



ALMA MATER STUDIORUM
UNIVERSITÀ DI BOLOGNA

ARCHIVIO ISTITUZIONALE DELLA RICERCA

Alma Mater Studiorum Università di Bologna Archivio istituzionale della ricerca

Roma e il mondo coloniale: conversioni di schiavi ed ex schiavi nel XVIII secolo

This is the final peer-reviewed author's accepted manuscript (postprint) of the following publication:

Published Version:

Giulia Bonazza (2021). Roma e il mondo coloniale: conversioni di schiavi ed ex schiavi nel XVIII secolo. *CRISTIANESIMO NELLA STORIA*, 3, 831-854 [10.17395/103874].

Availability:

This version is available at: <https://hdl.handle.net/11585/940836> since: 2023-09-07

Published:

DOI: <http://doi.org/10.17395/103874>

Terms of use:

Some rights reserved. The terms and conditions for the reuse of this version of the manuscript are specified in the publishing policy. For all terms of use and more information see the publisher's website.

This item was downloaded from IRIS Università di Bologna (<https://cris.unibo.it/>).
When citing, please refer to the published version.

(Article begins on next page)

This is the final peer-reviewed accepted manuscript of:

Giulia Bonazza, Roma e il mondo coloniale: conversioni di schiavi ed ex schiavi nel XVIII secolo, in "Cristianesimo nella storia. Ricerche storiche, esegetiche, teologiche" 3/2021, pp. 831-854, doi: [10.17395/103874](https://doi.org/10.17395/103874)

The final published version is available online at:

[10.17395/103874](https://doi.org/10.17395/103874)

Rights / License:

The terms and conditions for the reuse of this version of the manuscript are specified in the publishing policy. For all terms of use and more information see the publisher's website.

This item was downloaded from IRIS Università di Bologna (<https://cris.unibo.it/>)

When citing, please refer to the published version.

Roma e il mondo coloniale: conversioni di schiavi ed ex-schiavi nel XVIII secolo

Giulia Bonazza*

Abstract

The article aims to investigate the interconnections between slaves, former slaves, conversion, and skin colour in Rome and the colonial world in the Eighteenth century. It relies on sources produced by the House of Catechumens of Rome, the sources of the group *Soldatesche and Galere*, and the *Dubia* of baptism of the Holy Office. Specifically, the article will present and compare some doubtful cases of baptism imparted to slaves in the Atlantic colonial world and to other Muslim slaves or former slaves, from the Ottoman Empire and its satellite states. The main research questions are: Could all black people take equally the oath or beg when they arrived in Rome? How did language, ethnic origin and colour affected the decisions of the Roman ecclesiastical authorities in the practice of conversion, and in case of *Dubia*? For the curia the characteristic and qualities associated to slaves or free people of colour had a meaning in relation to their socio-cultural and geographical context of origin, or at least to the one they supposed that slaves belonged to. Therefore, great differences arose depending on whether they came from the Mediterranean, or from the colonial world.

Keywords: slaves, conversion, Rome, colonial world

giulia.bonazza@unive.it

1. Introduzione

L'articolo si pone l'obiettivo di mostrare il rapporto tra schiavitù, ex-schiavitù, conversione e colore della pelle tra Roma e il mondo coloniale nel XVIII secolo, partendo dalle fonti della Pia Casa dei Catecumeni, dalle fonti del gruppo *Soldatesche e Galere* e dalle fonti del Sant'Uffizio (*Suppliche e Dubia*). Nello specifico si intendono presentare, a partire dai *Dubia* di battesimo dell'Archivio della Congregazione per la dottrina della fede, alcuni casi dubbi di battesimo impartiti a schiavi nel mondo coloniale atlantico e ad altri schiavi musulmani o ex-schiavi provenienti dall'impero ottomano e dai suoi stati satelliti. I casi di studio presi in esame sono otto. Le problematiche sulle quali l'articolo vuole interrogarsi riguardano la possibilità di testimoniare o di supplicare degli schiavi ed ex-schiavi provenienti sia dalle colonie atlantiche che dallo spazio mediterraneo. Tutte le persone di colore possono ugualmente prestare giuramento o supplicare una volta giunte a Roma? In che modo la lingua,

l'origine etnica e il colore della pelle influenzano le decisioni delle autorità ecclesiastiche romane in merito alla pratica della conversione a Roma e in merito ai *Dubia* di battesimo che provengono sia dal contesto extra-europeo che euro-mediterraneo? La risposta che viene da questa prima analisi è che le caratteristiche e qualità associate a schiavi o a mori liberi hanno un significato in relazione al contesto socioculturale e geografico di provenienza o che si crede tale; quindi, sono differenti a seconda che si provenga dal Mediterraneo o dal mondo coloniale.

Dal punto di vista storiografico, le pubblicazioni su conversione e schiavitù nelle città italiane rientrano nel filone di studi riguardante la storia della schiavitù mediterranea; vi sono poi gli studi fondamentali sulla conversione dei musulmani a prescindere che siano schiavi o meno¹. In particolare, esistono studi sulle conversioni di schiavi e *captivi* che dall'impero ottomano o dagli stati barbareschi giungevano nei porti italiani². Solo in misura minore si trovano studi sul battesimo di schiavi giunti nella penisola anche dall'Atlantico³.

Per quanto riguarda gli schiavi a Roma, esistono lavori fondamentali su schiavi, sulle conversioni degli schiavi e sul rapporto tra conversione e libertà⁴. In particolare,

* Ringrazio davvero molto per i consigli e i commenti al manoscritto Maria Teresa Fattori e Marco Cavarzere. Sto attualmente ricevendo fondi dall'European Union's Horizon 2020 research and innovation programme Marie Skłodowska-Curie grant agreement no. 887152. Ho ammodernato la punteggiatura delle fonti citate per facilitarne la comprensione.

¹ G. Fiume, *Premessa*, in «Quaderni Storici», 42, 126 (3), 2007, pp. 659-678; S. Bono, *Schiavi. Una storia mediterranea (XVI-XIX secolo)*, Bologna, Mulino, 2016; S. Marconcini, *Una presenza nascosta: battesimi di 'turchi' a Firenze in età moderna*, in «Annali di Storia di Firenze», VII, 2012, pp. 97-112; S. Di Nepi, *Saving Souls, Forgiving Bodies. A New Source and a Working Hypothesis on Slavery, Conversion and Religious Minorities in Early Modern Rome (16th centuries-19th Centuries)*, in *A Companion to Religious Minorities in Early Modern Rome*, a cura di M. Coneys Wainwright, E. Michelson, Leiden-Boston, Brill, 2021, 272-297; R. Sarti, *Bolognesi schiavi dei «turchi» e schiavi «turchi» a Bologna tra cinque e settecento: alterità etnico-religiosa e riduzione in schiavitù*, in «Quaderni Storici», 36, 107 (2), 2001, pp. 437-473. Sulla conversione in generale di musulmani a Roma si veda M. Caffiero, *Juifs et musulmans à Rome à l'époque moderne, entre résistance, assimilation et mutations identitaires. Essai de comparaison*, in *Les musulmans dans l'histoire de l'Europe. I. Une intégration invisible*, a cura di J. Dakhila et B. Vincent Albin Michel, 2011, pp. 593-609; C. Santus, *Il «turco» a Livorno. Incontri con l'Islam nella Toscana del Seicento*, Milano, Officina libraria, 2019.

² S. Bono, *Schiavi. Una storia mediterranea (XVI-XIX secolo)*, Bologna, Mulino, 2016. G. Fiume, *Schiavitù mediterranee. Corsari, rinnegati e santi di età moderna*, Milano, Bruno Mondadori, 2009. G. Boccadamo, *Tra Croce e Mezzaluna. Storie di schiavi*, in *Integrazione ed emarginazione. Circuiti e modelli: Italia e Spagna nei secoli XV-XVIII*, Atti del Convegno di studi *Integrazione ed emarginazione Circuiti e modelli: Italia e Spagna nei secoli XV-XVIII*, maggio 1999, Napoli, Cuen, 2002, pp. 309-355.

³ G. Bonazza, *Abolitionism and the Persistence of Slavery in Italian States, 1750-1850*, Cham, Palgrave, 2019, ch. 3, pp. 116-129.

⁴ Su schiavi a Roma e lavoro si vedano J. A. Walden, *Muslim Slaves in Early Modern Rome. The Development and Visibility of a Labouring Class*, in *A Companion to Religious Minorities in Early Modern Rome*, a cura di M. Coneys Wainwright, E. Michelson, Leiden-Boston, Brill, 2021, pp. 298-323; S. Bono, *Schiavi musulmani nell'Italia moderna, Galeotti, vu' cumprà, domestici*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1999; G. Bonazza, *Abolitionism and the Persistence of Slavery in Italian States, 1750-1850*, Cham, Palgrave, 2019. Sulla dimensione giuridica del problema della schiavitù a Roma si

Wipertus Rudt de Collenberg ha scoperto, grazie alle fonti conservate nella Casa dei Catecumeni di Roma, documenti relativi a 20 schiavi musulmani per nascita ma battezzati tra il 1801 e il 1815. I registri del XVIII secolo fanno emergere 306 battesimi. In maggioranza i battesimi riguardano gli uomini (284 uomini contro 22 donne), ma 25 battesimi riguardano anche persone libere; dunque, in totale vengono ritrovati 281 schiavi battezzati lungo il XVIII secolo⁵. Per il XVII-XVIII secolo, tra le origini etniche ritroviamo schiavi che provengono dalle Antille e dall’Africa sub-sahariana e non solo schiavi dell’impero ottomano. L’autore non si sofferma invece sulla descrizione di differenze nel procedimento della conversione, benché certamente si possa notare che per i casi settecenteschi analizzati vi sia una decrescita di schiavi dall’impero ottomano e la presenza di schiavi dalle Antille e dalle Indie che non si era verificata nel secolo precedente⁶. Per il XVII secolo, Rudt de Collenberg notava che le persone di colore nei registri erano descritte come more, negre, etiopi e africane. In qualche modo si descriveva l’origine etnica, ma il luogo esatto di origine non era espresso. Tra gli schiavi di colore, mori e neri, lo storico indica vari luoghi di provenienza come la Turchia orientale, Etiopia, Arabia, Grecia, Africa del nord, Africa nera, Spagna e alcune località non definibili⁷.

Salvatore Bono ha anche a lungo studiato casi di conversione di schiavi affermando che la motivazione che spingeva a essa era la prospettiva di un’integrazione, benché la conversione non rappresentasse in alcun modo la cessazione

veda Roberto Benedetti, R. Benedetti, *Servi introvabili e schiavi visibili. Un’analisi delle fonti giuridiche dello Stato della Chiesa (secoli XVI-XVIII)*, in «Dimensioni e problemi della ricerca storica», 2, 2013, pp. 53-80. Sulle conversioni di schiavi e la Pia Casa dei Catecumeni, R. de Collenberg, *Le baptême des musulmanes esclaves à Rome aux XVIIe et XVIIIe siècles. Le XVIIe siècle*, «Mélanges de l’Ecole française de Rome. Italie et Méditerranée», 101, 1, 1989, pp. 9-181 ; D. Rocciolo, *Fra promozione e difesa della fede: le vicende dei catecumeni e neofiti romani in età moderna*, in *Ad Ultimas Usque Terrarum Terminas in Fide Propaganda. Roma fra promozione e difesa della fede in età moderna*, a cura di M. Ghilardi, G. Sabatini, M. Sanfilippo, D. Strangio, Roma, Edizioni Sette Città, 2014, pp. 147-156. D. Rocciolo, *Catecumeni e neofiti a Roma tra ‘500 e ‘800: provenienza, condizioni sociali e «padrini» illustri*, in *Popolazione e Società a Roma dal Medioevo all’età contemporanea*, a cura di E. Sonnino, Roma, il Calamo, 1998. Sul rapporto schiavitù e libertà: S. Di Nepi, (a cura di), *Schiavi nelle terre del papa. Norme, rappresentazioni, problemi a Roma e nello Stato della Chiesa in età moderna*, «Dimensioni e problemi della ricerca storica» Roma, Carocci, 2, 2013 ; M. Caffiero, *Battesimi, libertà e frontiere. Conversioni di musulmani ed ebrei a Roma in età moderna*, in «Quaderni Storici», 42, 126 (3), 2007, pp. 819-839.

⁵ W. R. de Collenberg, *Le baptême des musulmanes esclaves à Rome aux XVIIe et XVIIIe siècles. Le XVIIe siècle*, pp. 23-24.

⁶ W. R. de Collenberg, *Le baptême des musulmanes esclaves à Rome aux XVIIe et XVIIIe siècles. Le XVIIIe siècle*, «Mélanges de l’Ecole française de Rome. Italie et Méditerranée», 101, 2, 1989, pp. 519-670, qui pp. 524-525.

⁷ W. R. de Collenberg, *Le baptême des musulmanes esclaves à Rome aux XVIIe et XVIIIe siècles. Le XVIIe siècle*, pp. 28-29.

della condizione servile, ma agevolasse la condizione sociale e lavorativa. Il proprietario frequentemente prometteva la manomissione a seguito della conversione⁸. In ogni caso erano i privati che avevano maggiore interesse nella conversione degli schiavi, meno lo Stato che li utilizzava come manodopera o come rematori nelle galere. Lo schiavo musulmano non convertito manteneva il suo valore di riscatto e non solo il valore della sua manodopera⁹. A Roma per tutti i secoli dell'età moderna erano presenti schiavi pubblici e privati e proprio questa differenziazione ha un peso nell'affrontare la tematica della conversione. Gli schiavi pubblici nello Stato Pontificio erano considerati un "utile pubblico" e venivano utilizzati come rematori nelle galere, come lavoratori nel porto e nella manifattura. Gli schiavi privati erano prevalentemente domestici¹⁰.

Serena Di Nepi, invece, consultando le fonti *Restitutiones ad libertatem* e i registri della Camera Capitolina per il periodo 1516-1645, sostiene che alcuni schiavi venivano immediatamente manomessi dopo il battesimo nel XVI secolo e questo proverebbe l'applicazione delle norme di Paolo III nel 1535 e del *motu proprio* di Pio V del 1566¹¹. La conversione degli schiavi non rappresentava solo un tentativo della nuova comunità di assimilarli e di fornire una forma di assistenzialismo, ma era anche una forma di coercizione. Lo schiavo a Roma poteva decidere se convertirsi o meno, ma se non si fosse convertito sarebbe rimasto un'alterità; per contro la conversione portava alla creazione di una nuova personalità con un nuovo nome cristiano¹².

La conversione era un mezzo per migliorare la propria condizione economica e sociale e, in un secondo momento, un elemento fondamentale per ottenere eventualmente la libertà giuridica. La conversione poteva essere anche libera e non necessariamente imposta, ma lo schiavo o ex-schiavo partiva da una condizione di non libertà sostanziale; quindi, la scelta era certamente condizionata. In ogni caso sia che il battesimo dipenda dalla richiesta implicitamente espressa della comunità in cui ci si inseriva, sia che sia espressione della volontà del singolo, la conversione non permette mai di capire da dove provenisse il convertito. Non è più semplice comprendere la vera terra di origine di uno schiavo, in quanto più spesso si conosce il luogo di cattura o dove

⁸ S. Bono, *Schiavi*, pp. 223-224.

⁹ Ivi, p. 225.

¹⁰ W. R. de Collenberg, *Le baptême des musulmanes esclaves à Rome aux XVIIe et XVIIIe siècles. Le XVIIe siècle*, p. 10.

¹¹ S. Di Nepi, *Le restitutiones ad libertatem di schiavi in età moderna*, in «Dimensioni e problemi della ricerca storica», 2, 2013, pp. 25-52, qui p. 26.

¹² J. Dakhila et B. Vincent, *Introduction, Les musulmans dans l'histoire de l'Europe. I. Une intégration invisible*, Albin Michel, 2011, pp. 7-29, p. 25.

lo schiavo viveva nel momento in cui era stato ridotto in schiavitù.¹³ Gli schiavi venivano convertiti a Roma, ma venivano convertiti anche nel mondo coloniale e, una volta giunti nel territorio italiano, era sempre a Roma, nella curia romana che si decideva della loro sorte e se il loro battesimo era valido. L'articolo intende quindi indagare e comparare, con una prima indagine, cosa avveniva in entrambe le realtà (Roma e mondo coloniale) e come il connettore delle varie congregazioni e istituzioni cattoliche romane si relazionava al problema del battesimo di schiavi ed ex-schiavi.

2. Conversioni: suppliche per la libertà e per la sussistenza

Il desiderio di conversione degli schiavi pubblici e dei captivi non sempre aveva un riscontro effettivo, ma doveva essere approvato dalla Chiesa Cattolica. In particolare, per i captivi che lavoravano sulle galere come rematori, la conversione non veniva sempre accordata poiché vi erano limitazioni alla conversione per una categoria di lavoratori necessaria come manodopera per lo Stato Pontificio¹⁴. La conversione, come giustamente afferma Lucette Valensi, al di là dell'aspetto religioso, è una questione di "domanda e offerta"¹⁵. Confermando i dati già emersi da me per il periodo 1750-1850, e in linea con i risultati della storiografia per realtà cittadine diverse da Roma, la conversione non portava necessariamente alla libertà giuridica¹⁶.

A Roma, gli schiavi che si preparavano alla conversione erano educati per un minimo di 40 giorni a un anno alla religione cattolica nella Casa dei Catecumeni¹⁷. Con la conversione iniziava una trasformazione, lo schiavo poteva raggiungere la libertà giuridica. Il primo grado di libertà era rappresentato da una "effettiva libertà", lo schiavo poteva iniziare a guadagnare e a essere impiegato in lavori di responsabilità; il

¹³ M. Caffiero, *Juifs et musulmans à Rome à l'époque moderne*, p. 594.

¹⁴ R. Benedetti, *Servi introvabili e schiavi visibili. Un'analisi delle fonti giuridiche dello Stato della Chiesa (secoli XVI-XVIII)*, in «Dimensioni e problemi della ricerca storica», 2, 2013, pp. 53-80, qui p. 63

¹⁵ L. Valensi, *Stranieri familiari. Musulmani in Europa (XVI-XVIII secolo)*, Torino, Einaudi, 2013, p. 149.

¹⁶ Sulla storiografia che sostiene che dopo la conversione gli schiavi non ottenevano la libertà giuridica si vedano G. Fiume, *Premessa*, in «Quaderni Storici», 107, 2/2001, p.334; S. Bono, *Schiavi*, p. 225; S. Marconcini, *Una presenza nascosta: battesimi di 'turchi' a Firenze in età moderna*, in «Annali di Storia di Firenze», VII, 2012, pp. 97-112, qui p. 10

¹⁷ W. R. de Collenberg, *Le baptême des musulmans esclaves à Rome aux XVIIe et XVIIIe siècles. Le XVIIIe siècle*, p. 18 ; G. Bonazza, *Abolitionism and the Persistence of Slavery*, p. 118.

secondo passaggio, che non poteva essere dato per assodato, era ottenere la libertà giuridica¹⁸.

Dopo l'anno di preparazione nella Pia Casa, gli schiavi pubblici battezzati frequentemente venivano spostati a Castel Sant'Angelo. Potevano diventare soldati o venivano impiegati in lavori temporanei come guardiani, aspettando la loro liberazione. Il fatto che la libertà giuridica non fosse sempre garantita durante o dopo il soggiorno nella fortezza è testimoniato da alcune petizioni di schiavi. Giuseppe Bastoncelli, uno schiavo rinnegato presente nella fortezza, scrisse una supplica in cui reclamava la libertà, dato che aveva ricevuto il battesimo cinque anni prima. Egli esplicitamente chiedeva una posizione come soldato e la grazia della sua pena. Quindi a Castel Sant'Angelo molti schiavi non erano ancora liberi ma in attesa di essere liberati¹⁹. Tra il gruppo dei turchi battezzati nella fortezza tra il 1783 e il 1784, Giuseppe Antonio Joannini, un tunisino chiese un lavoro o come soldato o nel litorale di Civitavecchia. Dal suo profilo biografico emerge che fu schiavo per dieci anni, otto dei quali trascorsi a lavorare al filarello nella città vecchia. La sua supplica era indirizzata al cardinale Guglielmo Pallotta che era il prefetto e tesoriere di Castel Sant'Angelo. Quindi anche in questo caso abbiamo la conferma che Joannini non era un uomo libero. Questo gruppo di schiavi è composto da turchi provenienti dalle Reggenze barbaresche che scrivevano petizioni per essere liberati²⁰.

Tra le altre suppliche, una direttamente rivolta al Sant'Uffizio era di un ex-schiavo Vincenzo Gravagna nato a Tripoli, successivamente battezzato a Malta a diciannove anni e infine giunto a Roma. Il ragazzo, orfano di padre e madre, chiedeva un aiuto economico-finanziario per poter continuare i suoi studi. Affermava di aver già iniziato a frequentare il collegio in via Cola di Rienzo, però, per mancanza di mezzi, supplicava di ottenere un sussidio o un mediocre impiego che lo levasse dalla miseria²¹. Vincenzo aveva altre due sorelle turche a Roma in condizioni di estrema povertà²². Come nel caso di Vincenzo, un gran numero di musulmani chiedeva l'elemosina in queste suppliche, elemosina che, quando era concessa, non aveva un importo fisso, ma variava a seconda delle esigenze dei convertiti²³. Le fonti romane conservano un grande

¹⁸ G. Fiume, *Premessa*, in «Quaderni Storici», Roma, Mulino, n. 107-2/2001, pp. 323-334, qui p. 334.

¹⁹ ASR, *Soldatesche e galere*, b. 684, f. 274.

²⁰ G. Bonazza, *Abolitionism and the Persistence of Slavery*, p. 120.

²¹ ACDF, *Archivum sancti officii romani*, PRIV. S.O 1781-1783, *Suppliche*, f. 614.

²² ACDF, *Archivum sancti officii romani*, PRIV. S.O 1781-1783, *Suppliche*, f. 399.

²³ ACDF, *Archivum sancti officii romani*, PRIV. S.O 1781-1783, *Suppliche*, f. 435-436.

numero di suppliche rivolte a varie congregazioni curiali: la Congregazione per i convertiti, il Sant'Uffizio, Propaganda Fide, alcune erano poi dirette a singoli cardinali o al Papa. Inoltre, come afferma Irene Fosi:

Aldilà della critica valutazione delle ripetitive griglie retoriche che sempre evidenziano miseria, malattia, pericoli, infermità, la supplica di chi era alla ricerca di mezzi necessari per iniziare una nuova vita a Roma o altrove nella Penisola o si accingeva a ritornare in patria con una nuova identità confessionale, permette anche di capire le difficoltà di inserimento, le frustrazioni delle speranze nutrite con la decisione di abiurare la propria fede: un'elemosina si proponeva non solo come aiuto concreto, ma anche come una conferma della scelta confessionale, spesso sofferta²⁴.

L'aspetto assistenziale della Pia Casa quindi si allineava con alcune forme di assistenza garantite da altre congregazioni, come il Sant'Uffizio e Propaganda Fide. Inoltre, è già stato dimostrato come la Casa dei Catecumeni agiva tanto per creare manodopera all'interno della Casa con il lavoro delle zitelle, quanto per impiegarla al momento dell'uscita dalla Casa con gli schiavi convertiti. L'opera assistenziale assumeva i contorni anche di un'impresa commerciale che creava manodopera al servizio di privati o direttamente dello Stato pontificio²⁵. Nonostante questo, le suppliche dimostrano gravi condizioni di indigenza e comunque una difficoltà di inserimento nella nuova comunità religiosa, sociale e lavorativa.

3. *Dubia di battesimo tra Atlantico e Mediterraneo*

Dall'epoca delle colonizzazioni nel XV secolo, con l'intervento dei missionari per convertire prima le popolazioni indigene e successivamente gli schiavi nella società coloniale lungo tutto il corso dell'età moderna, i *Dubia* proliferano. La conversione o il tentativo di conversione degli infedeli in territorio extra-europeo, come hanno ben dimostrato Paolo Broggio, Charlotte de Castelnaud-L'Estoile e Giovanni Pizzorusso, provano l'estrema difficoltà di instaurare un ordine coloniale cristiano²⁶. Nella pratica decisionale, i *Dubia* arrivavano dalle missioni a Propaganda e quest'ultima forniva la

²⁴ I. Fosi, *Convertire lo straniero: forestieri e inquisizione a Roma in età moderna*, Roma, Viella, 2011, p. 208

²⁵ G. Bonazza, *La Casa dei Catecumeni di Roma tra attività assistenziale e creazione di manodopera nel XVIII secolo*, in *Attraverso la storia. Nuove ricerche sull'età moderna in Italia*, a cura di E. Ivetic, Napoli, Editoriale Scientifica, 2020, pp. 395-407.

²⁶ P. Broggio, C. de Castelnaud-L'Estoile, G. Pizzorusso. *Le temps des doutes : les sacrements et l'Église romaine aux dimensions du monde*, in *Administrer les sacrements en Europe et au Nouveau Monde : la curie romaine et les dubia circa sacramenta* «Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée», 121, 1, 2009, pp. 5-22, qui p. 10

documentazione originale al Sant'Uffizio. Quest'ultimo comunicava la decisione a Propaganda, trattenendo i documenti come i registri di battesimo o le prove. Infine, Propaganda inviava la decisione ai missionari, non prima di averla registrata sui propri repertori.

Nelle fonti dei *Dubia* di battesimo, le confessioni degli schiavi provenienti dal mondo atlantico o dal continente africano sono trascritte da missionari e prelati, mentre altre volte elementi biografici vengono alla luce da petizioni di principi e nobili che erano interessati a dimostrare la comprovata fede del loro schiavo²⁷. In particolare, nel contesto italiano, i proprietari volevano dimostrare che lo schiavo era già stato battezzato nel mondo coloniale. Inoltre, la ricostruzione di biografie grazie alla mediazione di proprietari e missionari e la continua mobilità su scala globale attraverso vari porti dimostra come la circolazione di informazioni sulla vita degli schiavi non fosse stabile, ma in continua trasformazione. La circolazione globale di schiavi rende difficoltosa la ricostruzione biografica, ma anche un'esatta conoscenza della loro conversione in territorio coloniale²⁸. Facendo un esempio, il quindicenne africano Emanuele nel 1752, che proveniva da Rio de Janeiro, venne portato a Borgo San Donnino, una località storica nei pressi di Parma (odierna Fidenza) dal cappuccino Lorenzo da Bologna, che era missionario in Brasile e cognato del principe Leopoldo Langravio d'Assia Darmstadt. Emanuele venne consegnato al principe presso il quale dimorava.

Il problema iniziò quando il parroco di Borgo San Donnino rifiutò di ammetterlo al sacramento della penitenza e di impartirgli l'eucarestia perché mancava la prova cartacea del suo battesimo. Il principe, dunque, chiedeva al Sant'Uffizio o di battezzare il ragazzo *sub conditione* o di presentare la prova dell'avvenuto battesimo. I documenti che provavano il battesimo di Emanuele erano tre: due lettere del missionario e l'attestato del cancelliere vescovile di Borgo San Donnino, scritto a seguito di un colloquio con il ragazzo africano. Emanuele venne ascoltato dal cancelliere vescovile di Borgo San Donnino ma non veniva ritenuto necessario un giuramento al Sant'Uffizio, sia per il contesto di provenienza, una colonia, sia per

²⁷ Sui *Dubia* di battesimo si vedano G. Pizzorusso, *I dubbi sui sacramenti dalle missioni ad infideles. Percorsi nelle burocrazie di Curia*, in «Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée», 121, 1, 2009, pp. 39-61; E. Betta, *Il Sant'Uffizio e il battesimo di necessità (secc. XIX-XX)*, in «Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée», tome 121, 1, 2009, pp. 123-137.

²⁸ Sulla circolazione di schiavi su scala globale, M. Oualdi, *A Slave Between Empires. A Transimperial History of North Africa*, New York, Columbia University Press, 2020

motivazioni linguistiche, forse anche perché nel dubbio che non fosse battezzato non avrebbe potuto prestare un giuramento credibile²⁹.

Nella prima lettera emergeva che il ragazzo era stato cresimato dal vescovo di Rio de Janeiro, che gli impose il nome di Leopoldo. Nella seconda lettera del missionario invece, in risposta al principe che richiedeva le fedeli di battesimo e cresima, si spiegava che “qua gli schiavi dopo catechizzati si battezzano a cinquanta e cento per volta, e non se ne fa nota, ne libro, né così pure quando si cresimano. Ma quando sono negri nati nella città allora si osserva il cerimoniale prescritto dal Rituale Romano”³⁰.

Questa testimonianza prova quindi una differenziazione nella pratica del battesimo all’interno del mondo coloniale. Il modo di impartire il battesimo nel contesto urbano delle colonie portoghesi veniva ritenuto più simile a come si impartiva il battesimo in Europa, secondo il Rituale romano. Tale fenomeno è in linea con le recenti ricerche che mostrano sempre più come i contesti urbani coloniali, anche in Brasile, si differenziassero molto rispetto alle zone rurali e come gli schiavi avessero condizioni di vita migliori e maggiori possibilità di mobilità sociale.³¹

Il cancelliere di Borgo San Donnino attestava che, secondo la deposizione dello stesso Emanuele, il moro era stato battezzato all’età di cinque anni nella città di Loanda (un comune del Brasile, nello stato attuale del Paraná), poiché il ragazzo si ricordava del padrino, un uomo alto di colore. Inoltre, Emanuele ricordava che gli fu bagnato il capo, segno distintivo del battesimo. Data la relazione del missionario e le altre prove, il Sant’Uffizio non vedeva ragione di battezzare *sub conditione*. Inoltre, in merito al fatto che il ragazzo ricordava il suo battesimo veniva affermato: “Di più i Mori sono più capaci all’età di 5 anni che noi altri all’età di 12, perché la natura gli avanza, e più presto li rende atti non solo alla generazione, ma ancora alle altre funzioni”³². In questo caso è interessante notare come la differenza, ritenuta naturale tra “neri” del mondo coloniale e bianchi, venga esaltata con una descrizione di tipo biologico. Il principe Leopoldo affermava che il ragazzo era stato educato da lui stesso alla religione cattolica e che aveva ricevuto anche il sacramento della confermazione nel nuovo mondo:

²⁹ ACDF, *Archivum sancti officii romani*, (D.B D.B. 4) 21, 1754-1755, ff. 497, 500, 501.

³⁰ Ivi, f. 500.

³¹ M. L. R. Dantas, *Black Women and Mothers: social mobility and inheritance strategies in Minas Gerais during the second half of the eighteenth century*, in «Almanack», 12, 2016, pp. 88-104; M. Nishida, *Manumission and Ethnicity in Urban Slavery: Salvador, Brazil, 1808–1888*, in «Hispanic American Historical Review», 73 (3), 1993, pp. 361-391; K. Fatah-Black, *Introduction: Urban Slavery in the Age of Abolition*, in «International Review of Social History», 65, (S28), 2020, pp. 1-14.

³² Ivi, f. 502.

Ricercato poi il detto Pre Lorenzo circa il Battesimo di detto Giovanetto con lettera responsiva ad esso Principe in data dal Rio Janeiro li 27 Settembre 1752, colì scrive il Negro per quello mi pare è di età di quattordici anni in circa, chiamasi Emanuelle, e fu cresimato da questo nominato Prelato, che è il Vescovo del Rio Janeiro, e gli impose anche il nome di Leopoldo di Guanarindola, dedito alla divozione ed essendo Giovanetto potrà facilmente essere ben educato, e divenir perfetto Cristiano, che se fosse già Huomo sarebbe difficoltosissimo³³.

Il problema era che la prova di battesimo e di confermazione non era stata prodotta in Brasile. Per questa ragione il principe Leopoldo non l'aveva e non poteva presentarla al Sant'Uffizio. Comunque, il fatto che il ragazzo fosse chiamato Leopoldo di Guanarindola prova che il principe lo aveva acquistato direttamente in Brasile, per il tramite del parente missionario.

Dal punto di vista storiografico, la relazione del missionario, per la quale gli schiavi che raggiungevano il Brasile dall'Africa venivano battezzati a centinaia alla volta, non può ritenersi vera per ogni caso, dato che nei centri urbani del Brasile i registri di battesimo e confermazione cartacei esistevano e ricerche recenti dimostrano la loro importanza come fonte storica³⁴. Solitamente, nei possedimenti portoghesi del continente africano gli schiavi venivano battezzati prima di un'eventuale partenza per il Brasile. Questi battesimi sono registrati in Angola³⁵.

Il principe aveva un rappresentante a Roma, l'abate Miloni, che, come prova del battesimo, consegnò le due lettere del missionario cappuccino al Sant'Uffizio al posto di certificati autentici, tratti dai registri di battesimo. Le dichiarazioni di Emanuelle al vescovo di San Donnino non vennero tuttavia ritenute credibili per ragioni linguistiche, poiché lo schiavo non era in grado di spiegarsi in italiano e il Sant'Uffizio non voleva sottoporre il ragazzo, definito "negro", a un giuramento perché egli non ne avrebbe conosciuto il peso e il significato³⁶.

Il fatto che un "nero" non possa prestare giuramento è significativo: ovviamente secondo il Sant'Uffizio vi era una motivazione culturale, un nero delle colonie non può conoscere cosa sia un giuramento, ed è sufficiente e maggiormente credibile la prova del missionario. Se poi Emanuelle non fosse stato battezzato era infedele quindi non poteva in teoria giurare. Per questo motivo anche la deposizione al vescovo di San

³³ Ivi, f. 506.

³⁴ T. R. Botelho, *Batismo e compadrio de Escravos: Montes Claros (MG), século XIX*, in «Revista De História», 3, 1, 1997, <https://periodicos.ufjf.br/index.php/locus/article/view/20443>.

³⁵ R. Guedes, R. Ferreira, *Erasing the note that says slave: Efigênia da Silva, baptism, compadrazgo, names, heads, crias, slave trade, slavery and freedom (Luanda, 1770-1811)*, in «Almanack», 26, 2020.

³⁶ ACDF, *Archivum sancti officii romani*, (D.B D.B. 4) 21, 1754-1755, f. 506.

Donnino non è considerata fondamentale, benché alcuni dettagli che Emmanuelle espone vengano ritenuti veritieri. Nella fonte si fa riferimento anche alla difficoltà di una “ricercata franchezza e speditezza” di risposta; quindi, certamente il problema linguistico, al di là del problema del colore della pelle, sussiste³⁷. Ovviamente a Roma erano abituati a mori provenienti dall’area mediterranea, che potevano essere altrettanto “neri”, ma certamente avevano meno difficoltà linguistiche ed erano comunque sentiti più culturalmente vicini per i contatti culturali e commerciali, che da secoli univano le varie sponde del Mediterraneo³⁸.

Per rispondere al Sant’Uffizio, che non credeva che Emanuelle avesse ricevuto i sacramenti nel mondo coloniale, il principe Leopoldo scrisse una lunga supplica che venne riportata da Monsignor Castelli. Quest’ultimo era anche il rettore della Pia Casa. Nella supplica venivano riportati gli argomenti a sostegno della prova delle lettere del missionario e della cresima del vescovo; quindi, secondo il principe non era necessario un altro battesimo. Infine, al principe veniva richiesta una ulteriore prova del missionario stesso. Egli doveva descrivere come aveva saputo del battesimo e della cresima del giovane e se vi fossero altri testimoni. A conclusione della procedura, monsignor Castelli pensava che il giovane africano potesse accostarsi ai sacramenti della penitenza e dell’eucaristia a Borgo San Donnino, in attesa delle copie originali delle lettere del cappuccino. Il fatto che il cappuccino in questione fosse imparentato con il principe Leopoldo non risultava essere un problema per il Sant’Uffizio e in questo senso non si discuteva nemmeno la credibilità della testimonianza del missionario³⁹.

La vicenda di Emanuelle si inserisce perfettamente nel quadro delle due dimensioni giurisdizionali della Curia Romana in merito ai sacramenti agli infedeli. I dubbi di battesimo venivano gestiti da *Propaganda Fide*, la congregazione fondata nel 1622 da Gregorio XV per esercitare la giurisdizione pontificia sulle missioni cattoliche nelle varie parti del mondo. In questa attività, la congregazione collaborava con la congregazione del Sant’Uffizio, fondata nel 1542 da Paolo III. Nel 1588 Sisto V riformò la congregazione, che già si occupava dei *Dubia* provenienti dalle realtà extra-europee⁴⁰. Grazie a questi documenti è possibile comprendere come si ponevano le

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ F. Braudel, *Civiltà e Imperi del Mediterraneo nell’età di Filippo II*, 2 vol., Torino, Einaudi, 2002, (5ed. francese).

³⁹ ACDF, *Archivum sancti officii romani*, (D.B D.B. 4) 21, 1754-1755, f. 517.

⁴⁰ G. Pizzorusso, *I dubbi sui sacramenti dalle missioni ad infideles. Percorsi nelle burocrazie di Curia*, in «Mélanges de l’École française de Rome. Italie et Méditerranée », 121, 1, 2009, pp. 39-61, p. 39.

autorità romane nei confronti dell'applicazione dei sacramenti nel mondo coloniale. Proprio per questo, i dubbi sono significativi perché rappresentano da un lato uno scontro culturale e dall'altro come il cattolicesimo cercava di adattarsi alle nuove realtà coloniali e situazioni grazie ai missionari.

Il rapporto tra Propaganda e il Sant'Uffizio era altrettanto complesso. Nel 1635-1637 una commissione teologica cercò di redimere le controversie tra le due congregazioni. Francesco Ingoli, segretario del dicastero missionario, accusava l'Inquisizione di non tenere in debito conto le questioni missionarie, rallentando le risposte ai *Dubia*. Ingoli sosteneva che Propaganda conoscesse meglio le realtà missionarie da dove provenivano i dubbi di battesimo, mentre il Sant'Uffizio, con i suoi teologi, decideva esclusivamente a partire dalla documentazione ricevuta. Ingoli, inoltre, affermava che le decisioni andavano modulate secondo le realtà locali e non uniformate, come invece prevedeva l'astrattismo giuridico del Sant'Uffizio. Le idee di Ingoli non furono accolte e nel 1658 papa Innocenzo X ribadì la centralità del Sant'Uffizio nel detenere autorità sulla decisione finale sui dubbi in materia sacramentale. Propaganda aveva un ruolo di mediazione centrale in terra di missione, ma il Sant'Uffizio manteneva il suo primato⁴¹. Nello specifico in Brasile agirono cappuccini francesi e italiani, per questo motivo la giurisdizione, nel caso di Emanuelle, non spettava alla giurisdizione ecclesiastica portoghese. In ogni caso anche i territori sotto il dominio portoghese, pur ricadendo sotto il *Padroado* lusitano, erano sottoposti alla supervisione di Propaganda⁴².

Charlotte de Castelneau ha dimostrato come l'inquisizione portoghese in Brasile operasse nel XVI e nel XVII secolo e anche nel caso da lei studiato della denuncia a Páscoa, schiava poi affrancata, accusata di bigamia per un "reato" accaduto quando era ancora schiava, emerge come l'inquisizione fosse estremamente attiva. Il tribunale di Lisbona nominò due commissari permanenti a Bahia e Pernambuco, inviati direttamente per agire in nome del tribunale del Sant'Uffizio di Lisbona⁴³. La cosa interessante dal punto di vista dell'evangelizzazione, ma anche delle conseguenze giuridiche di un atto, è che gli schiavi sono considerati come i liberi; quindi, con un libero arbitrio nella decisione di ricevere il battesimo e i sacramenti, successivamente

⁴¹ Ivi, p. 46.

⁴² Ivi, p. 47.

⁴³ C. de Castelneau-L'Estoile, *Páscoa et ses deux maris. Une esclave entre Angola, Brésil et Portugal au XVIIIè siècle*, Paris, Puf, 2019, p. 37.

sono quindi responsabili degli atti che non si allineino alla fede cattolica. Nel caso di Páscoa, la donna fu giudicata penalmente per il reato di bigamia. Quindi la sua nuova “identità” cristiana, che inizialmente l’aveva aiutata e le aveva conferito dei vantaggi – come la protezione del vescovo rispetto alla decisione del proprietario di separarla fisicamente dal marito – poi si trasforma in un grosso svantaggio, aprendo la sua responsabilità per il doppio matrimonio e facendola imputabile di un reato dell’inquisizione di Lisbona⁴⁴.

Nel caso di Emanuelle, invece, per la sua condizione di schiavo, per motivazioni linguistiche e culturali, il ragazzo non presentava un’identità cattolica autoconsapevole, secondo l’Inquisizione romana. Da un lato perché Emanuelle poteva non essere battezzato; dall’altro per la sua origine di schiavo indigeno. Infatti, non gli venne concesso di prestare giuramento all’Inquisizione, benché qui non ci fosse in gioco un processo penale, ma solamente la comprensione dell’aver ricevuto o meno un sacramento⁴⁵. In realtà la questione della libera volontà dello schiavo di ricevere un battesimo è complessa. Propaganda Fide ne era consapevole e riceveva casi di coscienza, come quello del prefetto apostolico della Martinica, riportato dal missionario Moinot, in riferimento alla differenza della situazione in varie colonie francesi: la Martinica e l’*Ile Maurice* (oggi Mauritius). Pare che i missionari nelle Antille francesi avessero mezzi maggiori per istruire e convertire gli schiavi. Per contro, nell’isola *Maurice* gli schiavi subivano gravi maltrattamenti e venivano venduti immediatamente dopo lo sbarco, iniziando a lavorare duramente dopo tre-quattro giorni; quindi, i missionari non riuscivano a intercettarli e frequentemente li vedevano solo prima della morte. Ancora:

suddetti neri non intendono neppure la lingua del paese, e quando essi l’intendessero, siccome diffidano dei Bianchi essi non acconsentirebbero (...). Ora per ispirare la fede, e la continuazione delle genti barbare, e pervenute vi bisogna del tempo. Frattanto queste due virtù sono di rigore negli adulti per essere ricevuti nel sacramento del Battesimo. Io so che se gli ordinasse di ricevere il Battesimo, essi obbedirebbero perché essendo schiavi essi fan tutto quello che gli si comanda⁴⁶.

In questo caso la volontà dello schiavo di poter ricevere il battesimo è messa in discussione perché non è un uomo libero e lo schiavo fa quello che gli viene comandato. Emerge come questi uomini, i Malgassi, vengano descritti dai missionari come barbari.

⁴⁴ Ivi, p. 267.

⁴⁵ ACDF, *Archivum sancti officii romani*, (D.B D.B. 4) 21, 1754-1755, f. 517.

⁴⁶ ACDF, *Pro Feria II 3 Mai 1830. Causa distribuita* (D.B. D.B. 13) 20.

Ovviamente qui emerge l'approccio razziale e discriminatorio che però vediamo non riguarda tutti gli schiavi neri in generale del mondo coloniale, ma specifici gruppi individuati in specifiche realtà coloniali locali⁴⁷.

Il caso di Emanuelle è particolare perché il dubbio di battesimo, pur sorgendo dal mondo coloniale, emerge dal contesto italiano. È il vescovo di Borgo San Donnino che inizialmente chiese le prove di battesimo e il principe, che aveva in custodia il ragazzo, non le aveva. Subentra in quel momento il ruolo del missionario, unico testimone credibile, e la questione della circolazione di informazioni tra il contesto europeo e le missioni extra-europee in territorio coloniale. Emerge fortemente anche il ruolo del principe che in qualche modo deve autotutelare la sua buona fede e dimostrare di non avere sotto la sua protezione uno schiavo del Brasile non battezzato o, nel caso in cui ciò fosse accaduto, deve dimostrare che non è stato fatto consapevolmente, ma per la fiducia nutrita nei confronti del missionario anche in assenza di prove scritte⁴⁸. Anche nel caso di Páscoa, è il proprietario stesso a denunciare la schiava per paura di spie o denunce che potessero incolparlo di coprire una donna bigama. Quindi i proprietari-protettori degli schiavi non si oppongono alle gerarchie cattoliche per timore e, forse, per convenienza⁴⁹.

Un altro caso riguardante un africano (nella fonte chiamato genericamente *etiope*) è quello di Giovanni Corma, un uomo di trent'anni, che si presentò a Roma per un dubbio relativo al battesimo. Giovanni, inizialmente un uomo libero, fu successivamente venduto come schiavo agli inglesi. Egli sosteneva di aver ricevuto il battesimo in un'osteria in Irlanda, nella città di Cork, per cercare di non essere più venduto.

Schiavo e a tal effetto non avendo potuto esser battezzato da un ministro calvinista, dal quale si portò per non essere stato istruito dopo tal ripulsa, pregò un marinaio suo amico, che con lui ed altri beveva all'osteria, di battezzarlo. Questo li spruzzò per tre volte nel viso dell'acqua del Pozzo, che teneva in un catino, dicendo al tempo stesso Giovanni io ti battezzo nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, e nel giorno seguente gli consegnò una carta da lui poi perduta, nella quale si diceva essere lui stato battezzato nel nome di Giovanni. Circa lo stato di mente risulta, che a lui, e il Marinaio battezzato erano bensì ubriachi, non però a segno di non poter avvertire ciò che facevano⁵⁰.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ ACDF, *Archivum sancti officii romani*, (D.B D.B. 4) 21, 1754-1755, f. 517.

⁴⁹ C. de Castelnau-L'Estoile, *Páscoa et ses deux maris*, pp. 28, 36.

⁵⁰ ACDF, *Archivum sancti officii romani* (D.B D.B 9) 9, 1785-93, f. 1.

Giovanni affermava di essere stato battezzato nel 1782 e di essere un calvinista. Egli da Cork raggiunse Livorno come uomo giuridicamente libero perché si imbarcò su un vascello britannico comandato dal capitano Brien, che lo lasciò a Livorno e lo raccomandò a un ricco nobile inglese che viveva in città. Successivamente Giovanni lavorò per nove mesi per un nobile inglese, probabilmente un esponente della famiglia Moores, ma poi si licenziò perché il salario era troppo basso e quindi decise di raggiungere Roma. Nella città del papa venne cacciato da un padrone di stalla presso cui aveva trovato temporaneamente rifugio perché non era cattolico e quindi un sacerdote secolare lo accompagnò all'ospizio dei convertendi⁵¹. L'ospizio dei convertendi era, assieme alla Pia Casa dei Catecumeni, una delle istituzioni che si occupavano di convertire gli infedeli. L'ospizio però era specializzato nella conversione dei protestanti, mentre la Pia Casa nella conversione di ebrei e musulmani⁵². Un aspetto comune alle due istituzioni era la preparazione del neofita alla conversione, oltre che agevolare l'ingresso nella comunità anche dal punto di vista sociale e professionale. Abbiamo già visto precedentemente con le suppliche di alcuni schiavi ed ex-schiavi, come queste congregazioni fossero di fondamentale importanza per garantire un sostentamento a chi aveva scommesso tutto il suo futuro sulla conversione⁵³.

Quando il catechista dell'ospizio dei convertendi interrogò il moro, Giovanni dichiarò di essere figlio di Sara Corma e Sirah Sciusi e di essere nativo dell'Africa (nella fonte descritta come Etiopia), l'esatta zona di origine potrebbe essere Curanco in Guinea⁵⁴. Giovanni era stato venduto agli inglesi da tribù nemiche e, dopo aver passato molti anni in schiavitù, voleva diventare cristiano per godere dei privilegi dei convertiti; quindi, si appellò sia a un ministro calvinista che a un sacerdote cattolico, ma entrambi decisero di rifiutargli il battesimo dato che non era stato educato a nessuna delle due confessioni. In conclusione, fu un marinaio amico del giovane africano a battezzarlo in un'osteria mentre lui era ubriaco, ma Giovanni non ricordava se il marinaio fosse o meno ubriaco. Il ragazzo sosteneva di aver ricevuto una carta che provava il suo

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² Sull'ospizio dei convertendi si vedano S. Pagano, *L'Archivio dell'ospizio apostolico dei convertendi all'Archivio segreto vaticano: Ricerche per la storia religiosa di Roma*, AIDA Online. Berlin, New York: K. G. Saur, 2009. <https://www.degruyter.com/database/AIDA/entry/aida.ID44137/html>. Accessed 2021-11-01; M. Caffiero, *Juifs et musulmans à Rome à l'époque moderne* p. 595. R. Matheus, *Konversionen in Rom in der Frühen Neuzeit: das Ospizio dei Convertendi 1673-1750*, Berlin, De Gruyter, 2012.

⁵³ I. Fosi, *Convertire lo straniero*, p. 224.

⁵⁴ ACDF, *Archivum sancti officii romani* (D.B D.B 9) 9, 1785-93, 1789 IX Roma. Dubbio intorno al battesimo conferito nella città di Cork in Irlanda al moro Giovanni Corma,

battesimo, poi perduta e di essere calvinista. Durante l'interrogatorio, il moro dichiarò di essere arrivato a Roma da dodici giorni dopo essere stato a Livorno. Il catechista gli chiese inoltre altri documenti e Giovanni aveva solamente il passaporto di Livorno, ma non altri documenti che provavano il suo battesimo o lettere di testimoni. Il catechista concludeva la procedura raccomandando un soggiorno nella Casa dei Catecumeni e non nell'ospizio dei convertendi, poiché non si poteva credere che fosse davvero calvinista. Infine, il battesimo da ubriachi venne interpretato come una montatura⁵⁵.

Dalla fonte si evince che il ragazzo voleva farsi cristiano perché non voleva più correre il rischio di essere rivenduto. Se Giovanni fosse stato battezzato sul suolo europeo non avrebbe rischiato di essere rivenduto come schiavo nelle Americhe, mentre al contrario se avesse accompagnato il marinaio presso cui era impiegato nelle colonie senza battesimo, questo lo avrebbe potuto rivendere in loco come schiavo senza problema. Questo aspetto è rilevante in considerazione dell'ambiguità dello statuto giuridico degli schiavi in Europa e sulla discussione attorno al nesso tra conversione e libertà per gli schiavi. Sappiamo che molti schiavi battezzati circolavano in Europa, ma non per questo erano giuridicamente liberi, e gli schiavi che provenivano dal mondo coloniale, come è stato studiato per il caso francese, potevano magari transitare solo per un periodo di tempo limitato in Europa e poi dovevano tornare nelle colonie⁵⁶. Allo stesso tempo schiavi impiantati in Europa credevano fermamente di poter essere uomini liberi dopo il battesimo. Nel caso di Giovanni in effetti era un uomo libero quando giunse a Livorno. Probabilmente diventò un uomo libero a Cork, ma dato il suo colore e data la sua origine schiavile temeva di poter tornare schiavo se fosse tornato nel mondo coloniale. Anche il celebre caso Somerset di pochi anni precedente (1772), dimostra come James Somerset visse da schiavo diversi anni a Londra prima del suo processo e, quando fuggì dal suo padrone, venne ricatturato da un cacciatore di schiavi che lo condusse in Jamaica. Grazie al sostegno degli abolizionisti, tra cui Granville Sharp, riuscì poi a ottenere un processo per la sua liberazione.⁵⁷ Ancora una volta, l'ottenimento della libertà poteva essere una conquista fugace per gli schiavi in Europa che provenivano dall'Africa sub-sahariana. In qualche modo, si poteva tornare indietro

⁵⁵ ACDF, *Archivum sancti officii romani* (D.B D.B 9) 9, 1785-93, f. 1.

⁵⁶ S. Peabody, "There are no slaves in France": *The political culture of race and slavery in the Ancien Régime*, New York, Oxford University Press, 1996. pp. 41-48; É. Noël, *Être noir en France au XVIIIe siècle*, Paris, Tallandier, 2006, p. 79.

⁵⁷ D. Rabin, "In a Country of Liberty?": Slavery, Villeinage and the Making of Whiteness in the Somerset Case (1772)," *History Workshop Journal*, 72, 1, 201, pp. 5-29, qui p. 5.

o poteva diventare difficile dimostrare di essere uomini liberi in un contesto giuridico-istituzionale coloniale, differente rispetto al mondo europeo, nel quale comunque restavano ambiguità⁵⁸.

Tornando ai *Dubia* del Sant'Uffizio, vi è anche la supplica di Mahumet Dradi, "Turco" del Marocco che è già stato studiato da Marina Caffiero⁵⁹. Mahumet era un musulmano che aveva ricevuto il battesimo due volte: a Cadice nel 1739 e a Faro nel 1749. In seguito, Mahumet giunse a Roma come rinnegato. Egli non aveva problemi linguistici nel comunicare con il Sant'Uffizio. La sua situazione linguistica per il Sant'Uffizio risultava essere meno problematica rispetto a quella di Emanuele⁶⁰.

Passo ora a dimostrare che Mahumet Dradi, senza alcun ragionevole fondamento, crede, e vuole far credere, di non aver avuta la necessaria intenzione [scil. di essere battezzato]. Parlando del primo battesimo ricevuto in Cadice, città della Spagna, dice di averlo invalidamente ricevuto, perché come egli dice nella sua spontanea, nel tempo stesso, in cui mi battezzavo avevo intenzione di seguire professare la mia setta; ed unicamente mi indussi a ricevere il battesimo per sfuggire la schiavitù⁶¹.

In realtà Dradi era stato davvero intenzionato a ricevere il battesimo a Cadice secondo il canonico Emanuele Tecada da cui era stato istruito, per questo non doveva essere creduto dal Sant'Uffizio. Anche per il secondo battesimo in Portogallo, secondo la testimonianza, fu egli stesso a domandarlo per sollevarsi da una condizione di miseria. Quindi il rinnegato veniva descritto come un vagabondo e approfittatore. Inoltre, gli spostamenti geografici descritti da Mahumet: l'essere nato a Tuan sotto il dominio dell'imperatore del Marocco, essere stato successivamente a Cadice nel 1739 per nove mesi. Infine, il suo ritorno in Turchia per dieci anni, per poi giungere in Portogallo e arrivare nella città santa. Per il Sant'Uffizio il racconto di Mahumet era la prova che non stava dicendo la verità. Per l'inquisizione era strano che Mahumet si potesse esprimere così bene in italiano senza interprete, a prova che probabilmente si trovava a Roma da molto più tempo⁶². Il Sant'Uffizio rifiutò di accordargli il battesimo perché comprese che voleva solo approfittare economicamente del sacramento, ma nella fonte non erano presenti particolari descrizioni dovute al colore della pelle o a

⁵⁸ C. Nogueira Da Silva, K. Grinberg, *Soil Free from Slaves: Slave Law in Late Eighteenth-and Early Nineteenth-Century Portugal*, in «Slavery&Abolition», 32, 3, 2011, pp. 431-466.

⁵⁹ M. Caffiero, *Juifs et musulmans à Rome à l'époque moderne, entre résistance, assimilation et mutations identitaires. Essai de comparaison*, in J. Dakhila et B. Vincent, *Les musulmans dans l'histoire de l'Europe. I. Une intégration invisible*, Albin Michel, 2011, pp. 593-609, p. 603.

⁶⁰ ACDF, *Archivum sancti officii romani* (D.B D.B 4) 21, 1754-1755, ff. 452, 455, 457.

⁶¹ ACDF, *Archivum sancti officii romani* (D.B D.B 4) 21, 1754-1755, f. 455.

⁶² *Ibidem*.

capacità intellettive ritenute differenti rispetto a quelle degli “europei”, come invece è emerso per Emanuele. Marina Caffiero mostra poi come il rinnegato venisse condannato all’abiura per apostasia, una sanzione piuttosto leggera⁶³.

Il tema linguistico ritorna anche in altri casi di suppliche al Sant’Uffizio, come nel caso del soldato algerino Giuseppe Zaid a Castel Sant’Angelo. Sua moglie era orientale, non conosceva l’idioma italiano, pertanto era inesperta dell’ambiente circostante e aveva una bambina di un anno. I due dormivano vicino al “capo della guardia” senza letto e mobili; pertanto, chiedevano la grazia che venisse loro assegnata un’abitazione nel castello⁶⁴.

Culturalmente un musulmano o uno schiavo di origini musulmane proveniente dall’impero ottomano, convertito o meno, è comunque più vicino agli abitanti di Roma, una città all’epoca cosmopolita⁶⁵. In generale le circolazioni culturali nel Mediterraneo erano molto forti e le conoscenze reciproche, la guerra di corsa, il commercio rendevano comunque più semplice l’integrazione di questi uomini nella nuova comunità di arrivo. Per gli schiavi originari dell’Africa sub-sahariana o nati e vissuti nel mondo coloniale, la ricezione a Roma era più complessa, come dimostrano i casi di dubbio di battesimo di Emanuele e Giovanni. È certamente un problema la distanza geografica e la maggiore difficoltà di circolazione e ricezione di informazioni sul presunto battesimo, rispetto a Mahumet che sostanzialmente era stato battezzato due volte sul suolo europeo. Ma c’è anche dell’altro. Dal punto di vista culturale e sociale, un musulmano nel mediterraneo, seppur moro, è comunque percepito diversamente rispetto a un moro del mondo coloniale, perché ritenuto più vicino culturalmente. Allo stesso tempo le descrizioni di tipo razziale e biologico che venivano utilizzate per Emanuele e ad altri schiavi nel contesto coloniale, non avevano riferimenti simili per schiavi mori con origini nordafricane o provenienti dall’impero ottomano⁶⁶.

Il tipo di fonte analizzato, i *Dubia*, è interessante perché dimostra la circolazione degli schiavi dal continente africano al mondo coloniale, ma anche la

⁶³ M. Caffiero, *Juifs et musulmans à Rome à l’époque moderne*, p. 604. Sull’apostasia si veda A. Prosperi, *Tribunali della coscienza: Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi, 1996.

⁶⁴ ACDF, *Archivum sancti officii romani*, PRIV. S.O. 1750-1754, f. 148.

⁶⁵ S. Di Nepi, *Saving Souls, Forgiving Bodies*, p. 276

⁶⁶ 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. Autunes, Oxford, Oxford University Press, 2014, pp. 108-130; E. N. Rothman, *The Dragoman Renaissance: Diplomatic Interpreters and the Routes of Orientalism*, Ithaca, Cornell University Press, 2021.

circolazione inversa: dal mondo coloniale al continente europeo, con l'arrivo degli schiavi ed ex-schiavi in varie aree della penisola italiana. Un altro aspetto fondamentale riguarda le informazioni che abbiamo sulla loro biografia e circolazione. La ricostruzione di questi dati dipende certamente dall'intermediazione di nobili e missionari, più raramente dalla testimonianza degli schiavi, qualche volta riportata direttamente nei dossier del Sant'Uffizio. Avendo incrociato le fonti dei *Dubia* con altre fonti della Pia Casa dei catecumeni e alcune suppliche che si trovano in archivio di stato nel fondo *Soldatesche e Galere* e altre del Sant'Uffizio, non sembra tanto il colore in sé l'elemento problematico, ma il colore, associato alla provenienza e a una condizione schiavile o ex-schiavile che assume un connotato discriminatorio nelle fonti dell'inquisizione. A Roma, come è già emerso, non ci sono prove per le quali schiavi mori o "neri" venissero trattati diversamente nell'inserimento sociale e lavorativo, rispetto ad altri schiavi, però il tema di essere un povero "negro" africano differente dal punto di vista biologico, emerge nella tassonomia delle fonti.

4. Conclusione

La conversione era uno strumento fondamentale a Roma e nel mondo coloniale, che dava voce alla pretesa di universalismo del cattolicesimo. Nel contesto romano, il battesimo aveva una doppia finalità: da un lato, la conversione era uno strumento di integrazione; dall'altro era una forma di coercizione o una libera scelta dello schiavo che comunque viveva in una condizione coatta.⁶⁷ Le fonti dimostrano come il battesimo fosse fondamentale per i proprietari di schiavi sia a Roma che nel mondo coloniale. Il battesimo è una condizione imprescindibile per lo schiavo, sia che debba dovesse raggiungere la libertà, sia che non gli sia permesso, come accadeva nella maggioranza dei casi nel mondo coloniale europeo.

Nel caso di schiavi statali era differente, lo Stato Pontificio poteva osteggiare la conversione. La limitazione era dovuta al mantenimento del fabbisogno di manodopera, in particolare nelle galere pontificie. Alla fine del diciottesimo secolo, la guerra di corsa stava riducendo la sua portata e di conseguenza il numero di schiavi progressivamente era diminuito, benché la guerra di corsa e la schiavitù siano continuate sino alla metà

⁶⁷ G. Minchella, *Frontiere aperte. Musulmani, ebrei e cristiani nella Repubblica di Venezia (XVII secolo)*, Roma, Viella, 2014, p. 210.

del XIX secolo⁶⁸. A Roma nel XVIII secolo, molti schiavi battezzati scrivevano suppliche per chiedere la libertà giuridica. Gli schiavi avevano creduto e sperato di essere già liberi immediatamente dopo il battesimo; invece, anche a distanza di otto anni non lo erano. Molte suppliche riguardavano anche musulmani convertiti liberi che comunque vivevano in condizioni di indigenza e difficoltà con i loro cari.⁶⁹

In merito ai dubbi di battesimo, nel caso di schiavi liberati, come Giovanni Corma, il battesimo era fondamentale per migliorare la loro condizione di vita nella città in cui dopo una grande mobilità geografica erano giunti: Roma. Giovanni aveva già tentato di ricevere il battesimo in Irlanda nella città di Cork, ma non sussistevano prove della ricezione del sacramento. In ogni caso quando giunse nella penisola italiana, a Livorno, era un uomo libero e non uno schiavo, sua condizione di partenza. Quindi poteva essere credibile che Giovanni avesse ricevuto un battesimo, nonostante la storia raccontata all'Inquisizione avesse dell'inverosimile, legata a un finto battesimo impartito da un marinaio ubriaco, a cui infatti il Sant'Uffizio non poteva credere. Per questo Giovanni venne inviato nella Pia Casa dei Catecumeni e non nell'Ospizio dei convertendi come i protestanti.⁷⁰

Riguardo Emanuelle, invece, che era uno schiavo dell'Atlantico, la sua storia rivelava aspetti molto più complessi sul dubbio di battesimo. Le lettere del missionario cappuccino provavano che lui aveva già ricevuto i sacramenti del battesimo e della confermazione nel mondo coloniale, tra Loanda e Rio de Janeiro, ma non vi erano le attestazioni dai registri di battesimo. Il missionario era imparentato con il principe Leopoldo che aveva acquistato Emanuelle, ma questo non sembra essere un elemento problematico per il Sant'Uffizio. Inoltre, il giovane africano proveniente dal Brasile aveva potuto raccontare la sua storia al vescovo di Borgo San Donnino e ricordava che gli bagnarono il capo, segno riconducibile al battesimo. Emanuelle ricordava di aver ricevuto il sacramento, ma a Roma non gli venne concesso di prestare giuramento per la sua origine etnica e per difficoltà linguistiche. Inoltre si temeva potesse essere veramente non battezzato. Nella fonte sono presenti connotazioni naturali che lo descrivono come incapace di comprendere l'importanza di un giuramento, al di là delle oggettive difficoltà linguistiche. Solo le due lettere del missionario erano ritenute valide

⁶⁸ W. Kaiser, a cura di, *Le Commerce des captifs. Les intermédiaires dans l'échange et le rachat des prisonniers en Méditerranée, XV^e - XVIII^e siècle*, École française de Rome, 2008; S. Bono, *Guerre corsare nel Mediterraneo. Una storia di incursioni, arrembaggi, razzie*, Bologna, il Mulino, 2019.

⁶⁹ G. Bonazza, *Abolitionism and the Persistence of Slavery*, p. 120.

⁷⁰ ACDF, *Archivum sancti officii romani* (D.B D.B 9) 9, 1785-93, f. 1.

come prova temporanea dei sacramenti. Monsignor Castelli decise che il ragazzo poteva continuare a prendere l'eucarestia durante la messa a Borgo San Donnino, però richiedeva nuovamente al principe e al missionario ulteriori prove e testimonianze.⁷¹

Il problema razziale nei confronti di Emanuelle emerge, non tanto legato semplicemente al colore perché anche Giovanni Corma e molti altri mori provenienti dall'area mediterranea erano considerati "neri". Il problema del ragazzo è il suo essere uno schiavo del Brasile, originario del mondo coloniale, dove essere schiavi significa essere una razza inferiore e a un livello gerarchico più basso rispetto agli schiavi dell'area mediterranea. Quindi il colore nero legato a un'origine etnica e geografica ben specifica ha una connotazione discriminatoria ma non è discriminatorio di per sé. I mori dell'area mediterranea erano ritenuti più culturalmente vicini ed era più semplice reperire informazioni sulle loro circolazioni e storie passate, anche in merito alla pratica della conversione. Roma era stata per tutti i secoli dell'età moderna una città cosmopolita, la guerra di corsa nel Mediterraneo, le relazioni commerciali con l'impero ottomano e le Reggenze barbaresche avevano sempre nutrito la città di un gran numero di musulmani liberi e schiavi che decidevano anche di impiantarsi nella città, che veniva vista da essi come tollerante e come un luogo in cui poteva essere semplice ottenere la libertà dopo il battesimo, anche se le fonti provano che non era sempre vero.⁷² Per questo motivo, forse, ai musulmani è concesso di supplicare in caso di dubbio di battesimo, mentre a Emanuelle non fu concesso. Il mondo coloniale veniva visto come un luogo lontano e profondamente eversivo. La comunicazione stessa tramite i missionari delle colonie era più difficoltosa per il Sant'Uffizio in termini di tempistiche e circolazione di informazioni sugli schiavi, le loro vite e i sacramenti che avevano ricevuto. Nel contesto mediterraneo questo scambio di informazioni era più semplice e la documentazione cartacea, se esistente, più facilmente reperibile.⁷³

Un altro aspetto interessante che è emerso, riguardo l'evangelizzazione e la conversione, riguarda il fatto che gli schiavi sono talvolta considerati come i liberi, quindi con un libero arbitrio nella decisione di ricevere il battesimo e i sacramenti.⁷⁴ Altre volte, invece, non sono considerati come uomini liberi nella decisione di aver

⁷¹ ACDF, *Archivum sancti officii romani*, (D.B.D.B. 4) 21, 1754-1755, f. 517.

⁷² Sul cosmopolitismo di Roma si vedano S. Cabibbo, A. Serra, a cura di, *Venire a Roma, restare a Roma: forestieri e stranieri fra Quattro e Settecento*, Roma, Rome Tre-Press, 2017; S. Di Nepi, *Saving Souls, Forgiving Bodies*, pp. 275-276.

⁷³ Si veda sopra il caso di Mahumet, p. 17.

⁷⁴ C. de Castelneau-L'Estoile, *Páscoa et ses deux maris. Une esclave entre Angola, Brésil et Portugal au XVIIIè siècle*, Paris, Puf, 2019, p. 267.

avuto una volontà nel ricevere il battesimo. In realtà come dimostra Maria Teresa Fattori nel suo saggio in questo numero, gli schiavi battezzati non erano tenuti a tenere comportamenti cristiani come gli altri cristiani, perché non ne avevano le “capacità”. Qui ritorna il tema delle differenze biologiche degli schiavi del mondo coloniale. Allo schiavo battezzato per esempio non era concesso il sacramento dell’eucarestia.⁷⁵ Emanuelle, per la sua condizione di schiavo, per motivazioni linguistiche e culturali, non presentava un’identità cattolica autoconsapevole secondo il Sant’Uffizio romano. Infatti, non gli venne concesso di prestare giuramento.

Per concludere, quello che accadeva a Roma – in merito alla conversione o in caso di dubbio di battesimo – agli schiavi di origine musulmana e ai musulmani, era molto differente rispetto a quello che accadeva agli schiavi di origine coloniale che giungevano nella città santa. Questa differenza è insita nelle considerazioni teologiche in merito alla pratica del battesimo, inoltre è legata alla dimensione culturale che fa sentire una vicinanza nei confronti degli schiavi originari del Mediterraneo e una lontananza verso il mondo coloniale. Non è emersa però una diversità di condizione di tipo sociale e lavorativo tra i due gruppi di schiavi ed ex-schiavi.

⁷⁵ M. T. Fattori, *The Race of Slaves. Sacramental Doubts about Black Slaves from 1686 to 1866*, in