Se il primo lo evoca con parole di ammirazione in un celebre testo sulla riproduzione della palma da dattero («io lo trovo un uomo di buona condizione, e ben costumato,

e per maomettano che ei si sia, parmi più che ragionevolmente dotto, e di non ordinaria intelligenza»), tra le carte lasciate dal secondo alla Biblioteca Magliabechiana si trova un'anonima traduzione italiana di alcune sure del Corano, in cui numerose glosse a margine evocano proprio il parere di Abū al-Ghayth.³²⁹

4. Un emiro, un viaggiatore e un dotto

Il momento in cui maggiormente la Toscana fu pervasa da un entusiasmo politico, economico e culturale verso il Medio Oriente fu però senz'altro quello a cavallo dei due primi decenni del Seicento. Data ad allora, infatti, il progetto di sostegno militare e finanziario all'emiro druso Fakhr-al-Dīn («Faccardino») al-Ma'nī II, signore del Libano meridionale: vassallo della Sublime Porta, all'inizio del secolo egli aveva cominciato a prendere le distanze da essa e ad agire in autonomia a causa delle sempre più frequenti frizioni con i governatori delle province ottomane confinanti. Gli ottimi rapporti stabiliti nel tempo con la forte comunità cattolica maronita presente nel suo territorio (alla quale l'emiro assicurava protezione militare in cambio di utili economici nel fiorente mercato della seta), uniti all'ambiguità e alle dicerie sulla sua fede religiosa,³³⁰ aiutarono Fakhr-al-Dīn nel tentativo di coinvolgere i principi europei nella sua battaglia per l'indipendenza, alimentando in loro il vecchio sogno della crociata. Il primo sovrano a intavolare trattative di alleanza con lui fu il granduca Ferdinando I, nel 1608: cinque anni dopo, quando l'emiro druso dovette lasciare il proprio paese sotto la minaccia di un esercito ottomano, fu naturale scegliere come prima destinazione dove chiedere aiuto proprio il porto di Livorno. Qui Fakhr-al-Dīn fu accolto con tutti gli onori, dimorando nel granducato dal 3 novembre 1613 al 26 luglio 1615, quando poi se ne ripartì per Messina, Palermo e Napoli, ritornando in sicurezza nel proprio paese solo nell'estate del 1618 (fig. 20).³³¹



20. J.S. Libleau (?), G.A. Liebe (?), *Faccardino Grand Emir dei Drusi* (da G. Mariti, *Istoria di Faccardino, Grand-emir dei drusi*, Livorno, Masi & c., 1787, frontespizio)

Il soggiorno toscano del principe libanese fu accuratamente registrato nelle carte d'archivio medicee, oltre che in una sezione aggiuntiva della cronaca araba redatta dal biografo Aḥmad al-Khālīdī, che copre gli eventi tra il 1612 e il 1624.³³² Poiché la lingua della relazione di viaggio si differenzia abbastanza da quella normalmente impiegata da al-Khālīdī, alcuni studiosi hanno proposto una paternità alternativa del testo, identificando l'autore in un compagno di viaggio dell'emiro o ipotizzando che quest'ultimo avesse dettato i propri ricordi una volta rientrato in patria.³³³ In ogni caso, la

relazione è davvero preziosa nel presentarci Livorno, Firenze e in generale la Toscana granducale della prima metà del XVII secolo con occhi privi di pregiudizi o ostilità ma anzi al contrario ripieni di curiosità e spirito di emulazione. L'intenzione della cronaca è infatti quella di raccontare le «meraviglie» (*'ajā'ib*) notate dal viaggiatore nel paese dei cristiani (*bilād al-naṣārā*), riallacciandosi alla tradizionale letteratura araba di viaggio. Di qui un'attenzione minuziosa ai dettagli e una prospettiva che, se da una parte cerca di inquadrare ciò che vede nel proprio bagaglio di esperienze (trasformando ad esempio la torre di Pisa in un «minareto inclinato»), dall'altra registra con entusiasmo le innovazioni tecnologiche europee

(l'arte tipografica, ad esempio, con la possibilità di stampare anche in caratteri arabi, tanto che «il grosso libro del *Canone* di Avicenna si vende a sette o otto piastre» appena), i procedimenti agricoli, il funzionamento della zecca e della banca, ma anche le bellezze architettoniche dei palazzi e delle chiese fiorentine e perfino i festeggiamenti per il Carnevale.³³⁴ Del tutto assente è qualsiasi polemica di carattere religioso, limitata a una secca annotazione nel momento in cui il granduca mostrò all'emiro dei quadri mostranti «gli ebrei che hanno crocifisso quello che sembrava il Cristo».³³⁵

Non desta alcuno scandalo neanche la visione di un luogo come il Bagno. Ecco infatti il tono asettico con cui l'autore descrive le condizioni di vita dei suoi correligionari musulmani prigionieri:

In Livorno c'è una prigione per schiavi,³³⁶ composta di quattro lunghe ali coperte³³⁷ e uno spazio aperto nel mezzo, dove si trova una colonna, alla quale legano lo schiavo e lo picchiano quando commette un delitto. Al di sopra, sono fabbricate per i guardiani delle stanze con ingressi diversi da quelli per gli schiavi. Sono munite sul pavimento di aperture di sorveglianza che danno sull'interno, così che quando gli schiavi si muovono, le guardie lo vengono a sapere. La porta della prigione dal lato delle guardie, da sopra, assomiglia a un pettine, così che gli schiavi non possono né aprirla né chiuderla. [Alla mattina], capitani e guardiani stanno alla porta della prigione con un registro per distribuire gli schiavi ai lavori e ai servizi dello Stato, e alla sera li raccolgono [controllandoli] sul registro. Nella prigione ci sono dei soppalchi di legno. Dicono che in essa ci siano più di tremila tra musulmani e criminali cristiani.

Del Bagno non faceva invece menzione un altro viaggiatore orientale che visitò Livorno circa un secolo dopo, il maronita

Ḥannā Diyāb. Giovane garzone di Aleppo ingaggiato nel 1707 da un capitano francese alla ricerca di antichità orientali da portare alla corte del Re Sole, Ḥannā compì un periplo lungo tre anni attraverso il Mediterraneo, risalendo dalla costa siriana e poi nordafricana fino a Livorno, e da lì Marsiglia, Lione e infine Parigi. Nel resoconto messo per iscritto molti anni dopo, il maronita descrisse in modo dettagliato il suo arrivo nel granducato, porta dell'Europa cattolica, stupendosi nel vedere le donne circolare per strada a capo scoperto ma non trovando invece affatto strano che il porto labronico brulicasse di cristiani orientali, tra cui un suo compaesano di Aleppo, gestore di una bottega di caffè.³³⁸

Tale presenza non deve stupire, essendo una conseguenza della centralità di Livorno nel *network* mediterraneo, a metà strada tra Roma e la Francia, protettrice del cattolicesimo nel Levante. Questa connessione è ben esemplificata dalla vita del più famoso maronita passato dal porto labronico, Ibrāhīm al-Ḥāqilānī (1605-1664) o, come si faceva chiamare, Abramo Ecchellense. Allievo del Collegio maronita di Roma, percorse una carriera che lo portò ai vertici della cultura europea, includendo la collaborazione alla Bibbia poliglotta di Le Jay del 1645, le traduzioni da opere scientifiche classiche sopravvissute in lingua araba, la partecipazione alla controversia antiprottestante contro John Selden e quanti pretendevano di rifarsi agli usi antichi delle Chiese orientali per criticare il cattolicesimo romano.³³⁹ Prima di divenire così famoso da essere chiamato come professore di arabo e siriano al Collège royale de France, nelle grazie di Richelieu e Mazarino, l'Ecchellense aveva insegnato per un periodo proprio all'Università di Pisa (dal 1633 al 1636) e prima ancora aveva fatto la spola tra i porti di Sayda (Sidone) e Livorno per conto del suo signore, il già citato emiro Fakhr-al-Dīn. Da questo era stato incaricato nel 1631 di portare in Toscana 45 balle di seta da rivendere, acquistando nel contempo numerosi «luoghi» del Monte di pietà labronico come investimento dei denari

statali. Dei ventimila scudi da depositare, il maronita ne aveva però lasciati solo la metà presso il Monte, utilizzando i restanti invece per propri affari personali, legati al commercio e al riscatto degli schiavi. I documenti in tal senso parlano chiaro: con i denari libanesi Abramo anticipava i riscatti degli schiavi «turchi» nel Bagno, andando poi a farsi rimborsare con gli interessi a Tunisi – né più né meno di quello che aveva tentato di fare lo sfortunato Sima Levi di cui abbiamo parlato nel secondo capitolo. Di più, secondo l'*Historia Academiae Pisanae* di Angelo Maria Fabroni, sembra proprio che il maronita avesse intrapreso l'attività di corsaro grazie a due navi concessegli appositamente dal granduca (che si andavano ad aggiungere a dei vascelli di proprietà), tanto che il collega Gabriele Sionita (Jibrā'īl al-Šahyūnī) lo accusava di aver sempre fatto professione «d'exercer la Piratique sur la mer».³⁴⁰

Non deve stupire che una figura di primo piano del mondo culturale dell'epoca potesse sporcarsi le mani in attività del genere, fino a divenire un «brigand de mer sur l'archipel», come lo si definisce in una nota conservata negli archivi del Collège de France.³⁴¹ Abramo Ecchellense metteva semplicemente a frutto le proprie preziose conoscenze linguistiche in tutti i campi d'impiego possibile, sia che fossero nobili (come l'attività di traduttore nel mondo della cultura o di intermediario in quello della politica), sia che riguardassero invece quell'aspetto più imbarazzante, ma assolutamente centrale nell'ossatura economica dell'epoca, costituito dal traffico mediterraneo di merci e, soprattutto, schiavi.

Il Levante in Italia. Note conclusive

La collezione libraria accumulata tra Sei e Settecento dai cappuccini di Livorno, confluita nel 1868 nel fondo della Biblioteca Labronica, conserva un agile prontuario di controversia religiosa solo apparentemente fuori luogo: le *Praecipuae obiectiones quae vulgo solent fieri per modum interrogationis a mahumeticae legis sectatoribus, iudaeis, & haereticis orientalibus adversus catholicos, earumque solutiones*, stampate a Roma dalla Congregazione de Propaganda Fide nel 1679.³⁴² L'autore è un missionario cappuccino di origine francese che si firma come Michel Febvre, e dal testo è chiaro come l'opera sia rivolta a quanti come lui intendono recarsi in Medio Oriente (più precisamente in Terra Santa) muniti di uno strumento atto a confutare, se non convertire, i numerosi infedeli ed eretici lì presenti: ebrei, greci ortodossi, armeni e musulmani. Le numerose risposte alle obiezioni da questi poste alla fede cattolica saranno poi riutilizzate anche in un lavoro più impegnativo dello stesso autore, il *Teatro della Turchia* del 1681; il successo del manualetto era peraltro già stato sancito in precedenza anche dalle sue traduzioni in armeno e in arabo.³⁴³

Il fatto che un'opera del genere fosse stata acquistata, conservata e con tutta probabilità utilizzata non solo dagli aspiranti missionari dei collegi romani o dai religiosi cattolici già attivi nel Levante, ma anche dai cappuccini livornesi addetti alla cura spirituale del Bagno, è ben significativo. Indica, infatti, che la presenza delle nazioni orientali nel porto labronico era ormai arrivata a un livello tale da rendere la città una vera e propria isola di Medio Oriente in Europa, o per

dirla col Dermigny, un «Levant rapproché» dove ogni gruppo possedeva il suo luogo di culto e il suo cimitero, ma si mescolava con gli altri nelle occasioni della sociabilità e del lavoro.³⁴⁴ Partendo proprio da queste ultime si può ragionare sull'importanza che la presenza «turca» a Livorno ebbe nell'influenzare e modificare lo stile di vita quotidiano, i gusti e la moda, oltre alle procedure giudiziarie e agli scambi economici già esaminati.

Quello labronico è ad esempio uno dei primi porti europei raggiunti dal caffè, portato nel 1632 da una «germa» proveniente da Alessandria d'Egitto: questa bevanda, destinata alla fine del Seicento a conquistare il continente, è a quell'altezza cronologica quasi sconosciuta da tutti, se non appunto dai levantini e in particolare dagli armeni – che in poco tempo si impadroniscono dello smercio – e dai «turchi», che ne fanno largo uso e contribuiscono a diffonderne la moda in città. A tal punto l'uso del caffè è a loro associato che quando Francesco Redi provò a sconsigliarlo in uno dei suoi consulti medici, non trovò di meglio che osservare: «io non so vedere, che utile possa fare a V. Sig. Illustrissima il bere ogni mattina, ovvero ogni sera una buona chicchera di carbone polverizzato e stemperato nell'acqua, che tale appunto è la bevanda del caffè, la quale è degno ristoro di quei Turchi incatenati nelle galere di Cività Vecchia, e di Livorno».³⁴⁵

A un livello diverso, molto più elitario, si colloca invece la diffusione del bagno turco, l'*ḥammām*, di cui si costruì un esemplare a Livorno per volontà del ricco armeno Anton Bogos, responsabile della dogana di Smirne rifugiatosi nel porto toscano dopo l'esecuzione del fratello rinnegato Hasan Agha, *defterdar* del sultano (tesoriere cioè dell'impero ottomano).³⁴⁶ Bogos, conosciuto in città come «il Celibì» (dal titolo onorifico turco *çelebi*), si era presto integrato nel tessuto urbano e politico cittadino, tanto da venir nominato gonfaloniere, ma continuava a girare col turbante e aveva addobbato il suo splendido palazzo in puro gusto orientale; dei suoi bagni, a

lui sopravvissuti, ci sono rimaste le ammirate descrizioni di viaggiatori come il père Labat, che ne elogia la salubrità e non disdegna di farsi accudire dal giovane schiavo «turco» di servizio, pagato dieci soldi per l'occasione.³⁴⁷

Queste note, che possono apparire semplici episodi di colore, sono invece importanti segnali che si assommano a quanto già emerso nei capitoli precedenti. Nella Livorno seicentesca circolano idee, gusti ed esperienze: nella stessa bettola gli schiavi possono imparare giochi di carte toscane sedendo accanto a marinai greci; nel Bagno un esperto napoletano di scacchi può sfidare il campione egiziano, mentre un religioso cattolico ricorre a un indovino islamico; per le strade un «turco» può fare la barba a un cittadino di passaggio o essere da lui chiamato per guarire una parente ammalata con scongiori e medicamenti; nelle aule di tribunale gli schiavi convocati davanti al giudice possono invocare il loro Dio nella propria lingua, prima di raccontare in italiano o in lingua franca ciò che sanno, e un capitano musulmano di Sfax può far causa al provveditore della Biscotteria del Bagno, vincendola.³⁴⁸

Casi del genere sono meno famosi delle varie «turcherie» di moda tra Cinque e Seicento presso le corti europee (e nella stessa Toscana: si pensi alla finta battaglia navale organizzata nell'atrio di Palazzo Pitti da Ferdinando I nel 1589, o al turbante e alle vesti orientali con cui Ferdinando II si fece ritrarre da Justus Sustermans in un celebre dipinto ora conservato agli Uffizi), ma a mio parere sono anche più significativi. Se altrove il «turco» era soprattutto una figura immaginata, temuta come spauracchio o evocata come simbolo di esotismo, Livorno offre invece il caso di una società dove la convivenza e financo la mescolanza erano reali e quotidiane.³⁴⁹

Certo, non bisogna idealizzare. Come si è avuto modo di vedere nel capitolo dedicato ai crimini nel Bagno, il porto labronico non era solo una pacifica isola di Medio Oriente, una Gerusalemme del commercio, ma anche «una seconda Algeri, un inferno di povera gente, la *gehenna* di un'umanità

miserabile e inquietante su cui pendeva la minaccia dei patiboli sempre eretti agli angoli delle strade». ³⁵⁰ Migliaia di persone violentemente strappate alle loro case e famiglie cercavano come potevano di sopravvivere, in un ambiente che erano costretti a imparare a conoscere più per necessità che per curiosità; ugualmente, l'atteggiamento verso di loro da parte di padroni cristiani e cittadini livornesi muoveva innanzitutto dal bisogno di farsi intendere per ragioni di servizio o di convenienza economica. Gli spazi di libertà, di compromesso e di mediazione si facevano però strada, e marcavano la loro esistenza nel tempo realmente e simbolicamente trascorso tra l'apertura e la chiusura dei cancelli del Bagno.

© Officina Libreria
tutti i diritti riservati

Note

1. I. Origo, *Il mercante di Prato. La vita di Francesco Datini in nome di Dio e del guadagno*, Milano, Rizzoli, 1988 (1 ed. italiana Milano, Bompiani, 1958).
2. G. Vivoli, *Annali di Livorno dalla sua origine sino all'anno di Gesù Cristo 1840*, 4 voll., Livorno, Bastogi, 1842-1846 (rist. Livorno, Bastogi, 1976); F. Pera, *Curiosità livornesi inedite o rare*, Livorno, Giusti, 1888; Id., *Nuove curiosità livornesi*, Firenze, Cenniniana, 1899.
3. Ormai classici il lavoro di F. Braudel, R. Romano, *Navires et Marchandises à l'entrée du Port de Livourne (1547-1611)*, Parigi, Colin, 1951 e le ricerche di J.-P. Filippini confluite ne *Il porto di Livorno e la Toscana (1676-1814)*, 3 voll., Napoli, ESI, 1998; risale poi agli anni Trenta l'opera, per molti versi ancora utile, di M. Baruchello, *Livorno e il suo porto. Origini, caratteristiche e vicende dei traffici livornesi*, Livorno, Editrice Riviste Tecniche, 1932.
4. E. Fasano Guarini, *Livorno nell'età moderna: mito e realtà, in Livorno 1606-1806. Luogo di incontro tra popoli e culture*, a cura di A. Prosperi, Torino, Allemandi, 2009, pp. 19-30. Si vedano ora il volume *La città delle nazioni. Livorno e i limiti del cosmopolitismo (1566-1834)*, a cura di A. Addobbati, M. Aglietti, Pisa, Pisa University Press, 2016 e la recentissima sintesi di L. Frattarelli Fischer, *L'Arcano del mare. Un porto nella prima età globale: Livorno, Pisa, Pacini, 2018* (particolarmente le pp. 113-141).
5. R. Toaff, *La nazione ebrea a Livorno e a Pisa (1591-1700)*, Firenze, Olschki, 1990; L. Frattarelli Fischer, *Vivere fuori dal Ghetto. Ebrei a Pisa e Livorno (secoli XVI-XVIII)*, Torino, Zamorani, 2008; F. Trivellato, *Il commercio interculturale. La diaspora sefardita, Livorno e i traffici globali in età moderna*, Roma, Viella, 2016 (ed. or. *The Familiarity of Strangers*, New Haven, Yale University Press, 2009).
6. M. D'Angelo, *Mercanti inglesi a Livorno 1537-1737. Alle origini di una "British Factory"*, Messina, Istituto G. Salvemini, 2004; B. Donati, *Tra Inquisizione e Granducato. Storie di inglesi nella Livorno del primo Seicento*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2010; S. Villani, *Unintentional Dissent: Eating Meat and Religious Identity among British in Early Modern Livorno*, in *The Roman Inquisition: Centre versus Peripheries*, a cura di K. Aron-Beller, C. Black, Leida-Boston, Brill, 2018, pp. 373-394 (e altri studi precedenti dello stesso autore).
7. Sulle comunità cristiane orientali, vedi la bibliografia citata in seguito (note 28-30).

8. Tra i tanti volumi sull'argomento, mi limito a segnalare il recente S. Bono, *Schiavi. Una storia mediterranea* (XVI-XIX secolo), Bologna, Il Mulino, 2016 e le utili rassegne storiografiche di A. Salzmann, *Migrants in Chains: On the Enslavement of Muslims in Renaissance and Enlightenment Europe*, «Religions», iv, 2013, pp. 391-411 (con interessanti confronti con la schiavitù atlantica), G. Fiume, *La schiavitù mediterranea tra medioevo ed età moderna. Una proposta bibliografica*, «Estudis. Revista de Historia Moderna», xli, 2015, pp. 267-318 e G. Bonazza, *Abolitionism and the Persistence of Slavery in Italian States, 1750-1850*, New York, Palgrave, 2019, pp. 1-43. Per uno studio della presenza islamica nello spazio reale e immaginario delle città italiane di età medievale e moderna, si vedano ad esempio G. Ricci, *Ossessione turca*, Bologna, Il Mulino, 2002 e A. Vanoli, *Andare per l'Italia araba*, Bologna, Il Mulino, 2014; in generale, F. Cardini, *Europa e Islam. Storia di un malinteso*, Roma-Bari, Laterza, 2007; L. Valensi, *Stranieri familiari. Musulmani in Europa* (XVI-XVIII sec.), Torino, Einaudi, 2013 (ed. or. *Ces étrangers familiers*, Parigi, Rivages et Payot, 2012).

9. V. Salvadorini, *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, 1978, pp. 206-255; Id., *Traffici e schiavi fra Livorno e Algeria nella prima decade del '600*, «Bollettino storico pisano», li, 1982, pp. 67-104; S. Bono, *Schiavi musulmani nell'Italia moderna*. Galeotti, *vu' cumpra', domestici*, Napoli, ESI, 1999; L. Frattarelli Fischer, *Il bagno delle galere in "terra cristiana". Schiavi a Livorno fra Cinque e Seicento*, «Nuovi studi livornesi», viii, 2000, pp. 69-94; F. Angiolini, *Slaves and Slavery in the Early Modern Tuscany (1500-1700)*, «Italian History and Culture», iii, 1997, pp. 66-88; G. Calafat, C. Santus, *Les avatars du «Turc». Esclaves et commerçants musulmans à Livourne (1600-1750)*, in *Les Musulmans dans l'histoire de l'Europe*, t. 1: *Une intégration invisible*, a cura di J. Dakhli, B. Vincent, Parigi, Albin Michel, 2011, pp. 471-522, e altri studi che si citeranno in seguito.

10. Si è scelto di limitare l'ambito della ricerca a questo secolo, nonostante la presenza di schiavi musulmani a Livorno sia attestata fin oltre il 1750, perché è comunque il Seicento – e in particolare la sua prima metà – a vedere la maggior concentrazione di «turchi» nel Bagno, per non parlare della differente situazione politica e internazionale venutasi

a verificare in Toscana con la successione della dinastia lorenese a quella medicea. Per il periodo successivo si rinvia dunque ai lavori di C. Piazza, *Schiavitù e guerra dei Barbareschi. Orientamenti toscani di politica transmarina (1747-1768)*, Milano, Giuffrè, 1983 e Bonazza, *Abolitionism and the Persistence of Slavery*, pp. 135-140.

11. Conservati nell'Archivio Arcivescovile di Pisa (fondo *Inquisizione*) e negli Archivi di Stato di Livorno (fondo *Capitano*, poi *Governatore e Auditore*) e Firenze (fondo *Mediceo del Principato*). Come si vedrà, solo per i documenti del Sant'Uffizio pisano e livornese sono stati possibili uno spoglio e un'analisi sistematica, grazie al ridotto numero delle filze e all'esistenza di utili registi; per quanto riguarda invece gli altri fondi, e in particolare il *mare magnum* costituito da quello Mediceo – dove i registri dell'Auditore delle Galere sono andati dispersi –, ci si è dovuti limitare a sondaggi e riscontri.

12. Cfr. W. Kaiser, *Introduction*, in *Le commerce des captifs. Les intermédiaires dans l'échange et le rachat des prisonniers en Méditerranée, XV^e-XVIII^e siècle*, a cura di W. Kaiser, Roma, École française de Rome, 2008, pp. 1-14 (p. 5) e le considerazioni esposte *infra*, capitolo 2, pp. 30-33.

13. Circa le statue del Tacca si legga quanto riporta F. Baldinucci,

Notizie de' professori del disegno da Cimabue in qua, Firenze, Giuseppe Manni, 1702, p. 359; si vedano ora le analisi di M. Rosen, *Pietro Tacca's Quattro Mori and the Conditions of Slavery in Early Seicento Tuscany*, «The Art Bulletin», xcvii, 2015, pp. 34-57 e S.F. Ostrow, *Pietro Tacca and His «Quattro Mori»: The Beauty and Identity of the Slaves*, «Artibus et historiae», lxxi, 2015, pp. 145-180.

14. Si segue qui F. Paliaga, *Livorno nel Seicento: il porto, le navi, il mare. I disegni degli artisti toscani e i dipinti di Pietro Ciafffieri*, San Giuliano Terme, Felici, 2006, pp. 12, 23-35, 63-66; altri critici pensano invece che il sedicenne Della Bella abbia effettivamente accompagnato il proprio maestro a Livorno, e che la somiglianza dei soggetti rappresentati sia dunque da spiegarsi con la simultaneità della produzione artistica: *Disegni di Stefano della Bella 1610-1664*, a cura di M. Catelli Isola, Roma, De Luca, 1976. La descrizione del porto fornita nel testo è stata elaborata sulla base dei disegni e delle incisioni di Baccio e di Della Bella riprodotti nei volumi citati. Nei disegni editi di Baccio (che sono solo una piccola parte, oltre a quelli andati dispersi) non compare il monumento ai Quattro Mori; tuttavia, poiché la statua di Ferdinando venne eseguita da Giovanni Bandini nel 1595 e collocata sul piedistallo nel 1617, con i quattro colossi di

Tacca aggiunti tra il 1623 e il 1626, è verosimile pensare che alla fine di quell'anno – quando cioè si svolse il soggiorno di Baccio – il complesso fosse già pienamente visibile. Rispetto a quanto detto finora, bisogna però ricordare che sono state portate prove convincenti circa la derivazione di alcuni dei disegni bacciani non soltanto dall'osservazione autoptica, ma anche da modelli iconografici ripetuti: F. Marçais, *Baccio del Bianco à Livourne: de l'esquisse à l'œuvre*, «Le Journal de la Renaissance», VI, 2008, pp. 219-238. Gli affreschi di via Ferdinanda, già abrasati dalle intemperie, furono definitivamente cancellati a metà Settecento in occasione dei trattati di pace stipulati dai Lorena con l'impero ottomano e le reggenze barbaresche.

15. Per la storia dei primi secoli di vita del porto labronico e il suo successivo sviluppo è ancora molto utile la ricca opera di M. Baruchello, *Livorno e il suo porto. Origini, caratteristiche e vicende dei traffici livornesi*, Livorno, Editrice Riviste Tecniche, 1932, in particolare pp. 11-103. Più recentemente, si veda il saggio di O. Vaccari, *Il porto alle origini della "città nuova" di Livorno*, in *Livorno 1606-1806. Luogo di incontro tra popoli e culture*, a cura di A. Prosperi, Torino, Allemandi, 2009, pp. 302-323.

16. Bandi di esenzioni e immunità per attirare l'immigrazione

nel territorio di Pisa e Livorno si trovano già dall'inizio del XV secolo; qui ci si riferisce a quelli del 20 dicembre 1547 e 26 marzo 1548 analizzati in P. Castignoli, *Immunità, esenzioni e privilegi concessi ai nuovi abitanti di Livorno dal 1286 alla nascita della città medicea*, in Id., *Studi di storia. Livorno dagli archivi alla città*, a cura di L. Frattarelli Fischer, M.L. Papi, Livorno, Belforte, 2001, pp. 33-40. Circa i privilegi concessi a marrani ed ebrei, collegati alla contemporanea crisi del porto di Ancona sotto Paolo IV e considerabili come prodromi delle successive e più famose leggi Livornine, se ne veda la dettagliata ricostruzione in L. Frattarelli Fischer, *Vivere fuori dal Ghetto. Ebrei a Pisa e Livorno (secoli XVI-XVIII)*, Torino, Zamorani, 2008, pp. 15-36.

17. *Ragionamento di Filippo Sassetti sopra il commercio ordinato dal Granduca Cosimo I tra i sudditi suoi e le nazioni del Levante*, 1577, edito da F.L. Polidori in «Archivio Storico Italiano. Appendice», IX, 1853, pp. 165-184, 172 e 179: «il venire i Levantini in Toscana ci arreca due profitti: uno ci viene dal condurci delle robe loro; e l'altro dal riportarne indietro delle nostre». Il testo è stato segnalato e studiato da L. Frattarelli Fischer in un articolo a cui i presenti paragrafi devono molto: *Livorno*

città nuova: 1574-1609, «Società e storia», XLVI, 1989, pp. 873-893. Si veda ora il recente volume di C. Tazzara, *The Free Port of Livorno and the Transformation of the Mediterranean World 1574-1790*, Oxford, Oxford University Press, 2017, cap. 1.

18. Il fallimento fu ufficialmente attribuito all'attività militare antiturca svolta dal neonato ordine di Santo Stefano (su cui cfr. *infra*), ma fu in realtà soprattutto dovuto alle pressioni veneziane e francesi, che non volevano ulteriore concorrenza nel commercio col Levante: Baruchello, *Livorno e il suo porto*, p. 148.

19. Frattarelli Fischer, *Livorno città nuova*, p. 882; della stessa studiosa si veda anche il saggio *Lo sviluppo di una città portuale: Livorno, 1575-1720*, in *Sistole/Diastole. Episodi di trasformazione urbana nell'Italia delle città*, a cura di M. Folin, Venezia, Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, 2006, pp. 271-333: 291 sgg.

20. Cfr. M. Folin, *Un ampliamento urbano nella prima età moderna: l'addizione erculea di Ferrara*, in *Sistole/Diastole*, pp. 51-174.

21. Era esplicitamente negato l'accesso invece ai «braccianti e vangatori» e in generale a quanti «non avessino intentione di venirvi per habitare familiarmente ma solamente per sfamarsi il presente anno», a testimonianza di come in quel periodo di

carestia l'afflusso frequente di grano nordeuropeo attirasse molti vagabondi e contadini affamati (Castignoli, *Immunità, esenzioni*, pp. 36-37).

22. I dati forniti sono presi dallo studio di E. Fasano Guarini, *La popolazione, in Livorno: progetto e storia di una città tra il 1500 e il 1600*, Pisa, Pacini, 1980, pp. 199-216; in essi non sono conteggiate due presenze di peso rilevante, e cioè i militari di stanza nelle fortezze, e gli «uomini di catena» (schiavi e galeotti), che nei primi anni del XVII secolo superavano le tremila unità.

23. Per il testo della Livornina si è fatto riferimento a quello pubblicato da R. Toaff, *La nazione ebrea a Livorno e a Pisa (1591-1700)*, Firenze, Olschki, 1990, pp. 419-435, che permette di notare a occhio nudo le varianti tra la redazione del 1591 e quella di due anni dopo, così come l'accoglimento di alcune delle «aggiuntioni» desiderate dalla nazione ebraica. Lo studio più aggiornato e completo sulle comunità ebraiche di Pisa e Livorno in età moderna è quello di Frattarelli Fischer, *Vivere fuori dal Ghetto*, ma della stessa studiosa si veda anche il recente volume *Le leggi livornine: 1591-1593*, Livorno, Debatte, 2016. Su Maggino, oltre alle pagine a lui dedicate da Frattarelli, si vedano anche alcuni capitoli di A. Toaff, *Il prestigiatore di Dio. Avventure*

e miracoli di un alchimista ebreo nelle corti del Rinascimento, Milano, Rizzoli, 2010.

24. L. Frattarelli Fischer, *La Livornina. Alle origini della società livornese*, in *Livorno 1606-1806*, pp. 43-62: 46-47.

25. G. Panessa, *Nazioni e consolati in Livorno. 400 anni di storia*, Livorno, Books & Co., 1998 (utile la bibliografia per «nazioni» in fondo al volume); L. Frattarelli Fischer, S. Villani, "People of Every Mixture". *Immigration, Tolerance and Religious Conflicts in Early Modern Livorno*, in *Immigration and Emigration in Historical Perspective*, a cura di A.K. Isaacs, Pisa, Plus, 2007, pp. 93-107; in generale, si veda *De l'utilité commerciale des consuls. L'institution consulaire et les marchands dans le monde méditerranéen (XVII^e-XX^e siècle)*, a cura di A. Bartolomei, G. Calafat, M. Grenet, J. Ulbert, Roma, École française de Rome, 2017.

26. M. D'Angelo, *Mercanti inglesi a Livorno 1537-1737. Alle origini di una "British Factory"*, Messina, Istituto G. Salvemini, 2004. Per le frizioni religiose provocate dalla presenza tra i mercanti di elementi anglicani e protestanti, si veda S. Villani, "Cum scandalo catholicorum..." *La presenza a Livorno di predicatori protestanti inglesi tra il 1644 e il 1679*, «Nuovi studi livornesi», VII, 1999, pp. 9-58.

27. Frattarelli Fischer, *La Livornina*, p. 48; Sugli olandesi,

cfr. M.-Ch. Engels, *Merchants, Interlopers, Seamen and Corsairs. The "Flemish" Community in Livorno and Genoa (1615-1635)*, Hilversum, Verloren, 1997; cfr. anche più in generale sui mercanti dell'Europa settentrionale non strutturati in «nazioni» il saggio di S. Villani, *Una finestra mediterranea sull'Europa: i 'nordici' nella Livorno della prima età moderna*, in *Livorno 1606-1806*, pp. 158-177.

28. M. Grenet, *La fabrique communautaire. Les Grecs à Venise, Livourne et Marseille, v. 1770-v. 1840*, Roma, École française de Rome, 2016; G. Panessa, *Le comunità greche a Livorno: tra integrazione e chiusura nazionale*, Livorno, Belforte, 1991.

29. B. Heyberger, *Chrétiens orientaux dans l'Europe catholique (XVII^e-XVIII^e siècle)*, in *Hommes de l'entre-deux. Parcours individuels et portraits de groupes sur la frontière de la Méditerranée (XVI^e-XX^e siècle)*, a cura di B. Heyberger, Ch. Verdeil, Parigi, Les Indes Savantes, 2009, pp. 61-93; G. Bellatti Ceccoli, *Tra Toscana e Medioriente. La storia degli arabi cattolici a Livorno (sec. XVII-XX)*, Livorno, Editasca, 2008.

30. Oltre ai saggi contenuti nei volumi *Gli Armeni lungo le strade d'Italia*, atti del convegno (Torino, Genova, Livorno, 8-11 marzo 1997), a cura di C. Bonardi, B.L. Zekiyani, II, Pisa-Roma,

Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 1998, e *Gli Armeni a Livorno. L'intercultura di una diaspora*, a cura di G. Panessa, M. Sanacore, Livorno, Debatte, 2006, si veda la cronaca di M. Owl'owrlean [= Uhurlean], *Storia della colonia armena di Livorno e della costruzione della sua chiesa (con appendici)*, edita da A. Orengo, Livorno, Comune di Livorno, 1990; cfr. anche S.D. Aslanian, *From the Indian Ocean to the Mediterranean. The Global Trade Networks of Armenian Merchants from New Julfa*, Berkeley, University of California Press, 2011, pp. 72-75.

31. G. Calafat, *Mercanti, corsari ed investimenti devozionali in una città nuova. L'altare «dei corsi» a Livorno nel Seicento*, «Quaderni storici», CLIX, 2018, 3 (di prossima pubblicazione).

32. Nel 1644 un inquisitore locale ammise di «sapere benissimo che in questa città di porto mercantile ci erano negozianti di ogni nazione tollerati da S. A. S., et dissimulava mentre si astenevano esser di scandalo alli cattolici, e che l'editto serviva di più a terrore delli cristiani che per gli eretici...» (ASFi, MP, 2159, lettera da Livorno del 22 dicembre 1644; cfr. Frattarelli Fischer, *La Livornina*, p. 48).

33. Sugli scambi mercantili con i paesi musulmani, cfr. R. Ghezzi, *Livorno e il mondo islamico nel XVII secolo. Naviglio e commercio*

di importazione, Bari, Cacucci, 2007 (a p. 207 si calcola che le navi tunisine tra il 1613 il 1624 portarono a Livorno una media annuale di quasi 11.000 ettolitri di grano) e le pp. 330 sgg. del suo saggio *Il porto di Livorno e il commercio mediterraneo nel Seicento*, in *Livorno 1606-1806*, pp. 324-340. Cfr. anche V. Salvadorini, *Traffici e schiavi fra Livorno e Algeria nella prima decade del '600*, «Bollettino storico pisano», LI, 1982, pp. 67-104, che nelle prime pagine contesta alcune delle conclusioni cui erano giunti a questo proposito F. Braudel e R. Romano, nel loro noto *Navires et Marchandises à l'entrée du Port de Livourne (1547-1611)*, Parigi, Colin, 1951.

34. G. Calafat, *Osmanlı-Speaking Diasporas: Cross-Diasporic Relations and Intercommunity Trust between Marseilles, Tunis and Livorno (1600-1650)*, in *Union in Separation. Diasporic Groups and Identities in the Eastern Mediterranean (1100-1800)*, a cura di G. Christ et al., Roma, Viella, 2015, pp. 613-624.

35. Su Bartolomeo Rio, cfr. G. Calafat, C. Santus, *Les avatars du «Turc». Esclaves et commerçants musulmans à Livourne (1600-1750)*, in *Les Musulmans dans l'histoire de l'Europe*, t. 1: *Une intégration invisible*, a cura di J. Dakhli, B. Vincent, Parigi, Albin Michel, 2011, pp. 471-522 (pp. 505-506); J. Pignon, Osta Moratto

Turcho genovese, Dey de Tunis (1637-1640), «Cahiers de Tunisie», 1955, pp. 331-362.

36. ASLi, *Sanità*, 56, 21 luglio 1622: cfr. S. Boubaker, *La Régence de Tunis au XVII^e siècle*, Zaghouan, CEROMA, 1987, p. 98; Calafat e Santus, *Les avatars du «Turc»*, pp. 514-521; si veda anche quanto qui riportato nelle conclusioni.

37. E.R. Dursteler, *Venetians in Constantinople: Nation, Identity, and Coexistence in the Early Modern Mediterranean*, Baltimora, John Hopkins University Press, 2006, pp. 158-159.

38. Per un esempio di quest'ultima, cfr. L. Halevi, *Christian Impurity versus Economic Necessity: A Fifteenth-Century Fatwa on European Paper*, «Speculum», LXXXIII, 2008, pp. 917-945; B. Lewis, *Europa barbara e infedele. I musulmani alla scoperta dell'Europa*, Milano, Mondadori, 1983.

39. N. Matar, *Europe through Arab Eyes, 1578-1727*, New York, Columbia University Press, 2008, pp. 10-11; Calafat e Santus, *Les avatars du «Turc»*. Negli ultimi anni, un numero crescente di studiosi si è dedicato a pubblicare e studiare le relazioni di viaggio di sudditi ottomani in Europa. Per una rassegna, si veda l'introduzione di B. Heyberger a H. Dyab, *D'Alep à Paris. Les pérégrinations d'un jeune syrien au temps de Louis XIV*, tradotto e commentato da P. Fahmé-

Thiéry, B. Heyberger e J. Lentin, Arles, Actes Sud, 2015 (la nota 4, pp. 12-13, segnala altri resoconti manoscritti che restano ancora da studiare e approfondire). Cfr. anche J.-P. Ghobrial, *The Secret Life of Elias of Babylon and the Uses of Global Micro-History*, «Past and Present», CCXXII, 2014, pp. 51-93.

40. «Bisogna che perfettissimamente finisca senza intermissione questa mia terra, et porto di Livorno, che è la chiave dei miei Stati» (ASFi, MP, 67, c. 299, lettera dell'11 aprile 1603 all'imperatore; cit. in Frattarelli Fischer, *Lo sviluppo*, p. 292).

41. L. Frattarelli Fischer, *Il bagno delle galere in "terra cristiana". Schiavi a Livorno fra Cinque e Seicento*, «Nuovi studi livornesi», VIII, 2000, pp. 69-94: 69. Per un'analisi più dettagliata dei lavori pubblici imposti agli schiavi toscani, si veda ora J. Walden, *The Muslim Slaves of Tuscany: Labor and Punishment on Land and at Sea, and the Mediterranean's Role in Global Slavery*, in *What Place for Minorities?*, a cura di M. Caffiero, P. Savy, S. di Nepi, Roma, École française de Rome, di prossima pubblicazione.

42. F. Braudel, *Civiltà e imperi nel Mediterraneo nell'età di Filippo II*, Torino, Einaudi, 1953 (ed. or. *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Parigi, Colin, 1949), p. 940. In realtà, qui si dovrebbe

parlare non di pirateria, ma di guerra di corsa. Per una buona distinzione delle due, cfr. quanto scrive M. Lenci, *Corsari. Guerra, schiavi, rinnegati nel Mediterraneo*, Roma, Carocci, 2006, pp. 13 sgg.: «Il corsaro – pur svolgendo le stesse imprese del pirata (assaltare navi, catturare uomini e merci) – operava invece nel quadro della legalità, sia pure di una legalità di emergenza rappresentata dallo stato di guerra. La corsa marittima, in altri termini, fu una forma particolare di guerra lecita per esercitare la quale v'era bisogno di una formale autorizzazione da parte di uno Stato». Tuttavia, «sebbene la differenza tra pirati e corsari sia stata sempre netta sul piano etico e giuridico, non lo fu però altrettanto nei fatti». Cfr. anche G. Calafat, W. Kaiser, *Le laboratoire méditerranéen. Course et piraterie aux XVI^e et XVII^e siècles*, in *Histoire des pirates et des corsaires. De l'Antiquité à nos jours*, a cura di G. Buti, Ph. Hrodej, Parigi, CNRS, 2016, pp. 225-247.

43. S. Bono, *I corsari barbareschi*, Torino, ERI, 1964. Il rapporto tra le tre grandi basi di attività dei corsari e la Sublime Porta è caratterizzato dall'ambiguità: all'origine vi era l'atto di volontaria sottomissione che il signore di Algeri, il famoso Hayreddin Barbarossa, aveva compiuto nei confronti di Solimano

il Magnifico, garantendosi così il riconoscimento del proprio potere e il titolo di ammiraglio della flotta ottomana. Formalmente, le città barbaresche erano dunque sottomesse all'autorità del sultano, in nome del quale attaccavano e muovevano guerra ai legni cristiani; sul piano dei fatti, soprattutto a partire dal XVII secolo, divennero in realtà piccole reggenze autonome, dotate di sempre maggiore autonomia anche in campo politico e diplomatico. Cfr. R.C. Davis, *Christian Slaves, Muslim Masters. White Slavery in the Mediterranean, the Barbary Coast, and Italy, 1500-1800*, Basingstoke-New York, Palgrave, 2003.

44. Con il termine «galera» o «galea» si intendeva una snella imbarcazione mossa essenzialmente dalla voga del suo equipaggio, nonostante la presenza anche di alcune ampie vele latine. Dai modelli basati su un triplice ordine di remi manovrati ciascuno da un rematore (tre uomini per banco, quindi), si passò nel corso del XVI secolo a esemplari costruiti per la voga «a scaloccio», dove cinque (ma poi anche sei, o sette) uomini per banco muovevano un unico grosso remo all'unisono. Le galere stefaniane, dotate solitamente di 26 banchi a destra e 25 a sinistra, avevano ciascuna un equipaggio che superava le 350

unità: in esse divenne col tempo particolarmente abbondante e sopra la norma la percentuale degli schiavi sul numero totale dei rematori (nel 1612, ad esempio, i «turchi» costituivano da soli il 59% della ciurma). Cfr L. Lo Basso, *Uomini da remo. Galee e galeotti del Mediterraneo in età moderna*, Milano, Selene, 2003, pp. 11-26, 346.

45. Per la nascita della marina toscana e dell'ordine stefaniano, oltre al classico lavoro di G. Guarnieri, *I Cavalieri di Santo Stefano nella storia della Marina italiana (1562-1859)*, Pisa, Nistri-Lischi, 1960, è d'obbligo il rinvio a F. Angiolini, *I Cavalieri e il Principe. L'Ordine di Santo Stefano e la società toscana in età moderna*, Firenze, Edifir, 1996. Cfr. anche Lo Basso, *Uomini da remo*, pp. 337-344.

46. Negli anni di Lepanto la flotta toscana arrivò a contare undici imbarcazioni, ridotte a sei nella prima metà del Seicento e in seguito ulteriormente scese a quattro dopo la vendita di alcune di esse ai francesi.

47. Questo circolo vizioso è stato ben messo in luce da F. Angiolini, *Il Granducato di Toscana e il Mediterraneo dopo Lepanto*, in *Sardegna, Spagna e stati italiani nell'età di Filippo II*, a cura di B. Anatra, F. Manconi, Cagliari, AM&D, 1999, pp. 190-223; ma già Ciro Manca aveva parlato di «produzione di schiavi

per mezzo di schiavi», pur trattando dell'opposta sponda barbaresca, dove gli schiavi erano economicamente convenienti soprattutto per il loro valore di riscatto: C. Manca, *Il modello di sviluppo economico delle città marittime barbaresche dopo Lepanto*, Napoli, Giannini, 1982, cap. 5.

48. Lo Basso, *Uomini da remo*, p. 359. Dubbi sulla redditività del sistema sono stati espressi da N. Capponi, *Strategia marittima, logistica e guerra navale sotto Ferdinando II de' Medici (1621-1670)*, in *L'Ordine di Santo Stefano e il mare, atti del convegno (Pisa, 11-12 maggio 2001)*, Pisa, ETS, 2001, pp. 129-144: 131, e da F. Angiolini, *Slaves and Slavery in Early Modern Tuscany (1500-1700)*, «Italian History and Culture», III, 1997, pp. 66-88: 82.

49. A. Neri, *Uno schiavo inglese nella Livorno dei Medici*, Pisa, ETS, 2000, p. 49.

50. Il flusso di acquisto e vendita seguiva ovviamente le congiunture storiche: se nel 1547, quando ancora l'ordine stefaniano non esisteva, Cosimo I per reperire degli schiavi dovette comprarli dal viceré di Sicilia, ventisette anni dopo le parti si invertirono, e toccò agli isolani acquistare dal granduca 116 «turchi» a 83 scudi l'uno (S. Bono, *Schiavi musulmani nell'Italia moderna. Galeotti, vu' cumpra' domestici*, Napoli, ESI, 1999,

pp. 109-110). Nella seconda metà del XVII secolo il numero delle galere toscane si ridusse, mentre parallelamente cresceva il peso della marina francese, sempre alla ricerca di uomini da remo: così, tra il 1685 e il 1687, un quarto degli schiavi giunti in Francia fu acquistato proprio a Livorno (Lo Basso, *Uomini da remo*, p. 203).

51. Nel 1634 la moglie del capitano livornese Giovanni Antonio Massena supplicò il granduca di ringraziare il marito, condannato a morte per aver «fatto preda di una germa di mori» senza autorizzazione: ASLi, CGA, 3169, cc. 521r-522r, 562r-v, 564r. Per la concessione di patenti di corso a privati cittadini toscani in cerca di fortuna, cfr. la tesi di laurea inedita di A.M. Leonetti, *Una società in fermento. Delitti, pene e società civile a Livorno al tempo di Don Pietro dei Medici (1622-1635)*, rel. A.K. Isaacs, Università di Pisa, 1984, pp. 216-229.

52. ASFi, *Libri di Commercio e di Famiglia*, bacchetta di contin. 145: «1657 – Ruolo delli schiavi che si trova in essere il Signor Capetano Arrigo Antelmo a 20 di luglio 1657: Tagliati – Valutati – Accordati». Ringrazio A. Addobbati per la segnalazione del documento.

53. L'interesse verso la schiavitù cristiana in Barbaria risaliva già all'epoca dei fatti, come dimostrano le ben note relazioni di Diego de Haedo (*Topographia,*

e Historia general de Argel, Valladolid, por D. Fernandez, 1612) e di padre Pierre François Dan (*Histoire de Barbarie et de ses corsaires*, Parigi, chez P. Rocolet, 1637). All'interno dell'ordine trinitario vi è sempre stata una solida tradizione memorialistica e poi storiografica, che si è espressa ad esempio nell'imponente lavoro di B. Porres Alonso, *Libertad a los cautivos. Actividad redentora de la Orden Trinitaria*, 3 voll., Cordoba-Salamanca, Secretariado Trinitario, 1997-1998. Tra i molti studi dedicati a esaminare come gli stati italiani preunitari riscattassero i propri connazionali, si veda ad esempio la bibliografia citata da W. Kaiser, *Una missione impossibile? Riscatto e comunicazione nel Mediterraneo occidentale (sec. XVI-XVII)*, «Quaderni storici», cxxiv, 2007, pp. 19-41, e più recentemente A. Pelizza, *Riammessi a respirare l'aria tranquilla. Venezia e il riscatto degli schiavi in età moderna*, Venezia, Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, 2013.

54. Si veda la recente discussione storiografica di G. Fiume, *Redenzioni islamiche (Siria XVI-XVII sec.)*, «Quaderni storici», clvi, 2017, pp. 825-854 (con bibliografia); F. Loualich, *In the Regency of Algiers: The Human Side of the Algerine Corso*, in *Trade and Cultural Exchange in the Early Modern Mediterranean*:

Braudel's *Maritime Legacy*, a cura di M. Fusaro, C. Heywood, M.-S. Omri, Londra, Tauris, 2010, pp. 69-96.

55. È il caso di un certo «Isuf», ex schiavo del granduca, liberato e divenuto mercante e riscattatore, dotato nel 1610 di «patenti di S. A. per andare e venire liberamente»: ASFi, MP, 1305, *passim*.

56. Si pensi al tagarino Juan Perez, che a Tunisi era conosciuto come Mustafà o Ali e che secondo un testimone avrebbe detto: «Christiani, io son moresco di Spagna, et in Napoli e in Roma vivevo come permetteva il paese, ma qua vivo alla moresca».

Accusato dal mercante corso Simon Francesco Franchi di vendere giovani *moriscos* cristiani alle autorità di Tunisi, l'inquisizione livornese aprì su di lui un voluminoso processo (AAPi, *Inquisizione*, 7, cc. 651r-864v), analizzato con finezza da B. Pomara, *Rifugiati. I moriscos e l'Italia*, Firenze, Firenze University Press, 2017, pp. 259-276. Per altri esempi, cfr. *infra*, cap. 5.

57. ASLi, CGA, 52, cc. 40-680. La vicenda è stata presa in esame da V. Salvadorini, *Traffici e schiavi fra Livorno e Algeria nella prima decade del '600*, «Bollettino storico pisano», LI, 1982, pp. 67-104.

58. W. Kaiser, *Introduction*, in *Le commerce des captifs. Les intermédiaires dans l'échange et le rachat des prisonniers en Méditerranée, XV^e-XVIII^e siècle*,

a cura di W. Kaiser, Roma, École française de Rome, 2008, pp. 1-14: 5; W. Kaiser, G. Calafat, *The Economy of Ransoming in the Early Modern Mediterranean, in Religion and Trade: Cross-Cultural Exchanges in World History, 1000-1900*, a cura di F. Trivellato, L. Halevi, C. Antunes, Oxford, Oxford University Press, 2014, pp. 108-130; D. Hershenzon, *The Captive Sea. Slavery, Communication, and Commerce in Early Modern Spain and the Mediterranean*, Philadelphia, UPenn, 2018.

59. Con il termine «turchi» nell'Italia di età moderna si indicavano genericamente i musulmani, senza particolari connotazioni etniche o geografiche (in questo stesso senso si è usato e si userà qui il termine quando virgolettato). Non era tuttavia sconosciuta una maggiore precisione terminologica: si può in linea di principio dire che «levantino» poteva alludere a una provenienza dall'Asia minore, o ai domini diretti della Sublime Porta; «moro» era invece più propriamente il prigioniero maghrebino o in generale lo schiavo di colore proveniente dall'Africa subsahariana, indicato più raramente anche come «negro». Bisogna comunque già adesso specificare che nel Bagno di Livorno abbondavano anche i greci «scismatici» (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.

60. 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. (APCF, ms. non catalogato), p. 4. Brevi parti di questo importante manoscritto sono state riprodotte nella tesi di laurea di F. Cavallo, *Padre Ginepro da Barga, predicatore cappuccino, primo missionario del Bagno e delle galere di Livorno (1630-1709)*, rel. A. Prosperi, Università di Pisa, a. a. 1999-2000.

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

62. «Questa comodità di poter dormire nel Bagno, è singolar privilegio goduto solo da' remiganti del Serenissimo granduca, per eccesso di sua bontà; perocché quelli del Sommo Pontefice a Civita Vecchia, della Religione di Malta, della squadra di Napoli e di Sicilia, della Repubblica di Genova e di altri potentati, stanno sempre senza potersi muovere di sito su i banchi delle galere, con infinito disagio e patimento» (Bernardi, *Relazione*, p. 8). In realtà, sembra che anche a Civitavecchia e altrove esistessero

alcune baracche dove gli schiavi potevano ripararsi, ma niente di paragonabile alla struttura complessa del Bagno.

63. Sul Bagno si veda il fondamentale articolo di L. Frattarelli Fischer, *Il bagno delle galere in "terra cristiana". Schiavi a Livorno fra Cinque e Seicento*, «Nuovi studi livornesi», VIII, 2000, pp. 69-94; cfr. anche S. Nadalo, *Negotiating Slavery in a Tolerant Frontier: Livorno's Turkish Bagno (1547-1747)*, «Mediaevalia», XXXII, 2011, pp. 275-324.

64. Il disegno vasariano di un ideale «Bagno, o Serraglio, o Prigione di Schiavi» non è in realtà così lontano da quella che sarà poi l'effettiva struttura livornese, consistendo essenzialmente in un edificio quadrangolare a pianta centrale, dotato di un vasto cortile interno con una fonte d'acqua, circondato da dormitori per i prigionieri, alloggiamenti per gli ufficiali, cucine, ospedale e biscotteria (G. Vasari il Giovane, *La città ideale: piante di chiese, [palazzi e ville] di Toscana e d'Italia*, a cura di V. Stefanelli, Roma, Officina Edizioni, 1970, pp. 182-183). Cfr. Frattarelli Fischer, *Il bagno delle galere*, pp. 79-80.

65. Cfr. Bono, *Schiavi musulmani*, p. 165. In ogni caso la parola turca *banyol* («prigione reale») è un calco del termine italiano, portato a Costantinopoli dai prigionieri italiani durante la seconda metà del XVI secolo.

66. Bernardi, *Relazione*, p. 5.

67. ASFi, *Scrittoio delle Fortezze e Fabbriche*, piante 148 (a-i), 149 (a-b), 150 (a-b), 151 (a-b), 152 (a-c), 153 (a-g), 154; I. Fazzi, *Memoria in cui si accenna il Trattamento dei Turchi Schiavi in Livorno al tempo delle Galere*, allegata a una lettera al Governatore di Livorno del 7 marzo 1773: ASLi, CGA, 13, cc. 118r-128r (n. 11): edita integralmente in appendice a Salvadorini, *Traffici con i paesi islamici*, pp. 248-254. Per le relazioni di viaggio, molto utili sono quelle del domenicano francese J.-B. Labat, *Voyages du Père Labat, de l'Ordre des Frères Prescheurs en Espagne et en Italie*, Parigi, Delespine, 1730, II, pp. 147-149 (il soggiorno a Livorno durò dal 6 all'8 maggio 1706), così come la dettagliata illustrazione del tedesco G.Ch. Martini, *Viaggio in Toscana (1725-1745)*, tradotto e curato da O. Trumpy, Modena, Pacini Fazzi, 1969, p. 64.

68. Bernardi, *Relazione*, p. 25. Il Bagno di Livorno e l'operato dei cappuccini al suo interno sono descritti brevemente anche in un'altra opera manoscritta di padre Filippo Bernardi, recentemente edita: *Storia dei conventi cappuccini toscani dalla fondazione al 1704*, a cura di U. Morozzi, 2 voll., Firenze, Firenze University Press, 2017 (I, pp. 251-253).

69. Bernardi, *Relazione*, p. 6: «Parve molto a proposito, per

tale edificio, pigliare il sito alle mura del porto, in un bastione terrapienato, detto all'ora il Bastione del Villano, sopra del quale eranvi diversi giardini; e d'indi prese la sua denominazione la Via del Giardino, che è vicina al Bagno, le cui mura dicono fossero quelle della città».

70. La ricostruzione della complicata disposizione è stata possibile anche grazie all'incrocio delle testimonianze offerte dalla *Relazione* di p. Filippo Bernardi (pp. 30-31), dai *Voyages du Père Labat* (pp. 147-149, secondo cui i letti impilati l'uno sull'altro erano sei) e dal *Viaggio in Toscana* di Martini (p. 64, dove si precisa che «le camerate sono locali molto alti e lungo le loro pareti corrono tre ballatoi collegati da ponti... nelle pareti vi sono delle nicchie dove una sopra l'altra, alla distanza di circa un passo ed in numero di tre per piano, sono disposte le cuccette. Lì dormono gli schiavi, occupando praticamente uno spazio di tre passi in nove»). Le divergenze nelle descrizioni sono forse dovute ai diversi momenti in cui gli autori visitarono il Bagno. Frattarelli Fischer e Nadalo collocano i dormitori al piano superiore, ma il riscontro con la dettagliatissima pianta su più livelli conservata in ASFi, *Scrittoio delle Fortezze e Fabbriche*, 148, chiarisce che si tratta di un errore.

71. Oltre a essere esplicitamente indicate nelle piante dell'edificio

(ASFi, *Scrittoio delle Fortezze e Fabbriche*, 148-d), le moschee sono ricordate praticamente in tutte le relazioni di viaggio posteriori al 1680. Un accenno in 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, MP, 2132, fasc. 8, libretto a stampa *Liburnen. Iurisdictionis*, num. 10 – cfr. *infra*). Il fatto che nella relazione di viaggio dell'emiro Faccardino, che soggiornò in Toscana tra il 1613 e il 1615, sia descritto il Bagno di Livorno ma non la presenza di luoghi di culto islamici spinge a dubitare della loro presenza a quell'altezza cronologica. Su questa interessantissima relazione, si vedano le considerazioni svolte più avanti (cap. 6).

72. ASFi, MP, 2077, III, c. 703, «Obblighi dello scrivano di ratione»; cfr. Frattarelli Fischer, *Il bagno delle galere*, p. 71.

73. Bernardi, *Relazione*, p. 13.

74. «Congiunta alla fabbrica del bagno vi è la biscotteria, qual però non ha comunicazione col Bagno (havendo l'entrata di per sé dalla parte di fuori), dove si fa tutto il pane e biscotto non solo per mantenimento della ciurma, degli ufficiali e della marineria; ma inoltre il pane tondo, che si vende dalle botteghe per consumo della città e certa altra sorta di pane

bruno, non può farsi se non in questo luogo; non potendo i fornai di Livorno spianare altro pane, che quello addimandato di piccia. Questa fabrica dunque della biscotteria è assai dilatata, perché nel suo recinto si contiene gran numero di granai, di forni ed altri annessi, dove continuamente travaglia gran turba di lavoratori» (ivi, p. 14).

75. Ivi, p. 11.

76. Il trattato di pace firmato con l'impero ottomano (25 maggio 1747) comportava la liberazione dei sudditi della Porta ancora in schiavitù: secondo un censimento effettuato per l'occasione essi «assommavano a 221 (di cui 113 acquistati e 108 predati)» per un valore di «quasi 58.000 pezze da 8»; erano inoltre presenti 16 «Turchi fatti cristiani» e 13 «sudditi del Re di Marocco» (ASFi, *Consiglio di Reggenza*, 853, n. 4, in C. Piazza, *Schiavitù e guerra dei Barbareschi. Orientamenti toscani di politica transmarina (1747-1768)*, Milano, Giuffrè, 1983, p. 92). Cfr. anche S. Bono, E. Ballatori, *Gli schiavi nel bagno di Livorno nel 1747*, in *Studi arabo-islamici in onore di Roberto Rubinacci nel suo settantesimo compleanno*, a cura di C. Sarnelli Cerqua, Napoli, Istituto Universitario Orientale, 1985, pp. 87-106.

77. L'edizione livornese dell'*Encyclopédie* fu pubblicata sotto la direzione di Giuseppe Aubert: cfr. G. Chiappini, *La*

stamperia dell'Enciclopedia francese a Livorno, «Liburni Civitas», xv, 1942, 4, pp. 166-176.

La voce a cui si fa riferimento è *Esclavage*, redatta da Louis de Jaucourt (v, Livorno, Imprimerie des editeurs, 1772, pp. 873-878).

78. A. Zanelli, *Le schiave orientali a Firenze nei secoli XIV e XV*, Firenze, Loescher, 1885; I. Origo, *The Domestic Enemy: The Eastern Slaves in Tuscany in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*, «Speculum. A Journal of Mediaeval Studies», xxx, 1955, 3, pp. 321-366.

79. Sulle differenze tra schiavitù medievale e moderna, pubblica e privata, rinvio alle importanti osservazioni espresse da F. Angiolini, *Schiave*, in *Storia delle donne in Italia. Il lavoro delle donne*, a cura di A. Groppi, Roma-Bari, Laterza, 1996, pp. 92-115, che insiste su come le schiave domestiche diminuissero progressivamente anche perché non più concorrenziali sul piano del lavoro con le serve libere, di minor costo e più facile reperibilità; cfr. anche R. Sarti, *Viaggiatrici per forza. Schiave "turches" in Italia in età moderna*, in *Altrove. Viaggi di donne dall'antichità al Novecento*, a cura di D. Corsi, Roma, Viella, 2006, pp. 241-296. Per una visione generale, seppur venata da pregiudizi razzisti legati all'epoca di redazione, si veda il lavoro di R. Livi, *La schiavitù*

domestica nei tempi di mezzo e nei moderni. Ricerche storiche di un antropologo, Padova, CEDAM, 1928.

80. Salvadorini, *Traffici con i paesi islamici*, pp. 218-221; Angiolini, *Slaves and Slavery*, pp. 69-74. Per avere un'idea del volume complessivo dello «scambio umano» tra i paesi islamici e la penisola, si consideri che Salvatore Bono afferma che probabilmente quasi mezzo milione di persone vennero coattamente importate in Italia durante tutto il periodo della guerra di corsa, e più di due milioni e mezzo in tutta l'Europa occidentale (Bono, *Schiavi musulmani*, p. 35; stime più precise e dettagliate ora in Id., *Schiavi. Una storia mediterranea (XVI-XVII secolo)*, Bologna, Il Mulino, 2016, cap. 2).

81. ASFi, MP, 2144, relazione del 12 marzo 1617 stile fiorentino (cfr. P. Castignoli, *Jacopo Inghirami Governatore di Livorno (1618-1621)*, in Id., *Studi di storia. Livorno dagli archivi alla città*, a cura di L. Frattarelli Fischer, M.L. Papi, Livorno, Belforte, 2001, pp. 41-50: 48-49). Per un'altra relazione di questo tipo, risalente però al 1626, cfr. ASFi, MP, 2132, parte I, fasc. 2.

82. «Quando io fui ultimamente a Livorno, domandai al Capitano del Bagno che schiavi e forzati egli vi aveva, mi rispose esservene circa a tremila, che è gran

numero» (ASFi, MP, 1305, c. 56r, lettera di Vincenzo Medici, 17 aprile 1610).

83. Salvadorini, *Traffici con i paesi islamici*, p. 222 (con lui concorda Bono, *Schiavi musulmani*, p. 30).

84. ASFi, MP, 2083, 12 ottobre 1622; Lo Basso, *Uomini da remo*, pp. 364-365. Per un'interessante analisi dei «ruoli» delle galere toscane che si concentra sui segni fisici come i «bottoni da fuoco», cfr. J. Walden, *The Muslim Slaves of Tuscany: Labor and Punishment on Land and at Sea, and the Mediterranean's Role in Global Slavery*, in *What Place for Minorities?*, a cura di M. Caffiero, P. Savy, S. di Nepi, Roma, École française de Rome, di prossima pubblicazione. Per l'importanza di tali segni di riconoscimento, si veda W. Kaiser, *Vérifier les histoires, localiser les personnes. L'identification comme processus de communication en Méditerranée (XVI^e-XVII^e siècles)*, in *Gens de passage en Méditerranée de l'Antiquité à l'Époque moderne. Procédure de contrôle et de vérification*, a cura di C. Moatti, W. Kaiser, Parigi, Maisonneuve, 2007, pp. 369-387.

85. F. Gay, *Considerazioni sulle navi dell'ordine di Santo Stefano*, «Quaderni stefaniani», I, 1982, pp. 5-66: 33.

86. Marc'Antonio 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 terzo capitolo (*Della ciurma*) sono riprodotti in Lo Basso, *Uomini da remo*, pp. 352 e sgg. C'è da dire che l'anello al piede all'interno del Bagno era portato solo dai nuovi arrivati o dai colpevoli di infrazioni: normalmente, non appena lo schiavo fosse stato debitamente registrato e memorizzato dalle guardie per evitarne la fuga, lo si lasciava libero di camminare per l'edificio (Fazzi, *Memoria in cui si accenna il Trattamento dei Turchi Schiavi*, punti 1-3, 10).

87. I. Fabroni, *Album di ricordi di viaggi e di navigazioni sopra le galere toscane dall'anno 1664 all'anno 1687* (Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, fondo Rossi Cassigoli, ms. 199); cfr. A. Agostini, *Istantanee dal Seicento. L'album di disegni del cavaliere pistoiese Ignazio Fabroni*, Firenze, Polistampa, 2017.

88. Fazzi, *Memoria*, punto 11 (Salvadorini, *Traffici con i paesi islamici*, p. 249). Si legga anche quanto scrive p. Filippo Bernardi nella *Relazione*, pp. 6 e sgg.: «Anche dalla banda fuori il Bagno ha buon numero di simili botteghe, nelle quali vendonsi panni, scarpe, ferramenti o pure accomodate ad uso di barbiere e di altre arti, esercitate da gli schiavi turchi, da' quali pure il granduca ne ritrae emolumento. Tanto i turchi che le buone

voglie escono liberi il giorno per Livorno, aiutandosi a guadagnar la giornata per mezzo delle suddette arti e botteghe, o con portar colli di mercanzie, vender acqua per la città e fare altri servizi alle case de' particolari, da' quali ricevono infine la mercede delle lor fatiche». Cfr. Cavallo, *Padre Ginepro*, pp. 42-43.

89. Un bando del 24 maggio 1633 cercò di riservare tale tipo di esercizio commerciale ai soli schiavi del granduca, proibendo al contrario agli schiavi di particolari di «cucinare, e vendere in detto porto carni di sorte veruna, per loro, né per altri, come né anco tener e vender panbianco», sotto pena «di tratti due di fune da darsi in publico, e del arbitrio di S. E.» (ASLI, *Asta Pubblica*, 1; cfr. Salvadorini, *Traffici con i paesi islamici*, p. 227).

90. V. Salvadorini, *Il Bagno delle Galere*, in *Livorno: progetto e storia di una città tra il 1500 e il 1600*, Pisa, Pacini, 1980, pp. 189-190.

91. ASFi, MP, 2132, fasc. 7: «Costitutioni, et ordinationi dell'offitio del Capitano del Bagno», 6 luglio 1609, capitoli 16 e 28.

92. Cfr. Fazzi, *Memoria in cui si accenna il Trattamento dei Turchi Schiavi*, punto 12; ASFi, MP, 2099, 2 e 7 aprile 1683, c. 506r. Per la tradizionale suddivisione dei ruoli della ciurma, cfr. M. Fontenay, *L'Esclave galérien*

dans la Méditerranée des Temps modernes, in *Figures de l'esclave au Moyen-Âge et dans le monde moderne*, a cura di H. Bresc, Parigi, L'Harmattan, 1996, pp. 115-143: 126-127.

93. Fazzi, *Memoria in cui si accenna il Trattamento dei Turchi Schiavi*, punto 8.

94. F. Piacenza, *I campeggiamenti degli scacchi, o sia nuova disciplina d'attacchi, difese e partiti del giuoco degli scacchi, sì nello stile antico, che nel nuovo arciscacchiere*, Torino, Beltrandi, 1683, pp. 55-56: «Nella Città di Livorno in Toscana, si ritrova cattivo un Chiaùs, o Ambasciatore de' Regni di Egitto, che si spacciava per primo giocatore di scacchi che fosse nel Mondo, e così instato io da alcuni Signori miei amici, andai à giuocar seco nello Bagno d'essa Città, e il primo giorno facessimo tredici partite, ò giuochi, il primo dei quali guadagnò il Chiaùs, e le altre 12 susseguenti vinsi io, e con tanta facilità, che stimavo anco dormendo superarlo, ma bisognò con tutto ciò ch'io condescendessi ad arroccare il mio Rè alla maldetta foggia Africana, ch'è appunto di moverlo una casa alla fila delle pedine, e poi in altra giuocata passare il Rocco, e nell'istesso tempo rimettere esso Rè alla mansione del Rocco» Cfr. anche A. Rizzacasa, *Il gioco degli scacchi a Livorno in una testimonianza*

seicentesca, «CN-Comune Notizie», LVI, luglio-settembre 2006, pp. 13-19.

95. Cfr. Sarti, *Viaggiatrici per forza. Schiave "turchi" in Italia in età moderna*, pp. 263-264.

96. Frattarelli Fischer, *Il bagno delle galere*, p. 87.

97. Per una rassegna dei luoghi di culto concessi agli schiavi musulmani nella penisola, cfr. Bono, *Schiavi musulmani*, pp. 241-252. Per il caso di Genova, cfr. E. Poleggi, *Les espaces des étrangers à Gênes sous l'Ancien Régime*, in *Les étrangers dans la ville. Minorités et espace urbain du bas Moyen Âge à l'époque moderne*, a cura di J. Bottin, D. Calabi, Parigi, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1999, pp. 241-252; 245. Per Civitavecchia, cfr. R. Benedetti, *Le fonti giuridiche e lo studio della presenza islamica nello Stato della Chiesa (XVI-XVIII secolo)*, in *Venire a Roma, restare a Roma. Forestieri e stranieri fra Quattro e Settecento*, a cura di S. Cabibbo, A. Serra, Roma, Roma Tre Press, 2017, pp. 315-326. Per Marsiglia, A. Iodice, *Spazi di visibilità. Il cimitero e la "moschea" dei forzati musulmani a Marsiglia 1691-1790*, «Giornale di storia», xxiii, 2017, pp. 1-17.

98. Cfr. Lenci, *Corsari*, pp. 124 sgg., e A. Prosperi, *Parrocchie tridentine e schiavi da riscattare. Schede di ricerca*, «Nuovi studi livornesi», viii, 2000, pp. 45-68

(che riproduce in appendice alcuni memoriali in cui si descrivono casi di bolognesi catturati dai «turchi» e il prezzo raccolto per riscattarli; a p. 59 si parla di una «pratica ordinaria di contatti fra mondi diversi, una specie di rumore di fondo di una guerra ininterrotta»).

99. Bono, *Schiavi musulmani*, alle pp. 214-215, riporta in traduzione italiana alcuni stralci delle poche lettere private che si sono conservate in archivi italiani, ad esempio quella che fu indirizzata dalla famiglia in mano di Isa o Misa Kasantanablin, schiavo a Livorno (ASFi, MP, 4279). Molto più consuete erano le comunicazioni che gli schiavi livornesi redigevano collettivamente (di solito firmate dai religiosi, o dagli individui più autorevoli): un esempio conservato e noto è la copia italiana della «Lettera scritta di Livorno a Tunisi 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 ospedale, questo dì 4 settembre 1680» (ASFi, MP, 2086, c. 98r-v; cfr. *infra*).

100. 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, 1078, c. 366r; cfr. Bono, *Schiavi musulmani*, p. 232).

101. Luca da Caltanissetta (Giuseppe Natale), *Relazione del Viaggio e Missione di Congo*, 1701 (Biblioteca Comunale Luciano Scarabelli di Caltanissetta, ms. 35, c. 105 e sgg.). Padre Luca visitò il Bagno agli inizi di dicembre 1689: il suo racconto di viaggio è edito integralmente in R. Rainero, *Il Congo agli inizi del Settecento nella relazione di P. Luca da Caltanissetta*, Firenze, La Nuova Italia, 1974, pp. 101-426: 117. La «cattedra con due scale» corrisponde al *minbar*, il pulpito dell'*imām*. Trent'anni dopo, la situazione non era mutata: ancora nel 1722 l'inquisitore di Pisa scriveva a Roma che «nel Bagno di Livorno li schiavi delle Gallere hanno moschea, o sia luogo destinato a loro esercizi, e funzioni della loro setta, con il loro Coggia, o sia cappellano; e dicono ciò a loro concesso da quei Ministri, acciò da Barbareschi sia permesso a poveri schiavi Christiani in quelle parti il culto della nostra Religione

nelle nostre Chiese» (ACDF, SO, *Materiae Diversae*, 3, c. 699r).

102. Bernardi, *Relazione*, p. 17.

Nei primi anni del Settecento il granduca progettò di costringere «gli schiavi Barbareschi, che si trovavano nel Bagno di Livorno, a battezzarsi, ed a farsi Cristiani, ancorché i medesimi dichiarassero fermamente di non voler cangiare di religione. Riceveva esso però ben tosto i giusti rimproveri, e le rimostranze le più vive sia dal Re di Francia Luigi XIV, che dal gabinetto stesso di Spagna, facendo ambidue al medesimo riflettere e considerare che sull'esempio di tale sua violenza i poveri schiavi Cristiani, che in non lieve numero stavano nei Bagni dell'Africa, sarebbero stati violentati e costretti a farsi Musulmani, ed a rinegare così la fede in Gesù Cristo. Egli allora desisteva da quel suo sfrenato volere» (G. Vivoli, *Annali di Livorno dalla sua origine sino all'anno di Gesù Cristo 1840*, 4 voll., Livorno, Bastogi, 1842-1846 [rist. Livorno, Bastogi, 1976], iv [1846], pp. 370-371).

103. ASFi, MP, 2086, c. 98r-v. La lettera è edita integralmente da F. Pera, *Curiosità livornesi inedite o rare*, Livorno, Giusti, 1888, pp. 117-

118. Per la sepoltura islamica in un «campo» apposito, cfr. anche Bernardi, *Relazione*, 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 «in località Mulinacci, subito all'esterno delle mura del lazzeretto di San Rocco» (S. Villani, *Alcune note sulle recinzioni dei cimiteri acattolici livornesi*, «Nuovi studi livornesi», xi, 2004, pp. 35-51: 46).

104. ASFi, MP, 2099, cc. 1235r-1236r (2 dicembre 1685, edito in Cavallo, *Padre Ginepro*, pp. 178-179).

105. ACDF, SO, St. St., M4-b, 2, cc. 50r-60v: relazione «sullo stato di quelli che sono captivi nel Bagno di Livorno quanto alla Religione», 7 settembre 1608; in allegato i costituti di Giovanni di Piero da Vecchiano e Alcide Orzati. Di fronte alle proteste dell'inquisitore, i ministri toscani avevano risposto «che possino in Livorno habitare heretici, come dicano siano in Civitavechia, et aggiungono gl'heretici stessi, che per occasione di mercantia siano tollerati anco in Roma» (c. 50v). Gli inquisitori di Pisa e Livorno si rivelavano comunque spesso conniventi con le autorità granducali: B. Auerbach-Lynn, «Addomesticare gli inquisitori», *costruire la libertà. Lo stato mediceo e il Sant'Uffizio a Pisa e Livorno, 1591-1655*, in *La città delle nazioni. Livorno e i limiti del cosmopolitismo (1566-1834)*, a

cura di A. Addobbati, M. Aglietti, Pisa, Pisa University Press, 2016, pp. 51-91.

106. L. Rostagno, *Mi faccio turco. Esperienze e immagini dell'Islam nell'Italia moderna*, Roma, Istituto per l'Oriente, 1983, soprattutto pp. 58-59, 81-85; B. e L. Bennassar, *I cristiani di Allah*, Milano, Rizzoli, 1991 (ed. or. *Les chrétiens d'Allah*, Parigi, Perrin, 1989); L. Scaraffia, *Rinnegati. Per una storia dell'identità occidentale*, Roma-Bari, Laterza, 1993.

107. A. Prosperi, *Parrocchie tridentine e schiavi da riscattare. Schede di ricerca*, «Nuovi studi livornesi», viii, 2000, pp. 45-68: 47 (ora in Id., *Eresie e devozioni. La religione italiana in età moderna*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2010, iii, pp. 281-305).

108. Le notizie più attendibili sul Sant'Uffizio pisano sono reperibili nell'articolo di J. Bahrabadi, *L'Archivio del Tribunale del Sant'Uffizio di Pisa*, «Bollettino Storico Pisano», 2008, pp. 133-162, che nelle ultime pagine contiene anche l'inventario sommario del fondo; cfr. anche Ead., *L'Archivio del Sant'Uffizio di Pisa: il complesso, l'istituzione e la descrizione analitica*, «Giornale di storia», v, 2011, online. In precedenza avevano compiuto regesti di singole filze D. Bondielli, *Inventario del fondo del Tribunale dell'Inquisizione pisana (anni 1574-1628)*, tesi di laurea presso l'Università di Pisa, 1996 (lavoro

successivamente ampliato dalla stessa studiosa per gli anni 1638-1655: Ead., *Fondo dell'Inquisizione: Inventario analitico delle filze 1-11*, dattiloscritto depositato presso l'AAPi), così come R. Pirisi, S.C. Casella, R. Arviotti, L. Boesini, tesi di laurea depositate presso l'archivio; è da notare che la numerazione delle filze è successivamente cambiata, in seguito alla scoperta di tre ulteriori registri di processi nel fondo degli *Acta Civilia*. Ulteriori informazioni possono essere trovate in E. Virgili, *Il fondo del Tribunale dell'Inquisizione dell'Archivio Arcivescovile di Pisa*, in *Stregoneria e streghe nell'Europa moderna*, atti del convegno (Pisa, 24-26 marzo 1994), a cura di G. Bosco, P. Castelli, Pisa, Pacini, 1996, pp. 403-407; S. Villani, s. v. *Pisa*, in *Dizionario Storico dell'Inquisizione*, a cura di A. Prosperi, Pisa, Edizioni della Normale, 2010, III, pp. 1225-1226. La corrispondenza tra il Sant'Uffizio romano e quello pisano per il periodo che ci interessa è contenuta in ACDF, SO, St. St., HH2-d.

109. «Hebbe il buon padre notizia, che tra quella Ciurmaglia del Bagno vi si commettevano molti peccati nefandi, per ovviare a' quali prese spedito con consenso di S. A. R. di costituire quattro Forzati per Bagno, de' più timorati di Dio, e più esemplari,

et accorti, i quali giorno, e notte invigilassero, e si distribuisseno tre hore per uno, per fare come la sentinella, e Guardia, e stare attenti a tutto ciò che seguiva d'inconvenienti, o di giuochi, o di disonestà, o di parole immodeste, e sboccate, e particolarmente di bestemmie...» (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. [APCF, ms. non catalogato], p. 26).

110. *Libretto delle cose più memorabili successe nel Bagno, e nelle galere di S. A. S. al tempo dal Pre Giunipero da Barga predicatore cappuccino*, APCF, ms. non datato, c. 9v. Nella citazione il riferimento è all'opera di E. Masini, *Sacro arsenale, ovvero Pratica dell'Ufficio della Santa Inquisitione*, Bologna, Baglioni, 1665 (1 ed. Genova, Giuseppe Pavoni, 1621).

111. Bernardi, *Relazione*, pp. 27-28. Sulla dinamica e le conseguenze del progressivo intreccio tra missionari, confessori e inquisitori in età moderna, rimane imprescindibile il riferimento al volume di A. Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi, 1996.

112. Prosperi, *Tribunali della coscienza*, pp. 551-600; F. Cavallo, *Padre Ginepro da Barga, predicatore cappuccino, primo missionario del Bagno e delle*

galere di Livorno (1630-1709), tesi di laurea, Università di Pisa, a. a. 1999-2000, pp. 55-83; Bernardi, *Relazione*, p. 18: «fecero questi il lor ingresso pubblicamente a piedi scalzi, con la corona di spine in testa, con grosso canapo al collo e un crocifisso al petto, intuonando con voce alta e grave il salmo *Miserere mei Deus*, che proseguirono nel medesimo tuono sin alla fine, nel mentre che a passo lento andavano circuendo la piazza o cortile dello stesso Bagno: spettacolo che cavò lagrime di tenerezza e compunzione da cuori de' cristiani e cagionò stupore e ammirazione a' medesimi turchi...».

113. AApi, *Inquisizione*, 12, cc. 771r-v: spontanea comparizione di fra Pellegrino Pellegrini da Lucca, 19 aprile 1647.

114. M. Caffiero, *Legami pericolosi. Ebrei e cristiani tra eresia, libri proibiti e stregoneria*, Torino, Einaudi, 2012, pp. 5-20.

115. «Benché i Giudei, gl'Idolatri, i Maomettani, e gl'Infedeli d'altre sette, non soggiacciano ordinariamente al giudizio della Santa Inquisitione, in molti casi nondimeno, i quali sono anche espressi nelle Bolle de' Sommi Pontefici, possono essere dal Santo Officio castigati» (Masini, *Sacro arsenale*, p. 29; alle pagine seguenti si specificano i casi, ad esempio «se invocassero, o consultassero i Demoni, o

facessero loro sacrifici, suffumigi, orationi», etc.).

116. C. Ginzburg, *L'inquisitore come antropologo*, in *Studi in onore di Armando Saitta dei suoi allievi pisani*, a cura di R. Pozzi, A. Prosperi, Pisa, Giardini, 1989, pp. 23-33: 26 (il saggio è poi rifluito in Id., *Il filo e le tracce: vero falso finto*, Milano, Feltrinelli, 2006, pp. 270-280). Più recentemente, Irene Fosi ha finemente messo in luce i problemi relativi all'utilizzo delle fonti inquisitoriali per lo studio dei fenomeni di conversione o più in generale per la ricostruzione di percorsi di vita in età moderna: I. Fosi, *Conversion and Autobiography: Telling Tales before the Roman Inquisition*, «Journal of Early Modern History», xvii, 2013, 5-6, pp. 437-456.

117. Ginzburg, *L'inquisitore come antropologo*, p. 31. Il termine «dialogico» è ripreso dallo studio di M. Bachtin, *Dostoevskij. Poetica e stilistica*, Torino, Einaudi, 1968.

118. Numerosissimi sono 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 XVI secolo-prima metà XVII): cfr. le statistiche elaborate nelle ricordate tesi di laurea di Pirisi e Casella, depositate presso l'AAPI.

Un'utile sintesi delle pratiche e dei riti magici più diffusi in Italia nella prima età moderna è costituita dalla seconda parte del lavoro di M. Duni, *Tra religione e magia. Storia del prete modenese Guglielmo Campana (1460?-1541)*, Firenze, Olschki, 1999, pp. 165-273, che si è tenuta qui spesso in considerazione. Importante per un confronto con casi di esorcismo e possessione demoniaca in un'altra zona della Toscana (Siena) il lavoro di O. Di Simplicio, *Autunno della stregoneria. Maleficio e magia nell'Italia moderna*, Bologna, il Mulino, 2005. La bibliografia sulla repressione della stregoneria da parte dell'Inquisizione romana è comunque molto ampia: per un orientamento, cfr. G. Romeo, *Inquisitori, esorcisti e streghe nell'Italia della Controriforma*, Firenze, Sansoni, 1990 e i saggi contenuti in "Non lasciar vivere la malefica". *Le streghe nei trattati e nei processi (secoli XIV-XVII)*, a cura di M. Duni, D. Corsi, Firenze, Firenze University Press, 2008.

119. Il lavoro di E. Doutté, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Algeri, Jourdan, 1909, è fondamentale per la ricchezza di informazione, nonostante l'impianto e le conclusioni risentano di uno schema interpretativo coloniale e sostanzialmente evoluzionistico (ma le teorie di Frazer vengono spesso criticate sulla scia di Mauss

e di una concezione molto tecnica della magia). Il lavoro di Doutté è commentato e completato dalla recente ricerca di J.-Ch. Coulon, *La Magie en terre d'Islam au Moyen Âge*, Parigi, CTHS, 2017, e dagli altri suoi contributi sul tema; molto utile il volume collettaneo *Coran et talismans. Textes et pratiques magiques en milieu musulman*, a cura di C. Hamès, Parigi, Karthala, 2007. Mentre chiudevo il libro è uscito un volume che affronta in modo sistematico tutti gli aspetti della magia islamica: *Die Geheimnisse der oberen und der unteren Welt. Magie im Islam zwischen Glaube und Wissenschaft*, a cura di S. Günther, D. Pielow, Leida-Boston, Brill, 2019.

120. *Picatrix* è il nome che fu dato alla versione latina della perduta traduzione spagnola del *Ghāyat al-ḥakīm* dello pseudo al-Majrīṭī (metà XI secolo), eseguita nel 1256 per ordine di Alfonso X il Saggio. Le prime ricerche sull'influenza di quest'opera nel pensiero di autori come Ficino e Agrippa di Nettesheim sono legate alla figura di Aby Warburg e agli studiosi legati al suo istituto: cfr. A. Warburg, *La rinascita del paganesimo antico*, Firenze, La Nuova Italia, 1966 (ed. or. *Gesammelte Schriften. I, Die Erneuerung der heidnischen Antike*, Lipsia, Teubner, 1932), pp. 354 sgg., l'edizione del testo arabo curata

da H. Ritter in «Studien der Bibliothek Warburg», XII, 1933, e la pubblicazione di quello latino a opera di D. Pingree, *Picatrix. The Latin Version of Ghayat al-Hakim*, Londra, Warburg Institute, 1986. Recentemente è apparsa la traduzione italiana sotto la cura di P.A. Rossi, *Picatrix*, Milano, Mimesis, 1999. Per informazioni generali sulla circolazione e diffusione di questo e altri testi magici di origine arabo-islamica nel mondo cristiano medievale, cfr. D. Pingree, *The Diffusion of Arabic Magical Texts in Western Europe*, in *La diffusione delle scienze islamiche nel Medio Evo europeo*, atti del convegno (Roma 2-4 ottobre 1984), Roma, Accademia dei Lincei, 1987, pp. 57-102. Molto utile anche F. Barbierato, *Nella stanza dei circoli. Clavicula Salomonis e libri di magia a Venezia nei secoli XVII e XVIII*, Milano, Sylvestre Bonnard, 2002.

121. Y. Cardaillac-Hermosilla, *Les noms du Diable. Essai sur la magie, la religion et la vie des derniers musulmans d'Espagne: les Morisques*, Parigi, Séguier, 2001; *Les Morisques et l'Inquisition*, a cura di L. Cardaillac, Parigi, Publisud, 1990 (ulteriore bibliografia sarà citata in seguito).

122. La cosa non è infrequente: il modo con cui i processi sono stati infilzati in origine, o rilegati in seguito in volume, è molto

spesso confusionario e impreciso, per cui «di un processo si può trovare il seguito o il termine in un fascicolo di un'altra filza o dopo fascicoli della medesima contenenti altri processi» (Virgili, *Il fondo del Tribunale*, p. 403). Il processo a Yūsuf si conserva in AAPi, *Inquisizione*, 5, cc. 402r-415v (19 luglio – 12 dicembre 1611).

123. ASFi, MP, 1306, c. 172r-v, lettera del governatore Martelli, 26 luglio 1611: «Lo saperà come un frate austiniiano che risiede qua per lo inquisitore m'è venuto a demandare per il Sant'Uffizio un medico moro fatto cristiano et a preso per moglie una povera figliola pisana, quale a presa per l'amor di Iddio, l'a menata qua, a medicato in Pisa e medica qua con buona reputazione [...] questa è una persecuzione fattali da altri medici». In una lettera successiva si precisano i nomi: «Quelli che li hanno accusato sono stati dua medichi da cavalli et un Ferrante Giannini del Bagno di Lucha, bandito di Lucha, et confinato qua, quale essendo qua si fece medichar da questo Giuseppe et non lo voleva pagare» (ivi, c. 423r).

124. La loro relazione era nata quando Domenica serviva in casa della madre di mastro Ottavio (cfr. l'interrogatorio di quest'ultimo del 28 luglio 1611, dove si afferma che la donna «è stata prima con mia madre et poi è stata meco intorno a undici o

dodici anni incirca»); che non si fossero mai sposati emerge da una precisazione fatta da Yūsuf all'inquisitore che lo interrogherà: «ho creduto sempre che fosse sua moglie, se bene poi ho inteso che non è» (AAPi, *Inquisizione*, 5, cc. 407r, 410r).

125. Per uno strano scherzo del destino, quest'ultimo era quasi completamente un omonimo: Domenica e lo stesso mastro Ottavio lo chiamano infatti «Ottavio detto il Bene, capitano della galeotta de sassi» (Ivi, c. 407r; c. 403r).

126. Contro la maggioranza dei testimoni, Yūsuf riferì tuttavia una data diversa, affermando di essere stato battezzato nei primi giorni di marzo 1611 (ivi, c. 410r). La documentazione fiorentina conferma comunque il periodo tra ottobre e novembre 1610: «Ho visto quanto mi viene comunicato da Sua Altezza Serenissima che io faccia di battezzare Isuf moro di Tunisi, il che sarà fatto da me come si conviene» (ASFi, MP, 1306, c. 316r, lettera di Martelli, 22 ottobre 1610).

127. AAPi, *Inquisizione*, 5, c. 407v, interrogatorio del 28 luglio 1611.

128. Ivi, c. 406r, lettera del 24 luglio 1611.

129. In realtà non abbiamo conferme della sua liberazione, se non indirette. Che Giuseppe 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 dopo il battesimo avesse preso moglie e visse «de industria», così come che potesse liberamente muoversi tra Pisa e Livorno sono tutti indizi in questa direzione. Si coglie però qui l'occasione per ricordare come la conversione da sola non garantisse affatto la libertà, specie per i galeotti (cfr. S. Bono, *Schiavi musulmani nell'Italia moderna. Galeotti, vu' cumpra', domestici*, Napoli, ESI, 1999, pp. 252 sgg., in particolare p. 254). Ci si soffermerà sulla questione più avanti (capitolo 4).

130. Il caso fu temporaneamente passato al vicario dell'arcivescovo di Pisa, che però non sapeva come gestirlo: il 13 agosto 1611 scriveva infatti 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. Lo stesso giorno, il cancelliere del tribunale inquisitoriale sollecitava i cardinali a risolvere il caso di Yūsuf, perché «costui ha de favori assai, e la causa si reputa di momento» (ACDF, SO, St. St., HH2-d, cc. 1091r, 1092r-v, corsivo mio).

131. Il francescano conventuale Lelio Marzari da Faenza resterà

come inquisitore generale di Pisa dal luglio 1611 al settembre 1615; in questo mese verrà promosso a Firenze e lì si troverà a dover istruire la fase informativa di un processo ben più famoso, quello contro Galileo.

132. AApi, *Inquisizione*, 5, c. 408v, interrogatorio del 2 dicembre 1611.

133. «Io ho medicato alcuni con cose naturali, senza parole et senza dar per bocca, per guarir rogha facendo inguento per ungere, et per guarire il catarro facendo acqua con mastice bollito, et pigliarla mattina et sera per sette giorni, et per guarir la milza facendo acqua di tramaris [tamerice] bollita, et pigliarla mattina et sera per spatio di sette giorni, et qui in nessun modo entrano parole né segno alcuno» (ivi, cc. 410v-411r, 3 dicembre 1611).

134. Ivi, c. 409v.

135. Ivi, c. 411r, interrogatorio del 5 dicembre 1611.

136. AApi, *Inquisizione*, 5, c. 412r-v; ACDF, SO, *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).

137. AApi, *Inquisizione*, 5, interrogatorio del 2 dicembre 1611, c. 409r.

138. Coulon, *La Magie en terre d'islam*; T. Fahd, *Le monde du*

sorcier en Islam, in *Le monde du sorcier*, Parigi, Seuil, 1966 pp. 157-204; Id., *La divination arabe*.

Études religieuses, sociologiques et folkloriques sur le milieu natif d'Islam, Parigi, Sindbad, 1987.

139. A questo proposito, oltre agli studi già menzionati, si veda come un altro ex schiavo musulmano portato in Italia e convertitosi ottant'anni prima di Yūsuf, Ḥasan al-Wazzān (noto come Leone Africano) criticasse a metà Cinquecento le pratiche divinatorie marocchine: «Io ebbi commodità sì di tempo come di maestro, che si offeriva d'insegnarmi senza premio se io voleva imparare questa dottrina; ma a me non piacque per essere ella vietata, per insino dalla legge di Maumetto, quasi come una eresia. La cui scrittura dice che ogni indovinatione è vana, e che solo Dio sa i secreti e le cose future: perciò gl'inquisitori maumettani gli fanno alle volte mettere nelle prigioni, né cessano di perseguitare i seguaci di tal disciplina» (*Descrizione dell'Africa di Leone l'Africano*, in G.B. Ramusio, *Navigazioni e viaggi*, a cura di M. Milanesi, Torino, Einaudi, 1978, I, p. 195; cfr il volume di N. Zemon Davis, *La doppia vita di Leone l'Africano*, Roma-Bari, Laterza, 2008 [ed. or. *Trickster Travels*, New York, Hill & Wang, 2006]).

140. Su tale ardua e dibattuta questione, cfr. C. Hamès, *La*

notion de magie dans le Coran, e F. Zappa, *La magie vue par un exégète du Coran: le commentaire du verset de Hārūt et Mārūt par al-Qurṭubī (XIII^e siècle)*, in *Coran et talismans*, pp. 17-48, 49-74.

141. Sura 2:102 (*Il Corano*, trad. e apparati critici di G. Mandel, Torino, Utet, 2004, p. 16, e commento a pp. 687-689. Pur essendo di qualità inferiore rispetto alla classica versione curata da A. Bausani, si è scelto di impiegare questa edizione del testo sacro islamico per l'ampio spazio dedicato all'esegesi fornita nei secoli dagli stessi commentatori musulmani, anche nel campo «magico» che ci interessa). Sulla fortuna di Salomone nella tradizione magica islamica e in generale mediterranea, cfr. A. Iafrate, *The Long Life of Magical Objects: A Study in the Solomonic Tradition*, University Park (PA), Penn State University Press, 2019.

142. Per il ruolo delle confraternite sufi e dei marabutti, cfr. Doutté, *Magie et religion*, pp. 52 sgg., 439 sgg.; la *ruqya* è pratica ancora molto in uso nel mondo contemporaneo (cfr. il saggio di M. Khedimellah in *Coran et talismans*, pp. 385-407).

143. Per le classificazioni di Ibn Khaldūn e Ḥajjī Khalīfa, cfr. T. Fahd, s. v. *Sihr*, in *Encyclopaedia of Islam (Second Edition)*, Leida-Boston, Brill, 1986, v, pp. 567-569; Id., s. v. *Magie in Islam*, in *The*

Encyclopedia of Religion, a cura di M. Eliade, ix, New York-Londra, Macmillan, 1987, pp. 104-109.

144. Per il mondo cristiano, cfr. Duni, *Tra religione e magia*, pp. 167-172, con rinvio alla bibliografia ivi citata; per il mondo islamico, cfr. A. Rahal, *La tradition talismanique en Tunisie*, in *Coran et talismans*, pp. 112-145, dove si illustra come nel Maghreb le richieste di guarigione e di protezione dal malocchio si indirizzino per lo più verso una figura autorevole, lo *shaykh*, il quale rappresenta quasi sempre anche un'autorità religiosa, come il direttore della preghiera nella moschea o il capo di una confraternita sufi.

145. ACDF, SO, St. St., M4-b, 2, cc. 53r-v (17 luglio 1608). Secondo il forzato, gli schiavi più che leggere i libri «se li vendono fra loro, serbandoli per rivenderli meglio poi quando hanno qualche comodità di mercanti turchi nelle galere». Cfr. anche L. Frattarelli Fischer, *Il bagno delle galere in "terra cristiana". Schiavi a Livorno fra Cinque e Seicento*, «Nuovi studi livornesi», viii, 2000, pp. 69-94: 83.

146. AAPi, *Inquisizione*, 5, c. 410v, interrogatorio del 3 dicembre 1611.

147. Gli autori citati, compresi tra il X e il XIV secolo, costituiscono alcuni dei maggiori protagonisti della letteratura e della cultura araba medievale: cfr. Zemon

Davis, *La doppia vita*, pp. 107-115.

148. Bisogna però subito precisare che opere di questo tipo, come l'*Itinerario de España a Turquía*, o gli *Avisos para el caminante*, s'iscrivono in un tipo di letteratura che viene definita *aljamiada* (dall'arabo 'ajamiyya, «straniera»), scritta cioè in lingua spagnola ma con caratteri alfabetici arabi (la pratica si era affermata nel XV-XVI secolo per aiutare la minoranza moresca a preservare e nascondere le proprie tradizioni e credenze). È quindi difficile che Yūsuf possa aver utilizzato opere del genere, a meno di non pensare che anche lui o i suoi familiari avessero fatto parte di quel gruppo di *moriscos* che dopo l'espulsione scelsero di dirigersi verso il nord Africa. Cfr. L. López-Baralt, A. Irizarry, *Dos itinerarios moriscos secretos del siglo XVI*, in *Homenaje a Alvaro Galmés de Fuentes*, Oviedo-Madrid, Gredos, 1982, II, pp. 547-582.

149. Sullo *Shams* si veda J.J. Witkam, *Gazing at the Sun. Remarks on the Egyptian Magician al-Būnī and his Work*, in *O ye Gentlemen. Arabic Studies on Science and Literary Culture*, a cura di A. Vrolijk, J. Hogendijk, Leida-Boston, Brill, 2007, pp. 183-200; Coulon, *La Magie en terre d'islam*, pp. 205-232. L'opera, 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, manca tuttora di un'edizione critica. J.-Ch. Coulon e O. Lory hanno curato un'edizione moderna commentata e illustrata delle parti relative ai talismani: al-Būnī, *Talismans. Shams al-ma'ārif. Le soleil des connaissances*, Parigi, Orients, 2017.

150. Leone Africano, *Descrizione dell'Africa*, p. 199; Zemon Davis, *La doppia vita*, pp. 83, 183 e 362.

151. L'opera è apparsa al Cairo e a Beirut in numerose edizioni arabe novecentesche (ad esempio: Cairo, 1970 e Beirut, 1983). Suyūṭī è anche una delle fonti a cui Doutté, *Magie et religion*, ricorre più frequentemente per la descrizione dei talismani.

152. Il manoscritto è stato trovato, tradotto e studiato da A. Rahal, *La tradition talismanique en Tunisie*, in *Coran et talismans*, pp. 113-145.

153. La parola *jinn* (dal radicale *j-n-n*, che indica qualcosa di nascosto) 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 (si ricordi che Salomone li adoperava, ma cfr. anche i «genī» delle *Mille e una notte*), e quanti

invece sono rimasti ribelli (gli *shayāṭīn*, i demoni; l'uso singolare di *al-Shayṭān* indica tuttavia *Iblīs*, l'angelo caduto e tentatore corrispondente all'ebraico-cristiano Satana). Si vedano i passi coranici 51:56, 55:15 e la sura 72 (*al-Jinn*).

154. Si vedano a proposito le prescrizioni di al-Suyūṭī, *Kitāb al-raḥma*, riportate da Doutté, *Magie et religion*, pp. 222 sgg. Più in generale, si noti come l'analisi di Duni circa la concezione della malattia nel mondo cristiano non differisca sostanzialmente da quella islamica appena riportata: «Lo stato patologico appare come una presenza esterna che, introdottasi aggressivamente nel corpo, lo 'occupa', lo 'tiene in suo possesso' [...] secondo l'atteggiamento caratteristico nelle società tradizionali, la malattia non è vista come un 'nonsenso', ma è ricondotta ad una causalità precisa: il potere di un agente sovrumano – il diavolo – e la volontà e l'atto di un agente umano – il malefico, che compie la 'fattura'» (*Tra religione e magia*, p. 212 e pp. 261 sgg. per come la magia cristiana trattava le forme isteriche ed epilettiche).

155. AAPi, *Inquisizione*, 5, cc. 402v, 404r. Interessanti le pagine che Zemon Davis dedica alla traduzione del nome *Iblīs* (il Satana islamico) nel dizionario arabo-ebraico-latino elaborato nel 1524 da Leone Africano e

Jacob ben Samuel Mantino: *La doppia vita di Leone l'Africano*, pp. 245-246.

156. Doutté, *Magie et religion*, pp. 223-224 (la traduzione e l'adattamento del criterio di traslitterazione sono miei).
157. AAPi, *Inquisizione*, 5, cc. 402r-v, interrogatorio di Domenica Vannini del 19 luglio 1611. Yūsuf stesso specificherà: «facevo che lei tenesse le mani sopra il fuoco, et il catrame, cioè pece, et tela toccava fuoco tanto che spargeva fumo, et lo facevo porre appresso le mani di detta donna, acciò sentisse il fumo, et l'odore di detta materia per cacciare i spiriti» (ivi, c. 409r, 2 dicembre 1611).

158. Ivi, c. 407v, interrogatorio di Ottavio del Bene, 20 luglio 1611.

159. Doutté, *Magie et religion*, p. 222. Sulle fumigazioni nella magia islamica, cfr. J.-Ch. Coulon, *Fumigations et rituels magiques: le rôle des encens et fumigations dans la magie arabe médiévale*, «Bulletin d'études orientales», LXIV, 2015, pp. 179-248. Anche nella tradizione cristiana i suffumigi erano visti come uno dei principali rimedi contro la possessione demoniaca: cfr. V. Lavenia, s. v. *Esorcismo*, in *Dizionario Storico dell'Inquisizione*, II, pp. 549-554.

160. Cfr. Rahal, *La tradition talismanique en Tunisie*, p. 114; J. Ruska, B. Cara de Vaux, C.E. Bosworth, s. v. *Tilsam*, in

Encyclopaedia of Islam (Second Edition), x, pp. 500-502.

161. Rahal, *La tradition talismanique*; Doutté, *Magie et religion*, pp. 143-152.

162. Sul valore apotropaico di queste due sure, nelle quali si chiede aiuto e protezione «contro il male di quelle che soffiano sui nodi» (fattucchiere) e «contro il male del tentatore subdolo», cfr. Coulon, *La Magie en terre d'islam*, pp. 39, 46-48 e *passim*.

163. AAPI, *Inquisizione*, 5, c. 402v, 19 luglio 1611.

164. Ivi, c. 403v, 20 luglio 1611.

165. F. Cardini, *Il "breve" (secolo XIV-XV): tipologia e funzioni*, «La ricerca folklorica», v, 1982, pp. 63-73.

166. AAPI, *Inquisizione*, 5, c. 408r, interrogatorio del 28 luglio 1611 (corsivo mio).

167. Ivi, c. 403v, 20 luglio 1611: «Di più, gli scriveva anco nelle mani facendo il gruppo di Salomone, et altre parole turchesche»; cfr. Iafrate, *The Long Life of Magical Objects*, cap. 5: *Much Ado about Knotting: The Intricate Story of Solomon's Interlaces*.

168. AAPI, *Inquisizione*, 5, cc. 402v-403r, 19 luglio 1611.

169. Cfr. i commenti alla sura 113 nell'edizione citata del Corano a cura di G. Mandel, pp. 914-915. Per un uso magico dei nodi in ambito cristiano, si pensi alla pratica della «stringa» o «cordella», con la quale – per principio analogico – si credeva

che le fattucchiere popolari causassero l'impotenza (Duni, *Tra religione e magia*, pp. 190-191).

170. Doutté, *Magie et religion*, pp. 227-228.

171. Sull'installazione dei corsi a Livorno, cfr. G. Calafat, *Mercanti, corsari ed investimenti devozionali in una città nuova. L'altare «dei corsi» a Livorno nel Seicento*, «Quaderni storici», CLIX, 2018, 3 (di prossima pubblicazione).

172. AAPI, *Inquisizione*, 10, cc. 66v-67r, denuncia e spontanea comparizione di Santi (o Santo) Semidei di fronte al vicario livornese dell'Inquisizione, frate Girolamo Boccucci da Massa, 18 dicembre 1624. Un accenno a questo processo anche in P. Castignoli, *Filtri d'amore e malie. Appunti sulle fattucchiere a Livorno nel Seicento*, in *Sul filo della scrittura: fonti e temi per la storia delle donne a Livorno*, a cura di L. Frattarelli Fischer, O. Vaccari, Pisa, Plus, 2005, pp. 177-191: 187. Per maggiori notizie su Pasquale Semidei, si vedano M. Vergé-Franceschi, *Le cap corse: généalogies et destins*, Ajaccio, Piazzola, 2006; J.C. Liccia, *Dix documents inédits sur la présence corse à Livourne (1627-1834)*, in M. Vergé-Franceschi, *La Corse et la Toscane*, Ajaccio, Piazzola, 2018, pp. 97-102. Nei documenti si trovano anche le forme «Simodei» e «Perisi».

173. AAPI, *Inquisizione*, 10, cc. 70r-71r, interrogatorio del

curato Pierluigi Ludovisi di Bastia, 1° gennaio 1624 (1625).

174. Ivi, c. 67r, deposizione di Santi Semidei. Per l'ampia diffusione dei «polizzini», o «bollettini» (derivanti dalla pratica popolare di portare addosso con scopi terapeutici o apotropaici dei «brevi», cioè testi di preghiere canoniche), cfr. Duni, *Tra religione e magia*, pp. 184-193. Per la magia islamica *ad amorem*, cfr. Doutté, *Magie et religion*, pp. 252-257.

175. Ivi, cc. 68v-69r, 20 dicembre 1624. Da notare che il testimone fornisce la descrizione fisica di Mansūr: «È homo di statura giusta, di anni 40 in circa, olivastro in faccia, occhi neri, naso alquanto grosso, con ferro a piedi e camiciola rossa» (c. 69r).

176. Ivi, cc. 76r-v, interrogatorio di Mansūr, 21 maggio 1626.

177. Ivi, c. 83r, interrogatorio di Lucrezia Peris, 21 luglio 1626: «dopo che tornai da Fiorenza, io cominciai la lite con Santo Semidei, e lui [...] mandò il Capitano Bartolomeo Ambrosino a dirmi che lasciassi stare la lite, che se gli facevo pagar la lite, era tanto in collera che se per prima m'haveva fatto mandare a Fiorenza, mi voleva far mandare a Roma». Nel conservatorio fiorentino delle «Malmaritate» erano ricoverate le meretrici, le adulate e in generale le donne che conducevano vita scandalosa, ma anche quelle sposate a uomini violenti o inabili a mantenerle.

178. Ivi, c. 92r, interrogatorio di Pasquale Semidei, 3 agosto 1626. Circa la professione di barbiere, cfr. quanto esposto *supra*, nel capitolo 2, circa le libertà concesse agli schiavi del Bagno.

179. Ivi, cc. 92v-93r: «il frate priore di Montenero, che ultimamente se n'è andato, disse a Lucretia in mia presenza, che mio fratello l'haveva ricercato che dovesse fare certe fedi contro la Lucretia, e che lui non se ne volse mai impacciare [...], ma sì bene lo priore di Pisa, [...] haveva fatto alcune fedi contro la Lucretia, e che credeva che n'avesse havuto qualche mancia».

180. Ivi, c. 77r, 13 luglio 1626. Per informazioni sulla calamita, uno dei rimedi amorosi più diffusi, specie sotto la forma del rito in cui veniva «battezzata», cfr. Duni, *Tra religione e magia*, pp. 193-196.

181. Ivi, c. 99r, interrogatorio di Pasquale Semidei, 5 agosto 1626.

182. Ivi, cc. 125r-128v. Il forlivese Filippo Fachinei era docente nell'ateneo pisano e consultore del Sant'Uffizio locale.

183. ACDF, *SO, Decreta*, 1626, c. 166r (15 settembre 1626); il 30 settembre Lucrezia risulta però ancora carcerata a Livorno, e solo il 14 ottobre viene definita «penitenziata», segno che una sentenza era stata emessa (ivi, c. 196r-v).

184. AAPI, *Inquisizione*, 8, cc. 159r-166v, 25-27 luglio 1621:

spontanea comparitio del 25 luglio, c. 161r.

185. Le citazioni di Erasmo e Lutero sono tratte da J. Delumeau, *La paura in Occidente (secoli XIV-XVIII)*, La città assediata, Torino, Einaudi, 1979, pp. 415-417, quella di Braudel da *Civiltà e imperi nel Mediterraneo nell'età di Filippo II*, Torino, Einaudi, 1953 (ed. or. *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Parigi, Colin, 1949), p. 1283. Cfr. anche M. Formica, *Giochi di specchi. Dinamiche identitarie e rappresentazioni del turco nella cultura italiana del Cinquecento*, «Rivista storica italiana», cxx, 2008, 1, pp. 9-53 (pp. 23 sgg.) e G. Ricci, *Ossessione turca: in una retrovia cristiana dell'Europa moderna*, Bologna, Il Mulino, 2002.

186. Per la considerazione della religione islamica nel Medioevo e nel Rinascimento, cfr. il classico lavoro di N. Daniel, *Islam and the West. The Making of an Image*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 1980 (1 ed. 1960) e le interessanti riflessioni in L. D'Ascia, *Il Corano e la tiara. L'epistola a Maometto II di Enea Silvio Piccolomini (papa Pio II)*, Bologna, Pendragon, 2001. Per il Tasso si veda S. Zatti, *L'uniforme cristiano e il multiforme pagano: saggio sulla Gerusalemme Liberata*, Milano, il Saggiatore, 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».

187. Rostagno, *Mi faccio turco*, p. 53.

188. AAPi, *Inquisizione*, 30, cc. 493r-499r, Livorno, 28 aprile 1702; Archivio di Stato di Modena, *Inquisizione*, b. 105, cc. 1r-6v, Modena, 15 aprile 1740 (cit. da Rostagno, *Mi faccio turco*, pp. 76, 94-99). La maggioranza dei rinnegati davanti all'inquisitore tendeva comunque a presentare la propria apostasia come dettata dalla paura o dalla necessità.

189. Si ricordi infatti che Yūsuf era stato sospettato di essere responsabile dell'aggravamento di Domenica, 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 ammalato proprio per poi esser chiamato a sanare» (Duni, *Tra religione e magia*, p. 209).

190. Nel 1624 la fattucchiere 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, CGA, 3169; cfr. P. Muzzi, *Un caso di stregoneria nella Livorno del '600*, «Studi

livornesi», I, 1986, pp. 143-155: 154, corsivo mio).

191. AAPi, *Inquisizione*, 5, c. 413r; 8, cc. 163r-v. Nel caso di Yūsuf, è possibile che l'inquisitore abbia creduto alla sua affermazione di aver ricopiato incantesimi e talismani in lingua araba senza comprenderne il significato.

192. Cfr. C. De Frede, *Realtà e mito dei Turchi tra le idee di Riforma del Cinquecento*, in *Storia, filosofia, letteratura. Studi in onore di Gennaro Sasso*, a cura di M. Herling, M. Reale, Napoli, Bibliopolis, 1999, pp. 238-265, e le osservazioni conclusive di B. Conconi, *Chrétiens et Turcs: la comparaison des religions à la Renaissance*, in *L'Europa e il Levante nel Cinquecento. Cose turchesche*, a cura di L. Zilli, Padova, Unipress, 2001, pp. 113-156. Esempi eclatanti di quest'uso polemico sono i libelli di ambiente inglese scritti da W. Rainolds, *Calvino-Turcismus, id est Calvinisticae perfidiae cum Mahometana collatio*, Anversa, P. Belleri, 1597 e M. Sutcliff, *De Turcopapismo, hoc est, de Turcarum et papistarum adversus Christi ecclesiam et fidem conjuratione*, Londra, G. Bishop, A. Newberie, R. Barker, 1604 (I ed. 1599).

193. Cfr. C. De Frede, *La prima traduzione italiana del Corano sullo sfondo dei rapporti tra Cristianità e Islam nel Cinquecento*, Napoli, Istituto

Universitario Orientale, 1967, da aggiornare con le recenti scoperte esposte da P.M. Tommasino, *L'Alcorano di Macometto. Storia di un libro del Cinquecento europeo*, Bologna, Il Mulino, 2013. È ormai attestata la circolazione del testo negli ambienti eterodossi radicali con i casi di Giulio Basalù, Menocchio e del lucchese Scolio, autore del poema eretico *Settenario*. La ricezione del Corano di Castrodardo fu comunque ampia e molto complessa, così come lo sarebbe il discorso sull'orientalistica tra Cinque e Seicento e sul ruolo svolto dalle varie raccolte di turcica. Qui mi limito a riflettere sulla visione popolare dell'islam, così come traspare dai processi d'inquisizione.

194. La prova risiederebbe nel fatto che il Corano dell'Arrivabene, benché noto agli inquisitori, non figura invece in nessun indice dei libri proibiti. Si consideri a questo proposito l'amara e sarcastica reprimenda del Vergerio su come era stato trattato il *Beneficio di Cristo*: «il fatto è che, se da un canto troverete un pover fratello con quel dolce libriccino in mano [...] voi lo scorticarete senza remissione alcuna; ma se troverete qualche ateista con Luciano, o qualche mezo turco col Alcorano, non gli direte nulla, se pur non lo lauderete come

galante uomo» (cit. in De Frede, *Realtà e mito dei Turchi*, p. 264).

195. Cfr. L. Rostagno, *Apostasia all'islam e Santo Ufficio in un processo dell'inquisizione veneziana*, «Il Veltro», XIII, 1979, pp. 293-314; A. Salzmänn, *A Travelogue Manqué? The Accidental Itinerary of a Maltese Priest in the Seventeenth-Century Mediterranean*, in *A Faithful Sea. The Religious Culture of the Mediterranean, 1200-1700*, a cura di A.A. Husain, K.E. Fleming, Londra, One World, 2007, pp. 149-172. Sulla diffusione della *Clavicula*, cfr. F. Barbierato, *Nella stanza dei circoli. Clavicula Salomonis e libri di magia a Venezia nei secoli XVII e XVIII*, Milano, Bonnard, 2002.

196. Si veda ora soprattutto il lavoro di Caffiero, *Legami pericolosi*; cfr. anche il caso veneziano analizzato da Barbierato, *Nella stanza dei circoli*, in particolare le pp. 304-313. J.H. Chajes 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 ricorsero alle arti di ebrei e musulmani, sono attestati vari episodi in cui rabbini concessero il permesso di consultare maghi «gentili» (*Posseduti ed esorcisti nel mondo ebraico*, Torino, Bollati Boringhieri, 2010, pp. 151-155;

ed. or. *Between Worlds. Dybbuks, Exorcists, and Early Modern Judaism*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 2006).

197. «Il nome Kabbalah, con il brivido reverenziale che subito incuteva, comprendeva tutto. Anche i più estranei elementi di folklore occidentale, anche le scienze del tempo in qualche modo orientate verso l'occultismo, come l'astrologia, l'alchimia, la magia naturale, diventavano Kabbalah» (G. Scholem, *Alchimia e Kabbalah*, Torino, Einaudi, 1995, p. 7, cit. in Barbierato, *Nella stanza dei circoli*, p. 305).

198. AAPi, Inquisizione, 16, cc. 366r-v (il disegno è riprodotto in Castignoli, *Filtri d'amore e malie*, p. 181).

199. Ciò è confermato dallo stesso soldato che aveva fornito gli sconsigli al Pallandri: «questi due sortileggi il detto Francesco l'ha havuti da me un mese fa, i quali ancora non me l'ha restituiti, e gliel'ho scritti io di mia propria mano in un quarto d'un foglio scrittovi sotto una caraffa con alcune lettere, le quali io l'ho cavate da un libretto ch'ho [...] e nell'altro sortileggio li feci un paio di forbici con alcune lettere pure da questo medesimo libretto cavate» (ivi, cc. 363r-v, spontanea comparizione di Domenico Platelli, 27 marzo 1656). Il libretto in questione è identificabile grazie al fatto che il soldato lo mostrò in

prima persona all'inquisitore, che ne registrò *incipit ed explicit*.

200. ASFi, MP, 5150, cc. 67r, 81r-82v, 20 e 27 marzo 1616: E. Goldberg, *Jews and Magic in Medici Florence: The Secret World of Benedetto Blanis*, Toronto, University of Toronto Press, 2011, pp. 132-138; Id., *A Jew at the Medici Court: The Letters of Benedetto Blanis Hebreo (1615-1621)*, Toronto, University of Toronto Press, 2011, pp. 55 sgg.

201. AAPi, *Inquisizione*, 15, cc. 490r-496v. La citazione non è presa dalla spontanea comparizione del 24 novembre 1674, ma dall'interrogatorio del 3 gennaio seguente (cc. 493r-v).

202. La divinazione attraverso i punti disegnati per terra o su un foglio è un procedimento geomantico classico, che da un'origine araba (*ilm al-raml*) si diffuse poi durante il Medioevo in tutto il bacino del Mediterraneo: cfr. i saggi compresi in *Geomancy and Other Forms of Divination*, a cura di A. Palazzo, I. Zavattero, Firenze, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2017.

203. AAPi, *Inquisizione*, 5, cc. 859r-v, 24 novembre 1615. Orazio Bottegghesi è lo stesso mercante che abbiamo visto implicato nel caso di Sima Levi: cfr. *supra*, cap. 2, p. 33.

204. G.B. De Luca, *Il Dottor Volgare, ovvero il Compendio di tutta la legge Civile, Canonica, Feudale e Municipale*, 18 voll.,

Roma, Giuseppe Corvo, 1673, iv, cap. II, pp. 12-14.

205. Ivi, pp. 18-19 (corsivo mio).

206. Cfr. R. Sarti, *Viaggiatrici per forza. Schiave "turche" in Italia in età moderna*, in *Altrove. Viaggi di donne dall'antichità al Novecento*, a cura di D. Corsi, Roma, Viella, 1999, pp. 241-296: 243-244.

207. R. de Peñafort, *Summa de casibus poenitentiae* (1235-1250 circa), Roma, Giovanni Tallini, 1603, p. 37; cfr. B.Z. Kedar, *Muslim Conversion in Canon Law*, in *Proceedings of the Sixth International Congress of Canon Law*, a cura di S. Kuttner, K. Pennington, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1985, pp. 321-332: 327; A. Pierozzi, *Summa theologiae* (1440-1459 circa), Venezia, Giunta, 1583, III, p. 60 (*De servitute*).

208. Cfr. W.H. Rudt de Collenberg, *Le baptême des musulmans esclaves à Rome aux XVII^e et XVIII^e siècles*, I, *Le XVII^e siècle*, «Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée», CI, 1989, 1, pp. 9-181; II, *Le XVIII^e siècle*, ivi, CI, 1989, 2, pp. 519-670, e i vari studi di M. Caffiero sulla questione, tra cui da ultimo il saggio *Non solo schiavi. La presenza dei musulmani a Roma in età moderna: il lavoro di un gruppo di ricerca*, in *Venire a Roma, restare a Roma. Forestieri e stranieri fra Quattro e Settecento*, a cura di S. Cabibbo, A. Serra, Roma, Roma Tre Press, 2017, pp. 291-314.

209. S. Di Nepi, *Le «Restitutiones ad libertatem» di schiavi a Roma in età moderna: prime note su un fenomeno trascurato (1516-1645)*, «Dimensioni e problemi della ricerca storica», 2013, 2, pp. 25-52; la ricerca è ancora in corso ma ad oggi si conteggiano 848 patenti di emancipazione per il periodo 1516-1716, di cui 641 a convertiti dall'islam. Il *motu proprio* papale (*Dignum et rationi*, del 5 settembre 1566, preceduto da uno analogo di Paolo III del 1535) è analizzato anche da S. Bono, *Schiavi musulmani nell'Italia moderna. Galeotti, vu' cumpra', domestici*, Napoli, ESI, 1999, pp. 482 sgg. e R. Benedetti, *Servi introvabili e schiavi visibili. Un'analisi delle fonti giuridiche dello Stato della Chiesa (secoli XVI-XVIII)*, «Dimensioni e problemi della ricerca storica», 2013, 2, pp. 53-80.

210. Secondo Raffaella Sarti, la «conversione è premiata con l'uscita dalla schiavitù solo laddove l'enfaticizzazione dell'elemento propagandistico volto a dimostrare la superiorità della fede cristiana o la liberalità di un certo padrone prevale sull'interesse economico a non perdere forza lavoro e laddove è possibile controllare la (relativa) autenticità dell'adesione evitando conversioni smaccatamente strumentali, come appunto avviene quando la conversione è preparata dal soggiorno presso la

Casa dei catecumeni» (*Viaggiatrici per forza. Schiave "turche" in Italia in età moderna*, p. 261).

211. 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. (APCF, ms. non catalogato; la Nota è alle pp. 89-114). Cfr. F. Cavallo, *Padre Ginepro da Barga, predicatore cappuccino, primo missionario del Bagno e delle galere di Livorno (1630-1709)*, tesi di laurea, Università di Pisa, a. a. 1999-2000, pp. 102-103.

212. Cfr. S. Marconcini, *Una presenza nascosta: battesimi di 'turchi' a Firenze in età moderna*, «Annali di storia di Firenze», VII, 2012, pp. 97-121; Ead., *Per amor del Cielo. Farsi cristiani a Firenze tra Seicento e Settecento*, Firenze, Firenze University Press, 2016.

213. Marconcini, *Una presenza nascosta*, p. 108. A Livorno una Casa dei catecumeni fu istituita soltanto alla fine del Settecento: Ead., *La confraternita della Purificazione di Maria Vergine e l'istituzione di una Casa dei catecumeni a Livorno tra Settecento e Novecento*, «Ricerche storiche», LXIII, 2013, 3, pp. 433-453.

214. Cfr. P. Mazur, *Combating "Mohammedan Indecency": The Baptism of Muslim Slaves in Spanish Naples, 1563-1667*, «Journal of Early Modern History», XIII, 2009, pp. 25-

48: 45 (tutto l'articolo è molto interessante per come affronta il problema del rapporto tra spinta evangelizzatrice e resistenze padronali nel caso napoletano: cfr. anche G. Boccadamo, *Napoli e l'Islam: Storie di musulmani, schiavi e rinnegati in età moderna*, Napoli, D'Auria, 2010); E. de Aranda, *Relation de la Captivité et Liberté du sieur E. d'A., jadis esclave à Alger*, Bruxelles, Mommart, 1662 (1 ed. 1656), p. 261: «remis... dans le Christianisme à grand coups de baston».

215. B. Bennassar, *Conversions, esclavage et commerce des femmes dans les péninsules ibérique, italienne ou balkanique aux XVI^e et XVII^e siècles*, «Dimensioni e problemi della ricerca storica», 1996, 2, pp. 101-109; 106-107; Boccadamo, *Napoli e l'Islam*, pp. 217-218.

216. Cfr. J. Dakhli, *Ligne de fuite. Impostures et reconstructions identitaires en Méditerranée musulmane à l'époque moderne*, in *Gens de passage en Méditerranée de l'Antiquité à l'Époque moderne. Procédure de contrôle et de vérification*, a cura di C. Moatti, W. Kaiser, Parigi, Maisonneuve, 2007, pp. 427-457.

217. AAPi, *Inquisizione*, 7, cc. 29r-v, 22 aprile 1617. La vicenda di Caterina è stata esaminata anche da L. Frattarelli Fischer, *Ritratti di donne dai processi dell'Inquisizione: Rachele e Antonia portoghesi, Caterina*

schiava morisca e Sara Nunez 'dona e Rabina', in *Sul filo della scrittura: fonti e temi per la storia delle donne a Livorno*, a cura di L. Frattarelli Fischer, O. Vaccari, Pisa, Plus, 2005, pp. 343-375: 350-354 e da ultimo attraverso le fonti romane da B. Pomara, *Rifugiati. I moriscos e l'Italia*, Firenze, Firenze University Press, 2017, pp. 248 sgg.

218. La bibliografia sul destino dei moriscos spagnoli è notevolmente cresciuta negli ultimi anni. Qui comunque si sono utilizzate le informazioni contenute nei classici lavori di H.C. Lea, *The Moriscos of Spain: Their Conversion and Expulsion*, New York, Haskell House, 1968 (ed. or. 1901) e J. Caro Baroja, *Los moriscos del Reino de Granada*, Madrid, Alianza Editorial, 2003 (ed. or. 1957). Cfr. anche B. Vincent, A. Domínguez Ortiz, *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*, Madrid, Alianza Editorial, 1978; M. de Epalza, *Los moriscos antes y después de la expulsión*, Madrid, Mapfre, 1992. Per un eccellente studio complessivo dell'arrivo dei moriscos in Italia e le differenti strategie d'inserimento negli stati della penisola, si veda il recente lavoro di Pomara, *Rifugiati*.

219. Ho analizzato nel dettaglio il caso toscano in C. Santus, *Moreschi in Toscana. Progetti e tentativi di insediamento tra Livorno e la Maremma (1610-1614)*,

«Quaderni storici», CXLIV, 2013, 3, pp. 745-778; cfr. anche A. Salah, *An Attempted Morisco Settlement in Early Seventeenth-Century Tuscany*, in *The Conversos and Moriscos in Late Medieval Spain and Beyond*, a cura di K. Ingram, J.I. Pulido Serrano, Leida-Boston, Brill, 2016, III, pp. 164-196; Pomara, *Rifugiati*, pp. 92-104.

220. Il documento è pubblicato in F. Janer, *Condición social de los moriscos en España*, [s. l.], Espuela de Plata, 2006 (ed. or. 1857), p. 434.

221. Si trattava infatti perlopiù di vecchi, donne e ragazzi predati l'estate precedente a «Biscari» (o «Brischi», un castello a circa 80 miglia a ovest di Algeri), inadatti al servizio sulle galere: ASFi, MP, 1308, «Nota di tutti li stiavi e stiaie spagnole morescate, che sono di presente nel Bagno di S.A.S. questo dì 27 d'aprile 1611» (cfr. Santus, *Moreschi in Toscana*, pp. 755-758; Pomara, *Rifugiati*, pp. 100-102).

222. ASFi, MP, 3503, cc. s. n., 8 dicembre 1611, lettera di Belisario Vinta a Piero Guicciardini.

223. AAPi, *Inquisizione*, 7, c. 29r. L'abiura è del 23 gennaio del 1612; poco dopo Frank sposò con gli auspici granducali una greca, Agata, figlia del comito Giorgio Vitali (AAPi, *Inquisizione*, 5, cc. 560r-562v). Cfr. Frattarelli Fischer, *Ritratti di donne dai processi dell'Inquisizione*, p. 351.

224. Sono l'arcivescovo di Pisa e l'inquisitore locale a sollecitare

nell'estate del 1616 l'attenzione del Sant'Uffizio romano sulla questione: Pomara, *Rifugiati*, pp. 230-232.

225. AAPi, *Inquisizione*, 7, cc. 29r-v.

226. Giorgio de Vega Pinto, che in seguito ottenne anche il titolo di gonfaloniere, era originario di Lisbona ma si era trasferito nel porto labronico verso il 1611, riuscendo in breve tempo ad arricchirsi notevolmente grazie alla propria rete di traffici con Napoli, il Portogallo, i Paesi Bassi e anche l'Africa: commerciava in tessuti, diamanti, perle ma anche schiavi. Fu più volte sospettato di criptoebraismo e soprannominato «Giorgio l'ebreo», anche se pubblicamente continuava a proclamarsi cristiano (requisito necessario per l'accesso alle cariche cittadine). Chi effettivamente tornò all'ebraismo fu invece suo fratello Antonio Dias Pinto, stimato dottore in legge nello studio di Pisa e poi, come si è detto, auditore granducale a Firenze: coinvolto in un processo inquisitoriale nel 1624, fu arrestato l'anno seguente come sospetto giudaizzante, venendo poi rilasciato su cauzione a causa delle pressioni di amici altolocati. Dieci anni dopo, alla vigilia di un nuovo processo, Antonio fuggì da Livorno rifugiandosi nel ghetto di Venezia. Cfr. L. Frattarelli Fischer, *Vivere fuori dal Ghetto. Ebrei a Pisa e Livorno (secoli XVI-XVIII)*,

Torino, Zamorani, 2008, pp. 107-108, 256-261.

227. Nonostante la Livornina del 1593 concedesse esplicitamente agli ebrei immigrati nel porto labronico «che li vostri schiavi non possino haver libertà» (c. xxvii), pure si incominciarono presto a porre dei paletti a tale concessione: nella seconda metà del Seicento fu stabilito ad esempio il limite dei sedici anni e l'obbligo di un controllo annuale per verificare che non ci fossero in casa di ebrei schiavi intenzionati a un percorso di conversione al cristianesimo, nel qual caso ci si sarebbe adoperati perché la loro volontà venisse soddisfatta con un'istruzione adeguata, anche contro la volontà dei padroni: infine anche a Livorno venne estesa la regola, comune altrove, che sanciva l'immediato acquisto della libertà per quegli schiavi di ebrei che si fossero battezzati, «come fu dichiarato espressamente con lettera del Segretario di Guerra de' 20 luglio 1686» (ASLi, CGA, 965, p. 191, cit. in C. Piazza, *Schiavitù e guerra dei Barbareschi. Orientamenti toscani di politica transmarina (1747-1768)*, Milano, Giuffrè, 1983, p. 94). Cfr. anche V. Salvadorini, *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, 1978, pp. 206-255: 229, 236.

228. AAPi, *Inquisizione*, 7, cc. 29v-30r (22 aprile - 1° settembre 1617).

229. Ivi, cc. 31r-v, costituito dell'11 maggio 1617 (corsivo mio). Il testimone interrogato è il frate Giovanni Battista da Ferrara, presente al fatto perché venuto a chiamare il superiore per il pranzo; il colloquio tra l'inquisitore e i due mercanti si svolge nel chiostro del convento.

230. In realtà è difficile che il governatore o l'ammiraglio Inghirami (come altrove si afferma) avessero emesso una sentenza del genere, che esulava dalla loro competenza; molto più probabile che qui Pezzino si riferisse a una sentenza relativa alla ripartizione della preda marittima, cosa comune perché le navi corsare private (come quelle del Frank e del Marseillon) erano obbligate a «smiragliare» (cioè portare e vendere il bottino) a Livorno, cedendo una parte della merce ottenuta al granduca. In questo caso sembra proprio che il granduca avesse tenuto per sé il marito di Caterina, destinandolo alla galera, mentre avesse concesso per la vendita la donna e le figlie: operazione che agli occhi di Pezzini era una legittimazione vera e proprio del loro status di schiave.

231. AAPi, *Inquisizione*, 7, c. 33v, 22 maggio 1617.

232. Ivi, c. 34r, 26 maggio 1617.

233. L'assoluzione è dell'11 giugno 1617 (*ibidem*).

234. Ci si riferisce qui probabilmente al già accennato privilegio romano che concedeva la libertà agli schiavi battezzati che avessero raggiunto il Campidoglio.

235. ASLi, CGA, 60, c. 2193r, 9 settembre 1617.

236. Ivi, c. 2194r, 12 settembre 1617.

237. ACDF, SO, St. St., SS2-g, c. 614r, 21 aprile 1619.

L'inquisitore si riferiva al caso, molto simile a quello qui narrato, del figlio di «Maria Longa spagnuola», comprato come schiavo sempre da Giorgio de Vega.

238. AAPi, *Inquisizione*, 7, c. 92r, 6 dicembre 1617. Nell'agosto precedente il cancelliere del Sant'Uffizio di Pisa aveva scritto a Roma lamentando proprio il ritardo nella «speditione» del caso di Caterina Buonanno, provocato tra l'altro dalle manovre di Giorgio de Vega (ACDF, SO, St. St., HH2-d, cc. 1344r-1345r).

239. Pomara, *Rifugiati*, p. 250 (sull'insediamento *morisco* a Roma, cfr. *ivi*, capitolo 3, soprattutto le pp. 164-187).

240. «un giorno fra gli altri dimandando la mia corona mi prese detto David per la gola e m'hebbe a soffocare, e raccomandandomi a Gesù dicendo "Gesù, Maria, aiutatemi"»

più mi tormentava, e mi diceva che non nominassi questo nome, onde un giorno accompagnando al suo figliolino per la strada me n'andai risoluta per vedere chi mi sapessi insegnare dove stava il S. Offitio...» (AAPi, *Inquisizione*, 12, c. 738r, 26 novembre 1647; le parti del processo sono rilegate alla rinfusa, per cui l'andamento delle carte non rispetta quello cronologico).

241. Ivi, c. 739r.

242. Ivi, c. 714v, 27 novembre 1647. In realtà il divieto riguardava gli schiavi (cfr. *supra*, nota 227), mentre a Livorno gli ebrei ricorrevano effettivamente a servitori (liberi) cristiani, così come a balie e nutrici, ma nel corso del Seicento con sempre maggiori limitazioni.

243. Ivi, c. 691v (interrogatorio di «Todorino di Ioanni di S. Ioanni di Patmos in Oriente»). Le fedi, del 9 dicembre 1647, sono alle cc. 686r-688r.

244. Ivi, cc. 685r-v, 12 dicembre 1647.

245. Ivi, c. 738v: «Furono molti battezzati in mia compagnia, ma non so che ve ne sia nessuno in detta parte se non una certa Anna Maria, che sta a Livorno in casa del signor cavalier Giuseppe cavalier di Malta, e sta per serva, pure anch'essa mora come son io».

246. Su Malta e la sua numerosa popolazione schiavile, che contava duemila individui su di una popolazione urbana di circa

22.000 persone, cfr. M. Fontenay, *Il mercato maltese degli schiavi al tempo dei Cavalieri di San Giovanni (1530-1798)*, «Quaderni storici», CVII, 2001, 2, pp. 391-413. Bisogna sottolineare come sull'isola la conversione degli schiavi incontrasse comunque le resistenze dei padroni: A. Brogini, *Des frontières au sein d'une ville-frontière? Les non-catholiques à Malte à l'époque moderne (XVI^e-XVII^e siècles)*, «Cahiers de la Méditerranée», LXXIII, 2006, consultabile on line all'indirizzo <<http://cdlm.revues.org/index1262.html>>.

247. È Teodoris a riportare il prezzo (AAPI, *Inquisizione*, 12, c. 691r). Per l'equivalenza, poiché Fontenay riporta che la pezza da otto reali valeva 16 tarini verso il 1650, mentre lo scudo maltese ne valeva 12, si ricava: $120 \text{ pezze da otto} = (120 \times 16 \times 1/12) = 160$ scudi maltesi. Lo stesso autore aveva calcolato in 159 scudi maltesi il prezzo medio delle schiave «turches e moresches» vendute in Malta tra il dicembre del 1659 e il marzo del 1663, e in 161 scudi quello per le «nere»: le cifre concordano perfettamente (Fontenay, *Il mercato maltese degli schiavi*, p. 397, tab. 1).

248. AAPI, *Inquisizione*, 12, c. 691r. Circa la gravidanza, dapprima Fatima cercò di mentire presentandosi all'inquisitore come vergine, poi si corresse ammettendo di aver avuto un

figlio da «uno che mi aveva dato per marito il mio padrone Ribera»; il Pepi e il pilota greco, tuttavia, concordano nel dire che la donna aveva avuto «alcuni figlioli» proprio dal già ebreo Ignazio Ribera (ivi, cc. 688r, 689v).

249. Chiarissimo in questo senso è un documento del 1674 riportato da Francesco Pera nelle sue *Nuove curiosità livornesi*, Firenze, Cenniniana, 1899, pp. 197-198: «Più volte è stato risoluto che non si possono scacciare né rimettere nelle mani degli Ebrei le loro schiave, quando si fuggono dalle case dei medesimi Ebrei e si ritirano nelle compagnie di Livorno e fanno istanza d'essere battezzate; e s'è detto agli Ebrei, che quando comprano le schiave per loro servizio, stanno sottoposti a perderle, senza poter ritrarne il prezzo, sempre che si faranno cristiane; ma perché dette schiave che si fuggono, come sopra, hanno bisogno d'essere istruite nella Fede, e si deve far prova se stanno costanti nel chiedere il santo battesimo: è anche solito condurle di Livorno ne' Catecumeni [*di Firenze*], o in altre case o luoghi, che da loro dipendano».

250. Michel Fontenay (*L'Esclave galérien dans la Méditerranée des Temps modernes*, in *Figures de l'esclave au Moyen-Âge et dans le monde moderne*, a cura di H. Bresc, Parigi, L'Harmattan, 1996,

pp. 115-143) afferma che alla metà del XVI secolo sulle galere ottomane era comune che fossero presenti delle buonavoglie greche («marioli») provenienti dalle isole dell'Egeo, pagate l'equivalente di 4 ducati al mese ; in seguito vennero sostituite da greci coattamente costretti a una sorta di leva marittima obbligatoria.

251. Le informazioni qui riportate provengono sia dalla supplica dei sedici marinai (ASLi, CGA, 2604, cc. 3r-v) sia dal successivo e più ampio memoriale inviato al granduca dai curati della chiesa dei greci in rappresentanza di tutta la nazione (*ibidem*, allegato). Al caso accenna di sfuggita anche Salvadorini, *Traffici con i paesi islamici*, pp. 227-228, che però riporta estremi cronologici e archivistici non corretti.

252. ASLi, CGA, 2604, lettera del governatore al granduca, 22 giugno 1640.

253. Ivi, cc. 37r-v, 3 agosto 1640.

254. Salvadorini ricorda ad esempio che «il 17 luglio 1641, Morgante Stefano Vitali, Andrea Conti, Niccolò Raueo, chiedevano soddisfazione al Granduca perché, avendo fatto un viaggio in Levante con il capitano Francesco Franceschi, uno dei corsari più abili e noto conoscitore dei porti e delle rotte levantine, non avevano avuto la loro parte, né ottenuto il pagamento di 15 schiavi» (*Traffici con i paesi islamici*, p. 228). Nel

1627 Franceschi era stato invece citato in giudizio dal *dey* di Algeri con l'accusa di aver assaltato proditoriamente due navi barbaresche grazie all'inganno dell'esposizione di una falsa bandiera bianca, ma era stato poi assolto.

255. Secondo il consigliere del capitano, «se li greci che vi erano havessero volsuto combattere, andavamo tutti schiavi» (ASLi, CGA, 2604, fede di Costantino di Giorgio da Mitilene, 2 giugno 1640).

256. Cfr. C. Bartalucci, *I Franceschi: dalla "corsa" alla nobiltà*, tesi di laurea, Università di Pisa, 2008; F. Angiolini, *Accumulazione della ricchezza e affermazione sociale nella Toscana medicea*, in *Gerarchie economiche e gerarchie sociali. Secoli XII-XVIII*, a cura di A. Guarducci, Firenze, Le Monnier, 1990, pp. 633-648: 645.

257. AAPi, *Inquisizione*, 11, cc. 610r-617v (copia), cc. 773v-780v (originali).

258. Così afferma il militare Pompilio Nerucci di Malta, 18 dicembre 1641: *ivi*, c. 778v.

259. «perché li greci quando sono predati nelli vascelli de' turchi, con quali navigano per esser loro tributarii e vassalli, più delle volte v'hanno delle mercantie et vengono in Livorno a riconoscere le lor robbe, et provandolo si è costumato sempre restituirle, e perché non habbino più

occasione di venire qui sentendo che si mettono alla catena» (ivi, c. 775r, interrogatorio del pilota Niccolò Maurizi da Scio, 15 dicembre 1641).

260. La *Relazione* di Filippo Bernardi, riferendo di due mancate catture di navi barbaresche nel 1695 e poi ancora nel 1697, attribuì il fallimento della missione stefaniana al fatto che i turchi erano stati «avvertiti... dagli ebrei di Livorno, che servono loro di spia» (pp. 273, 296).

261. I lavori di Bernard Heyberger e di Molly Greene hanno messo in evidenza come il ricorso alle autorità cattoliche fosse un utile strumento per quei cristiani orientali che avessero subito danni economici, particolarmente a causa delle scorrerie degli ordini militari marittimi come i cavalieri di Malta e di Santo Stefano: scrivere a Roma o rivolgersi al consolato francese locale diventava un'occasione per far valere il proprio statuto confessionale e richiedere indietro i beni perduti. Cfr. B. Heyberger, *Sécurité et insécurité: les chrétiens de Syrie dans l'espace méditerranéen (XVII^e-XVIII^e siècles)*, in *Figures anonymes et figures d'élite: pour une anatomie de l'Homo ottomanicus*, a cura di M. Anastassiadou, B. Heyberger, Istanbul, Isis, 1999, pp. 147-163; M. Greene, *Catholic Pirates and Greek Merchants. A Maritime History*

of the Mediterranean, Princeton, Princeton University Press, 2010.

Per uno studio dell'ambiguità confessionale nel Mediterraneo di età moderna mi permetto di rinviare a C. Santus, *Trasgressioni necessarie. Communicatio in sacris, coesistenza e conflitti tra le comunità cristiane orientali (Levante e Impero ottomano, XVII-XVIII secolo)*, Roma, École française de Rome, 2019.

262. L'ufficio venne creato sotto il governatore Pietro Medici (1624-1635) per avere un unico responsabile dell'amministrazione della giustizia su tutti gli abitanti di Livorno, a eccezione delle cause civili tra ebrei (M. Aglietti, *I governatori di Livorno dai Medici all'Unità d'Italia. Gli uomini, le istituzioni, la città*, Pisa, ETS, 2009, p. 51). In precedenza aiutavano il governatore nell'amministrazione della giustizia un «giudice» (un dottore in legge civile e canonica) e un «cavaliere», facente funzione di notaio e cancelliere.

263. ASLi, CGA, 3082: 10 luglio 1621.

264. ASLi, CGA, 311, negozio n. 70: «si liquidi il processo con mezz'ora di fune, e persistendo detti inquisiti nella negativa s'assolvino con la clausola *rebus sic stantibus*, ma confessando si facci nuovo negotio. 27 maggio 1678».

265. Emblematico lo scontro avvenuto nel 1654 tra il governatore Angelo Acciaiuoli e

l'ammiraglio Achille Sergardi, di cui resta traccia nelle lettere inviate dai due al segretario di guerra Domenico Pandolfini: ASFi, MP, 2428, cc. s. n., «Differenze di giurisdizione tra il governatore di Livorno e l'ufficio delle galere», lettera dell'Acciaioli al Pandolfini, 16 marzo 1653 (1654) e lettera del Sergardi allo stesso, 21 marzo 1653 (1654). Cfr. Aglietti, *I governatori di Livorno*, pp. 70-72.

266. La separazione, nei fatti già presente all'epoca del governatore Lodovico da Verrazzano (spesso assente dalla città a causa del suo ruolo di ammiraglio), divenne effettiva a partire dal 1649, quando al governatore per il civile Filippo Pandolfini si affiancò il colonnello Miniato Miniati; la riunificazione si ebbe soltanto nel 1678 nella persona di Marco Alessandro del Borro (Aglietti, *I governatori di Livorno*, pp. 58-79).

267. Si cita il chirografo granducale così come è riportato nel libretto *Liburnensis Iurisdictionis*, «Sommario», n. 1 (cfr. *infra*, nota 269).

268. Il *motu proprio* del 17 marzo 1634 (1635) è riportato da G. Vivoli, *Annali di Livorno dalla sua origine sino all'anno di Gesù Cristo 1840*, 4 voll., Livorno, Bastogi, 1842-1846 (rist. Livorno, Bastogi, 1976), iv (1846), p. 455, nota 79 all'epoca xv.

269. Il libretto, acefalo ma con intestazione *Liburnen. Iurisdictionis*, è stato ritrovato

da chi scrive, mescolato ad altra documentazione, in ASFi, MP, 2132, parte II, fasc. 8.

270. *Liburnensis Iurisdictionis*, par. 9. Un esempio di falsificazione di moneta è registrato in ASLi, CGA, 3083, c. 76, supplica di Matteo di Antonio Rinaldi milanese, condannato il 31 ottobre 1671 alla galera a vita per furto: «anni son fu trovato dentro un magazzino di un schiavo dentro il Bagno stampi da gettare monete false...»; le fughe erano ancora più comuni, come testimoniano i diversi bandi di cattura riportati in ASLi, *Asta pubblica*, 1. In generale, cfr. S. Bono, *Schiavi. Una storia mediterranea (XVI-XIX secolo)*, Bologna, Il Mulino, 2016, capitolo 6, par. *Delitti e castighi*.

271. *Liburnensis Iurisdictionis*, par. 25.

272. Si pensi all'intero genere della poesia *khamriyya* («bacchica», da *khamr*, bevanda inebriante): cfr. D. Amaldi, *Storia della letteratura araba classica*, Bologna, Zanichelli, 2004, p. 66. La proibizione si ricava dal Corano, 5:91 (*al-Mā'ida*).

273. *Liburnensis Iurisdictionis*, «Sommario», n. 6 (26-30 aprile 1651).

274. Lo testimonia un'istruzione di Ferdinando I del 1600: «Vacando hora l'offizio del commissario o anche per altri tempi quando egli fusse assente, dichiariamo la volontà nostra

essere che voi esercitate la carica di lui, e rappresentiate la sua persona, come se egli stesso fusse presente...» (ASFi, MP, 2082, «Istruzione a voi Ruberto Pepi Scrivano di Ratione come dovete governarvi in vacanza, o in assenza del Commessario delle Galere», Livorno, 23 gennaio 1600).

275. *Liburnensis Iurisdictionis*, «Sommario», n. 14 (17 novembre 1674-16 marzo 1675).

276. «La ferita è grande nel Collo vicino alla nucca, con incisione di nervi, e vene, è stato con pericolo di vita fino al dì 23 gennaio, come per referto del Cerusico del Bagno [...]. Il ferito è un Rais di Riscatto, e che abbino ad offendere uno per zelo di Religione è pazzia, è cosa di male esempio» (ivi, n. 9, 26 gennaio 1658).

277. «Mustafà d'Osmano, e Abdalli di Ali altri Schiavi, dicono, che essendo di mezzo li Forzati, Barca impediva il passare, e che un Forzato dicendo lascia passare, e detto Barca gli dicesse malvaggia la tua fede, e perché detto Ametto favellava, che voleva dirlo a' Padroni, Barca lo ferisse» (ivi, n. 10, 30 dicembre 1657).

278. Ivi, n. 7 (10-20 gennaio 1652).

279. ASFi, MP, 2132, II, fasc. 7, 6 luglio 1609: «Costitutioni, et ordinationi dell'offitio del Capitano del Bagno, con sua qualità, et obligli et emolumenti da giurare l'osservanza in mano del Commessario delle Galere, e

farsi registrare, e pubblicare nel Bagno, a notizia di ciascuno».

280. ASFi, MP, 2082, cc. s. n., sommario di processo contro l'auditore delle galere Cesare Ricciardelli, precedentemente fattosi nominare giudice del commissario Ugolino Barisoni e destituito dal granduca per i suoi demeriti (tra i quali, aver «usato dishonestamente con una schiava di S. A. S.», aver ottenuto «scudi 50 da Domenico Gradi per liberarli da certa imputatione che havea», aver «condotto in casa sua Manaferci schiavo, et dattoli a bere del [vino] greco, acciò dicesse contro Francesco Pagani cose non vere», e addirittura aver promesso a una donna «di liberarli il marito se gli faceva copia della sua persona, ovvero gli concedesse per 2 o 3 notti una fanciulla di 12 anni in circa»). Circa il 1741, quando Giuseppe Salvini ricevette l'incarico di ispettore del Bagno per rimediare a un'analogha situazione, si veda in ASFi, *Miscellanea di Finanza A*, 399, inserto «Galere e Bagno di Livorno», 1741 – segnalato in L. Frattarelli Fischer, *Il bagno delle galere in "terra cristiana". Schiavi a Livorno fra Cinque e Seicento*, «Nuovi studi livornesi», VIII, 2000, pp. 69-94: 93, nota 72.

281. Cfr. E. Coppi, *Livorno e le Galere medicee nel 1646-1648, in Livorno e il Mediterraneo nell'età medicea*, atti del convegno (Livorno, 23-25 settembre 1977),

Livorno, Bastogi, 1978, pp. 371-376 e F. Angiolini, *Slaves and Slavery in Early Modern Tuscany (1500-1700)*, «Italian History and Culture», III, 1997, pp. 66-88: 75. 282. ASLi, CGA, 2605, cc. 75r-78r («Protestationi delli schiavi contro al capitano Fabbroni»): in totale il capitano si era indebitato per 96 lire e 6 soldi.

283. La parola viene con tutta probabilità dall'arabo *kharāj* (turco *haraç*, a loro volta derivanti dal greco), termine con cui nel mondo islamico s'indicava in modo generico un'imposta (nell'impero ottomano l'imposta fondiaria o anche la capitazione dovuta dai non-musulmani, *cizye*). È possibile che si tratti di un prestito diretto dalla lingua degli schiavi, ma la sua presenza è attestata anche in altre lingue romanze.

284. ASFi, MP, 2168, parte I, bando del rettore Domenico Puccini del 2 luglio 1648 (fa da involucro agli atti del processo, le cui carte non sono numerate).

285. Ivi, interrogatorio del 3 luglio 1648.

286. ASFi, MP, 2168, parte II, inserto v, fascicolo «Inventario delle robbe del Solimano Zoave schiavo di S. A. morto», lettera del 7 settembre 1648; cfr. anche Frattarelli Fischer, *Il bagno delle galere*, p. 83.

287. ASFi, MP, 2168, parte I, interrogatorio di Solimano Zoave, 4 luglio 1648.

288. Ivi, interrogatorio di «Romadà di Tunis», 3 luglio 1648. A partire dagli anni Ottanta del Seicento, quando la cura pastorale del Bagno fu affidata ai cappuccini, il controllo delle pratiche sessuali illecite divenne molto più capillare, anche grazie alla modifica dei dormitori e all'introduzione di vigilanti (cfr. la *Relazione* di Filippo Bernardi, citata più volte *supra*). Più in generale, sulle interazioni sessuali illecite tra «turchi» e cristiani in età moderna, cfr. ora *Le trasgressioni della carne. Il desiderio omosessuale nel mondo islamico e cristiano, secc. XII-XX*, a cura di U. Grassi, G. Marcocci, Roma, Viella, 2015.

289. ASFi, MP, 2168, parte I, interrogatorio di «Mansur di Alì di Guarghila, schiavo moro», 4 luglio 1648.

290. Si vedano gli interrogatori di Vincenzo di Battista Cerisa del Finale, comito della galera *San Francesco*, e del già citato Francesco di Mattia Coresino: secondo quest'ultimo, «[Pepi] cavò per il granduca più di 80 uomini, che erano stati messi per la vendita, che erano meglio di quelli che erano stati lassati per Sua Altezza, e fece bene assai; [...] ci commesse che delle nostre ciurme ne cavassimo alcuni avanti, che fussero ammalati, per cavare da quelle del Grimaldi de' buoni, e metterci di quelli delle nostre più cattivi, che nessuno se

n'avvedessi, e stava assai buono per il servizio del Serenissimo Padrone» (ivi, 3 luglio 1648).

291. Ivi, interrogatorio del 4 luglio 1648.

292. Ivi, «Inquisitioni alle Galere armate di Ciurma S. Vittoria e San Francesco». Oltre alle domande collettive, ci si premurò di inviare banco per banco lo «scalco» e il «paglioliere» (cioè gli incaricati della somministrazione del vitto alla ciurma) perché «facessero nota delle persone, e delle quantità che havevano dato a detto capitano Marco di caraccio, e perché».

293. È l'inventario dei beni di Solimano Zoave citato prima, redatto «d'ordine dell'Illustrissimo Signor Francesco Pepi, Commissario delle Galere di S. A. S. da me ser Giulio Ambrogi, notaio della corte di sudetto» (ASFi, MP, 2168, parte II, inserto v, 7 settembre 1648).

294. La lettera del generale al granduca, del 15 maggio 1644, è edita in F. Pera, *Curiosità livornesi inedite o rare*, Livorno, Giusti, 1888, pp. 532-533.

295. I casi di suicidi tra galeotti erano però tutt'altro che rari: per quanto riguarda Livorno, cfr. la testimonianza di William Davies in A. Neri, *Uno schiavo inglese nella Livorno dei Medici*, Pisa, ETS, 2000, p. 50.

296. Il pamphlet di Beccaria fu stampato nella tipografia Coltellini «all'insegna della verità»

in via Grande, sotto la direzione di Giuseppe Aubert: cfr. S. Corrieri, *Marco Coltellini e la sua stamperia nella Toscana del Settecento*, «Nuovi studi livornesi», I, 1993, pp. 161-172.

297. V. Salvadorini, *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, 1978, pp. 206-255: 239-240.

298. Ad esempio, l'eventuale cessione da uno schiavo a un altro delle attività commerciali esercitate nelle taverne era regolarmente registrata dallo scrivano del Bagno; nel settembre del 1702 fu così possibile rintracciare i documenti necessari a risolvere il caso sollevato dalla denuncia di «Solimano di Macametto di Sparta», che affermava di aver acquistato l'usufrutto di una taverna «con patto che dovesse goderla sua vita durante, o stando schiavo nel Bagno e poi dovesse tornare nel dominio di V. A. R.», cosa che però poi diceva essergli stata impedita dopo la demolizione e ricostruzione della stessa (ASLi, CGA, 3083, cc. 102r-103r).

299. Ogni testimone che comparisse in un processo era tenuto al giuramento, che solitamente avveniva *tactis sacris litteris* (i Vangeli); i sacerdoti potevano giurare

anche toccandosi il petto.
Per un'accurata esposizione delle normative relative al giuramento nella giurisprudenza di età moderna si vedano le pagine che a esso dedica il famoso P. Farinacci, *Variarum quaestionum, et communium Opinionum Criminalium, liber Quintus*, Lione, Cardon & Cavellat, 1621, quaest. 160, pp. 197 sgg.

300. ASFi, MP, 2168, parte 1, cc. s. n., 3 luglio 1649 (1648): «dato il giuramento [...] sopra la fede *more turcharum*» (Abid); 4 luglio: «dato il giuramento *more turcarum* toccata la fede sua» (Mamet); «dato il giuramento *more turcarum tacta fide capitis*» (Mansur) ecc. Per quanto riguarda i casi riportati dal Fei nel libretto citato (ASFi, MP, 2132, fasc. 8, *Liburnensis Iurisdictionis*, «Sommario»), si vedano l'esame di «Mustafà di Macometto» («dato il giuramento siccome giurò, *tact. Capit. more &c.*», ivi, n. 9) e «Ametto di Saide della Gerbe» («dato il giuramento *tact. etc. fid. etc. more etc.*», ivi, n. 10).

301. ASLi, CGA, 2604, inserto n. 9.

302. ASLi, CGA, 781, negozio 218, cc. s. n., 26 agosto 1739 (nel testo «Alla» è sottolineato): devo la segnalazione del documento a G. Calafat, che ha analizzato con finezza il processo: *Ramadam Fatet vs. John Jucker. Trials and Forgery in Egypt, Syria and Tuscany* (1739-1740), «Quaderni storici», CXLIII, 2013, 2, pp. 419-440.

303. AAPi, *Inquisizione*, 10, c. 76r (21 maggio 1626; cfr. *supra*, p. 81). Nel suo manuale inquisitoriale Eliseo Masini non prendeva in considerazione la possibilità che un musulmano fosse chiamato a deporre, ma ammetteva la validità di testimoni ebrei e anche eretici (per questi ultimi con la clausola: «Nelle cause di Fede si ammette al testificare contra un fedele anco l'heretico, et il detto di lui, ancorché non faccia indicio a tortura [...] né sia bastevole a catturare il Reo, nondimeno fa indicio a poter inquire, et a pigliare secrete informazioni sopra quello, ch'havrà deposto l'heretico»): E. Masini, *Sacro arsenale, ovvero Pratica dell'Officio della Santa Inquisitione*, Bologna, Baglioni, 1665 (1 ed. Genova, Giuseppe Pavoni, 1621), p. 379, n. cxiv. Analogamente, il consultore del tribunale Fachinei non ritenne la testimonianza di Mansūr sufficiente a provocare la tortura di Lucrezia.

304. Cfr. J. Pedersen, Y. Linant de Bellefonds, s. v. *Ḳasam* [= *Qasam*], in *Encyclopaedia of Islam (Second Edition)*, Leida-Boston, Brill, 1987, iv, pp. 687-690.

305. Appoggiandosi sulla clausola del Digesto che restringeva la validità del giuramento al professare una religione approvata dall'autorità pubblica, Bartolo di Sassoferrato concludeva che la setta dei

Saraceni rientrava in questa categoria: «unde si quis iuraverit per Machometum, illi iuramento non est standum. Idem puto si quis iuraverit alio modo prohibito, ut per capillos Dei, vel per viscera Dei, & similia» (*Commentaria... in secundam Digesti veteris partem*, Venezia, Giunta, 1615, p. 22v, *Si certum petatur*, par. *Iuravi*).

306. A. del Re, *Tractatus de iuramento calumniae*, Venezia, eredi di Melchiorre Sessa, 1598, p. 116. Cfr. A. Addobbati, *Tacto calamo. Note di ricerca sul Juramentum Judaeorum nell'Italia moderna*, in «*Diversi angoli di visuale*» fra storia medievale e storia degli ebrei: in ricordo di Michele Luzzati, a cura di A.M. Pult Quaglia, A. Veronese, Ospedaletto, Pacini, 2016, pp. 143-158: 145-146.

307. R. Toaff, *La nazione ebrea a Livorno e a Pisa (1591-1700)*, Firenze, Olschki, 1990, p. 423.

308. Nell'area tedesca, ad esempio, divenne consuetudine nel secolo XIV far giurare gli ebrei sopra una pelle di porco distesa per terra, richiamando poi tutte le maledizioni contenute nel Levitico e in altri passi biblici in caso di spergiuro.

309. D. Quagliani, *Gli ebrei e il giuramento nell'età del diritto comune*, «*Rivista di storia e letteratura religiosa*», xxxix, 2004, pp. 113-128; Addobbati, *Tacto calamo*. Per la

giurisprudenza sui giuramenti ebraici nel diritto civile, cfr. Farinacci, *Variarum quaestionum*, pp. 181 sgg., quaest. 160.

310. Gli studiosi non hanno mai raggiunto un consenso circa l'interpretazione della pratica e il perché della scelta originale del «calamo», che del resto rimaneva oscura agli stessi ebrei: Addobbati, *Tacto calamo*, pp. 154-157.

311. Nell'opera di Farinacci i giuramenti «per Mahomettum» e «per falsos Deos» sono compresi sotto l'intitolatura «iurare per Daemonem»: *Variarum quaestionum*, p. 199, par. 383, quaest. CLX.

312. ASFi, MP, 2168, I, cc. s. n., 3-4 luglio 1648.

313. AAPi, *Inquisizione*, 7, c. 63r, 3 novembre 1617. Il nome da convertito dell'interprete indica quello che dovette essere il padrino al momento del battesimo, il nobile Paolo Orsini di Bracciano (era cosa comune per i gentiluomini dell'epoca prestarsi a queste «pie azioni», a maggior ragione nei casi poi in cui a convertirsi fossero gli schiavi di casa).

314 Ch.-M. de La Condamine, che visitò Algeri verso il 1731, sintetizzò così: «On dit qu'on [...] parle [*la lingua franca*] dans tout le Levant et dans tous les ports de la Méditerranée, avec cette difference que celle qui est en usage du côté de Tripoli et plus en avant vers le Levant

est un mélange de provençal, de grec vulgaire, de latin et surtout d'italien corrompu, au lieu que celle qu'on parle à Alger, et qu'on appelle aussi petit mauresque, tient beaucoup plus de l'espagnol que les Maures ont retenu de leur séjour en Espagne» (cit. in G. Cifoletti, *Lingua franca e sabir: considerazioni storiche e terminologiche*, «Incontri linguistici», iv, 1978, pp. 205-212: 210).

315. Sulla lingua franca gli studi migliori sono quelli di P. Fronzaroli, *Nota sulla formazione della lingua franca*, Firenze, Olschki, 1956; G. Cifoletti, *La lingua franca barbaresca*, Roma, Il Calamo, 2004; J. Dakhli, *Lingua Franca. Histoire d'une langue mélangée en Méditerranée*, Arles, Actes Sud, 2008. Cfr. anche E.R. Dursteler, *Speaking in Tongues: Language and Communication in the Early Modern Mediterranean*, «Past and Present», cxvii, 2012, pp. 47-77.

316. Cfr. *supra*, pp. 129-130. Pier Mattia Tommasino mette in guardia dal confondere la lingua franca con i diversi tipi di italiano impiegati nel Mediterraneo da consoli e viaggiatori, e financo da scrittori ed eruditi stranieri: *Per l'italiano odepotico europeo: il Serai enderun di Alberto Bobovio* (1665), «Carte di viaggio», iv, 2011, pp. 109-122; la questione della relazione tra italiano e lingua franca è comunque di

complessa risoluzione: cfr. D. Baglioni, *L'italiano fuori d'Italia: dal Medioevo all'Unità*, in *Manuale di linguistica italiana*, a cura di S. Lubello, Berlino, de Gruyter, 2016, pp. 125-145.

317. A questo riguardo le fonti giudiziarie più attendibili sono sempre quelle inquisitoriali rispetto a quelle civili e criminali: nel suo manuale infatti Eliseo Masini ricordava ai notai di prestare particolare attenzione al modo di esprimersi di imputati e testimoni, registrandone le particolarità e i tic linguistici, e financo la postura o i gesti che accompagnassero il discorso: «Habbiassi consideratione di fare scrivere le risposte de' Rei, o affermative, o negative, ch'elle si siano, con le loro proprie parole distesamente, e non in questo modo: *Resp. Affirmative. Resp. Negative.* [...] Avvertasi ancora di scrivere gli accidenti, i gesti, et i movimenti del Reo mentre si esamina, come se divenisse pallido, se tremasse, se nel rispondere vacillasse, se dicesse delle parole rotte, ed incompatte, se s'intopasse nel rispondere, et imbrogliasse le parole, et hora affermasse, hora negasse una medesima cosa; se rispondesse superbamente, e con arroganza, e se anco s'inginocchiasse» (*Sacro arsenale*, pp. 57-58).

318. AAPi, *Inquisizione*, 12, cc. 685r-v, 12 dicembre 1647 (in

corsivo l'uso come ausiliare di «star», tipico della lingua franca).

319. G. Calafat, *Osmanlı-Speaking Diasporas: Cross-Diasporic Relations and Intercommunity Trust between Marseilles, Tunis and Livorno (1600-1650)*, in *Union in Separation. Diasporic Groups and Identities in the Eastern Mediterranean (1100-1800)*, a cura di G. Christ et al., Roma, Viella, 2015, pp. 613-624: 617-619.

320. ASFi, MP, 2132, fasc. 7: «Costitutioni, et ordinationi dell'offitio del Capitano del Bagno», 6 luglio 1609, par. 1.

321. ASFi, MP, 2099, cc. 506r-v, 509r, 516r; cfr. F. Cavallo, *Padre Ginepro da Barga, predicatore cappuccino, primo missionario del Bagno e delle galere di Livorno (1630-1709)*, tesi di laurea, Università di Pisa, a. a. 1999-2000, p. 100.

322. A. Mascis, *Vocabolario toscano, e turchesco arricchito di molte voci arabe, persiane, tartare, e greche, necessarie alla perfetta cognizione della stessa lingua turchesca. Con la giunta di alcuni rudimenti grammaticali utili per impossessarsi del vero idioma turchesco*, Firenze, Niccolò Navesi all'insegna della Nave, 1677. Ho consultato la copia presente presso la Biblioteca Labronica, nella quale si legge sul retro della copertina, all'interno, una nota di possesso coeva: «de' libri della Serenissima Gran Principessa di Toscana».

323. Ivi, «Al benigno lettore». Per l'accesso ai volumi in questione Mascis ringraziava particolarmente il bibliotecario Antonio Magliabechi.

324. *Fabrica linguae arabicae, cum interpretatione Latina, & Italica, accomodata ad usum linguae vulgaris, & scripturalis*. Authore P. F. Dominico Germano de Silesia, Roma, Congregazione de Propaganda Fide, 1639 (lo stesso religioso era stato autore tre anni prima di una *Fabrica ovvero ditionario della lingua volgare arabica, et italiana, copioso de voci et locuzioni*); *Vocabolario italiano-turchesco, compilato dal m. r. f. Bernardo da Parigi... tradotto dal francese nell'italiano con la fatica dal p. f. Pietro d'Abbavilla*, Roma, Congregazione de Propaganda Fide, 1665. L'effettiva presenza nella Livorno del XVII secolo della prima opera è attestata da una nota di possesso di mano coeva («Collegii S. Sebastiani Liburni», sul frontespizio); per la seconda non è invece possibile eliminare del tutto la possibilità che si tratti di un acquisto tardivo (XVIII-XIX secolo) della Biblioteca Labronica (che ne conserva solo il terzo volume).

325. Sull'argomento si vedano i saggi di G. Pizzorusso, *Tra cultura e missione. La Congregazione 'de Propaganda Fide' e le scuole di lingua araba nel XVII secolo*, in *Rome et la science moderne*:

- entre Renaissance et Lumières, a cura di A. Romano, Roma, École française de Rome, 2008, pp. 121-152 e Id., *La preparazione linguistica e controversistica dei missionari per l'Oriente islamico: scuole, testi, insegnanti a Roma e in Italia*, in *L'islam visto da Occidente. Cultura e religione del Seicento europeo di fronte all'islam*, a cura di B. Heyberger, M. García-Arenal, E. Colombo, P. Vismara, Milano, Marietti 1820, 2009, pp. 253-288; A. Girard, *L'enseignement de l'arabe à Rome au XVIII^e siècle*, in *Maghreb-Italie. Des passeurs médiévaux à l'orientalisme moderne*, a cura di B. Grevin, Roma, École française de Rome, 2010, pp. 209-234. I maroniti sono cristiani orientali di tradizione siriana ma di lingua araba e in comunione con Roma, concentrati nell'area intorno al Monte Libano (vedi il paragrafo seguente).
326. Venne scartata anche la possibilità di trasferire lo studio a Pisa, città universitaria: Archivio della Congregazione de Propaganda Fide, *Scritture Originali riferite nelle Congregazioni Generali (SOCG)*, vol. 16, cc. 372r-373v, 376r-383v (cit. in Pizzorusso, *Tra cultura e missione*, pp. 144-146).
327. P.M. Tommasino, *Bulghaith al-Darawi and Barthélemy d'Herbelot: Readers of the Qur'an in Seventeenth-Century Tuscany*, «Journal of Qur'anic Studies», xx, 2018, 3, pp. 94-120; A. Bevilacqua, *The Republic of Arabic Letters: Islam and the European Enlightenment*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2018, pp. 113-114. Per altri esempi di collaborazione tra studiosi europei e letterati arabi, cfr. D. Van Dalen, *Johannes Theunisz and 'Abd Al-'Aziz: A Friendship in Arabic Studies in Amsterdam, 1609-1610*, «Lias», XLIII, 2016, 1, pp. 161-189.
328. La storia di Baldassarre, uno dei casi più famosi e spettacolarizzati di conversione dall'islam al cristianesimo in età moderna, è stata studiata da E. Colombo, *A Muslim Turned Jesuit: Baldassarre Loyola Mandes (1631-1667)*, «Journal of Early Modern History», xvii, 2013, pp. 479-504.
329. F. Redi, *Notizie intorno alla natura delle palme*, in *Opere di Francesco Redi gentiluomo aretino e accademico della Crusca*, Milano, Società tipografica de' Classici Italiani, 1811 (I ed. Firenze, 1666), ix, pp. 429-431. Lo scritto è nella forma di una lettera indirizzata al granduca Cosimo III, datata al 1° maggio 1666. I brani coranici, tradotti in italiano sulla base della versione francese di Du Ryer (l'unica allora disponibile a stampa che fosse stata effettuata direttamente dall'arabo), sono oggi conservati in un codice della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze: Tommasino, *Bulghaith*

al-Darawi and Barthélemy d'Herbelot, p. 110.

330. I drusi trovano la loro origine nella branca ismailita dell'islam sciita, dove alcuni riconobbero la natura divina del califfo fatimide al-Ḥākim (996-1021): la religione si caratterizza per un'accentuata contrapposizione tra la dimensione essoterica e quella esoterica, nel carattere fortemente chiuso e iniziatico e nella pratica della dissimulazione nei confronti dei non aderenti. È probabile che lo stesso Fakhr-al-Dīn abbia giocato su questo per spingere molti a credere in un suo criptocristianesimo, così come sulla leggenda – che allora ebbe molto risalto – secondo cui i drusi erano i discendenti degli antichi crociati franchi in Terrasanta.

Cfr. A. Straface, *Islam: ortodossia e dissenso*, Roma, Lavoro, 1998, pp. 64-66 e l'articolo di G. Bellatti Ceccoli, *Voci dall'Oriente. Arabi cristiani e musulmani a Livorno in età moderna*, in *Livorno 1606-1806. Luogo di incontro tra popoli e culture*, a cura di A. Prosperi, Torino, Allemandi, 2009, pp. 418-429: 425-427.

331. Scontratosi poi nuovamente con l'autorità centrale dell'Impero, Faccardino fu catturato e portato a Costantinopoli, dove fu decapitato il 13 aprile 1635. L'opera più ricca sui rapporti tra l'emiro e la Toscana rimane quella di P. Carali, *Fakhr ad-Dīn. Il principe del Libano e la Corte di Toscana 1605-1635*,

2 voll., Roma, Reale Accademia d'Italia, 1936-1938, ma si vedano anche R. van Leeuwen, *The Origin of an Image. Fakhr al-Din Ma'n's exile in Tuscany (1613-1618)*, in *The Power of Imagery: Essays on Rome, Italy and Imagination*, a cura di P. van Kessel, Roma, Apeiron, 1992, pp. 48-62; A. Fuess, *An Instructive Experience: Fakhr al-Din's Journey to Italy, 1613-18*, in *Les Européens vus par les Libanais à l'époque ottomane*, a cura di B. Heyberger, C. Walbiner, Beirut, Orient-Institut, 2002, pp. 23-42; K. El Bibas, *L'Emiro e il Granduca*, Firenze, Le Lettere, 2010.

332. Aḥmad al-Khālīdī al-Ṣafadī, *Lubnān fī 'ahd al-amīr Fakhr al-Dīn al-Ma'nī al-thanī...*, a cura di A. Rustum e F.E. al-Bustanī, Beirut, Université Libanaise, 1969, pp. 208-241. La relazione di viaggio di Faccardino nel Mediterraneo occidentale è stata tradotta in italiano per la prima volta da P. Carali, *Soggiorno di Fakhr ad-Din II al Ma'ani in Toscana, Sicilia e Napoli e la sua visita a Malta (1613-1618)*, «Annali del Reale istituto superiore orientale di Napoli», VIII, 1936, 4, pp. 15-60, e – per quanto riguarda il solo periodo toscano – in inglese da N. Matar, *Europe through Arab Eyes, 1578-1727*, New York, Columbia University Press, 2008, pp. 163-178.

333. Fuess, *An instructive experience*, p. 27; E. Benigni, *Terre cristiane e confini d'Europa: il*

viaggio di Fakhr al-Dīn al-Ma'nī II (1613- 1618) fra le sponde del Mediterraneo, in *Miscellanea Arabica 2013-2014*, a cura di A. Arioli, Roma, Aracne, 2014, pp. 105-124: 111. La relazione di viaggio presenta in effetti una struttura particolare rispetto al resto della cronaca, consistendo in un supplemento (*mulḥaq*) che ebbe anche circolazione autonoma. Su uno di questi manoscritti si fonda la più recente traduzione italiana di M. Sousane: *Viaggio in Italia. La Toscana dei Medici e il mezzogiorno spagnolo nella descrizione di un viaggiatore orientale*, a cura di M. Alberti, Milano, Jouvence, 2013.

334. Le citazioni sono tratte da Carali, *Soggiorno di Fakhr ad-Din*. All'emiro vennero con ogni probabilità mostrate le edizioni arabe della Tipografia Medicea Orientale, tra cui figurava giustamente il *Liber Canonis Medicinæ* di Avicenna, stampato a Roma nel 1593. Sull'impresa editoriale, vedi *La via delle lettere. La tipografia Medicea tra Roma e l'Oriente*, a cura di M. Farina, S. Fani, Firenze, Mandragora, 2012.

335. Per i musulmani, infatti, non è possibile che il profeta di Dio Gesù sia stato ucciso da mani umane, ma al contrario è stato rapito in cielo, lasciando al suo posto un sosia che gli ebrei hanno crocifisso per sbaglio. Qui mi rifaccio a Matar («the Jews who crucified the one who was

like the Christ», *Europe through Arab Eyes*, p. 167), mentre Carali traduce meno bene «i giudei che hanno crocifisso il Semi-Cristo» (*Soggiorno di Fakhr ad-Din*, p. 31).

336. L'autore usa il termine proprio del prigioniero di guerra (*asīr*) anziché dello schiavo (*'abd*).

In questo brano la traduzione fornita, pur appoggiandosi alla versione italiana offerta da Carali (pp. 43-44), è stata da me ricontrollata sull'originale e opportunamente modificata per essere più letterale: *Lubnān fi 'ahd al-amīr Fakhr al-Dīn*, p. 224. Cfr. anche *Viaggio in Italia*, pp. 86-87 e la versione inglese di Matar, *Europe through Arab eyes*, p. 170.

337. Letteralmente *aqbiwa* (per *aqbiya*), che indica edifici voltati, gallerie coperte. Sousane traduce «sotterranei», ma è solo uno dei possibili significati e, vista la struttura del Bagno, non sembra che i dormitori fossero sotto il livello del suolo (*Viaggio in Italia*, p. 43).

338. H. Dyab, *D'Alep à Paris. Les pègrinations d'un jeune syrien au temps de Louis XIV*, tradotto e commentato da P. Fahmé-Thiery, B. Heyberger e J. Lentin, Arles, Actes Sud, 2015, p. 203 («C'était la première ville en pays chrétien où j'entrais. Je vis des femmes dans les boutiques, vendant et achetant comme si elles étaient des hommes. Elle déambulaient dans les rues le visage découvert, sans

voile. J'eus l'impression d'être dans un rêve», p. 204 (incontro con un siro cattolico di Damasco, fuggito dalla persecuzione dei giacobiti «eretici»).

339. Si vedano i saggi contenuti in *Orientalisme, science et controverses: Abraham Ecchellensis (1605-1664)*, a cura di B. Heyberger, Turnhout, Brepols, 2010. Cfr. anche il capitolo dedicato al maronita nel volume di P. Rietbergen, *Power and Religion in Baroque Rome*, Leiden-Boston, Brill, 2006, pp. 296-335.

340. Traggo citazione e informazioni dal saggio di B. Heyberger, *Abramo Ecchellense (1605-1664). I maroniti, Livorno e la Toscana*, in *Livorno 1606-1806*, pp. 430-437: 435.

341. Ivi, p. 437, n. 45.

342. L'opera compare nell'elenco di quelle versate nel 1868 alla Labronica: cfr. *l'Inventario dei libri del soppresso convento dei cappuccini di Livorno consegnati alla Biblioteca Labronica nel luglio 1868*, n. 791; dalla consultazione dell'esemplare emergono alcune note di possesso secentesche («Cap.ni di Livorno», «De Capuccini di Livorno», timbro) e l'annotazione sulla terza di copertina: «obiettoni e risposte che si fa all'altrui opinione, o ragione». Sull'autore, che è stato identificato col cappuccino tureno Justinien de Neuvy, vedi C. Santus, *Descrizione, conversione, conquista. La «Turchia» di Michel*

Febvre, Pisa, Scuola Normale Superiore, 2012 (diploma di licenza inedito) e gli studi citati in B. Heyberger, *Justinien de Neuvy, dit Michel Febvre*, in *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, IX, *Western and Southern Europe (1600-1700)*, Leida-Boston, Brill, 2017, pp. 579-588.

343. Mikhā'il al-Fabūrī al-Ifranjī [Michel Febvre], *Kitāb yashtamilu 'alā qjwāba ahl al-kanisa al-muqaddasa al-qātūliqiyya al-jāmi'a al-rusūliyya li-i'tirādāt al-muslimīn wa-l-yahūd wa-l-harātiqa zid al-qātūliqiyyīn*, [Roma, Congregazione de Propaganda Fide], 1680.

La traduzione in armeno, dell'anno successivo, conserva il frontespizio col titolo in latino.

344. L. Dermigny, *Escales, Echelles et Ports Francs au Moyen Âge et aux temps modernes*, in *Les Grandes Escales*, Bruxelles, Recueils de la Société Jean Bodin, 1974, pp. 213-644: 537.

345. Aggiungendo poi in poesia: «Beveri prima il veleno, / Che un bicchier, che fosse pieno / Dell'amaro e reo Caffè. / Colà tra gli Arabi, / E tra' Giannizzeri / Liquor sì ostico, / Sì nero e torbido / Gli schiavi ingollino. / Giù nel Tartaro / Giù nell'Erebo / L'empie Belidi l'inventarono, / E Tisifone, e l'altre Furie / A Proserpina il ministrarono: / E se in Asia il Mussulmano / Se lo cionca a precipizio, / Mostra aver poco

giudizio» (*Opere di Francesco Redi*, ix, p. 315). Sull'arrivo del caffè a Livorno, cfr. G. Vivoli, *Annali di Livorno dalla sua origine sino all'anno di Gesù Cristo 1840*, 4 voll., Livorno, Bastogi, 1842-1846 (rist. Livorno, Bastogi, 1976), iv [1846], pp. 433-434.

346. Sul personaggio si vedano il racconto fornito dal Chevalier D'Arvieux (J.-B. Labat, *Mémoires du Chevalier d'Arvieux, envoyé extraordinaire du Roy à la Porte, Consul d'Alep, d'Alger, de Tripoli, & autres Échelles du Levant*, Parigi, Charles-Jean-Baptiste Delespine, 1735, I, pp. 93-99) e il saggio di D. Pesciatini, *Il "celebi" del bagno turco*, in *Gli Armeni lungo le strade d'Italia*, atti del convegno (Torino, Genova, Livorno, 8-11 marzo 1997), a cura di C. Bonardi, B.L. Zekiyani, II, Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 1998, pp. 73-101; cfr. anche L. Frattarelli Fischer, *L'Arcano del mare. Un porto nella prima età globale: Livorno*, Pisa, Pacini, 2018, pp. 123-125.

347. La descrizione è in J.-B. Labat, *Voyages du Père Labat, de l'Ordre des Frères Prescheurs en Espagne et en Italie*, Parigi, Delespine, 1730, II, pp. 150-157. Cfr. G. Calafat, C. Santus, *Les avatars du «Turc». Esclaves et commerçants musulmans à Livourne (1600-1750)*, in *Les Musulmans dans l'histoire de*

l'Europe, t. 1: *Une intégration invisible*, a cura di J. Dakhliya, B. Vincent, Parigi, Albin Michel, 2011, pp. 471-522: 512-513.

348. Ci si riferisce nell'ultimo caso alla vicenda di Sidī Muḥammad Siala («Sist Mamet Sicla» nelle fonti), capitano di una nave giunta a Livorno il 21 luglio 1622 e danneggiata nel proprio carico dalla quarantena imposta dall'Ufficio di Sanità presso l'isola del Giglio: vista la fortuità dell'incidente, l'armatore tunisino riuscì a farsi riconoscere il proprio diritto a un rimborso completo del carico, che era destinato appunto alla Biscotteria del Bagno (che quindi comprava nel Maghreb i grani e legumi destinati a sfamare i suoi abitanti...). Cfr. ASLi, *Sanità*, 56, 21 luglio 1622; Archivio di Stato di Pisa, *Consoli del mare, Atti Civili*, 112, negozio 10. L'intero caso è stato preso in attento esame da Calafat nel saggio *Les avatars du «Turc»*, pp. 514-521.

349. Sulla presenza immaginaria e concreta dell'Oriente alla corte medicea si vedano ora i saggi raccolti in *The Grand Ducal Medici and the Levant: Interlacing Cultures from Florence to the Eastern Mediterranean (1532-1743)*, Turnhout, Brepols, 2016.

350. Dermigny, *Escales, Echelles et Ports Francais*, p. 538 (la citazione è tradotta dal francese).

© Officina Libraria
tutti i diritti riservati

Le immagini dell'Album di ricordi di Ignazio Fabroni e le piante del Bagno di Livorno sono riprodotte su concessione del Ministero per i beni e le attività culturali (Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze; Archivio di Stato di Firenze).
Si fa divieto di ulteriore riproduzione o duplicazione con qualsiasi mezzo.

Copertina
Ivan Canu

Progetto grafico
Paola Gallerani

Redazione
Patrizio Aiello

Fotolito
Premani srl, Pantigliate (Milano)

Stampa
Monotipia Cremonese, Cremona

Ufficio stampa
Luana Solla

Nessuna parte di questo libro può essere riprodotta o trasmessa in qualsiasi forma o con qualsiasi mezzo elettronico, meccanico o altro senza l'autorizzazione scritta dei proprietari dei diritti e dell'editore.

isbn: 978-88-3367-061-4
© Officina Libraria, Milano, 2019
© gli autori per i testi
Printed in Italy

Officina Libraria
Via Carlo Romussi, 4
20125 Milano

per rimanere aggiornati su libri in catalogo e novità, eventi, rassegna stampa, contenuti extra

 officinalibraria.net  [Officina.Libraria](https://www.facebook.com/Officina.Libraria)  [officinalibraria](https://www.instagram.com/officinalibraria)