

Marina Caffiero\*

*Non solo schiavi. La presenza dei musulmani a Roma in età moderna:  
il lavoro di un gruppo di ricerca*

1. *Premessa*

La presenza dell'alterità, culturale e religiosa, nella Roma di età moderna, che naturalmente mette in causa anche il concetto di straniero, è stata analizzata soprattutto in relazione all'insediamento ebraico nella città. E tuttavia gli ebrei, specialmente dopo l'istituzione del ghetto, sono difficilmente definibili come 'stranieri'. Gli ebrei sono 'altri', diversi, ma non stranieri o estranei, in quanto profondamente familiari al resto della popolazione e incardinati nella città. La loro presenza era stabile da secoli, anche se poteva essere mutevole, data la frequenza sia degli arrivi a Roma di ebrei non romani o non italiani, per ragioni commerciali o religiose, sia della loro uscita dalla città, con licenze e permessi. Fenomeni, questi, che devono essere ancora approfonditi.

Nel corso delle mie ricerche mi sono spesso interrogata sulla fattibilità e sull'utilità metodologica di una storia comparativa tra la presenza ebraica e quella musulmana nell'Urbe<sup>1</sup>. Si può ipotizzare che le questioni più

---

\* MARINA CAFFIERO ([marina.caffiero@uniroma1.it](mailto:marina.caffiero@uniroma1.it)) insegna Storia moderna presso il Dipartimento di Storia, culture, religioni dell'Università di Roma "La Sapienza". Le sue ricerche più recenti si sono concentrate sulla storia delle minoranze in Europa e in particolare sulle relazioni tra ebrei e cristiani tra Cinque e Ottocento, alla luce delle diverse forme di intolleranza antiebraica e di antisemitismo. Il suo volume *Battesimi forzati. Storie di ebrei, cristiani e convertiti nella Roma dei Papi* (Viella, Roma 2004) è stato tradotto negli Stati Uniti e in Francia, mentre il libro *Legami pericolosi. Ebrei e cristiani tra eresie, libri proibiti e stregoneria* (Einaudi, Torino 2012), è in corso di traduzione negli USA; la sua *Storia degli ebrei nell'Italia moderna. Dal Rinascimento alla Restaurazione* (Carocci, Roma 2014) ha vinto il Premio B. Croce-Pescasseroli del 2015.

<sup>1</sup> M. CAFFIERO, *Per una storia comparativa: l'Inquisizione romana nei confronti di ebrei e musulmani in età moderna*, in *A dieci anni dall'apertura dell'Archivio della Congregazione*

studiate relative alla presenza ebraica a Roma e nello Stato della Chiesa possano costituire un precedente metodologico e interpretativo utile anche per valutare quella dei musulmani, schiavi e non, convertiti e non<sup>2</sup>? Si tratta certamente di un paragone improprio che affianca le vicende di una comunità permanente, organizzata e con istituzioni riconosciute e tollerate da lunghissimo tempo, alle presenze per lo più occasionali ed episodiche di musulmani che in genere giungevano isolati e quasi sempre si trovavano nella condizione di inferiorità assoluta dello schiavo. Si può notare però che entrambe le situazioni si confrontavano con problemi comuni, soprattutto con quelli relativi alla gestione delle minoranze nel territorio e alle strategie per la loro conversione attivate dalle autorità. Si pensi ad esempio alla Casa dei Catecumeni, su cui mi soffermerò più oltre, esempio evidente di come assai spesso, sia nella teoria sia nella prassi, le soluzioni adottate in materia di ebrei si configurino come un punto di riferimento nei casi sollevati dalla presenza in loco anche di altri 'infedeli', quali i musulmani. Dunque, Roma si conferma come laboratorio della società cattolica, dei suoi scopi di assimilazione e degli strumenti più adatti a perseguirli.

E tuttavia, pur nella somiglianza delle soluzioni adottate nei confronti dei due gruppi, gli atteggiamenti delle autorità ecclesiastiche verso ebrei e islamici in età moderna appaiono molto diversi – assai più morbidi nei confronti di questi ultimi –, perfino all'interno di una visione del mondo in cui le teorie del complotto rappresentavano spesso ebrei e musulmani alleati in odio ai cristiani. L'Islam non era considerato un avversario religioso temibile, all'interno, ma soprattutto politico e militare, all'esterno. Al contrario, invece, gli ebrei costituivano un minaccioso nemico religioso – non politico –, che operava in casa. Certamente la differenza di atteggiamento è spiegabile sia con il fatto che si poteva essere più elastici e malleabili con le religioni più lontane da quella cristiana e cattolica, nate tra l'altro dopo e non prima (come l'ebraismo), sia, ancor più, con il fatto che le questioni più delicate e complesse sorgevano soprattutto in terre di missione e di conquista turca, dove moltissimi cristiani vivevano in pericolo e in condizioni di minorità e precarietà, e dove dunque occorreva maggiore prudenza per non metterli a rischio. In ogni modo i musulmani

---

*per la Dottrina della Fede: Storia e archivi dell'Inquisizione*, Accademia nazionale dei Lincei, Roma 2011, pp. 497-518.

<sup>2</sup> M. CAFFIERO, *Juifs et musulmans à Rome à l'époque moderne entre résistance, assimilation et mutation identitaire. Essai de comparaison*, in *Les Musulmans dans l'histoire de l'Europe*, I. *Une intégration invisible*, sous la direction de J. Dakhli, B. Vincent, Albin Michel, Paris 2011, pp. 593-609.

costituivano una minaccia politica e militare, non religiosa<sup>3</sup>. Gli ebrei invece vivevano sì in Europa, ma in condizione minoritaria e subordinata, in comunità separate tra loro: dunque non erano un nemico politico.

Sia gli ebrei che i maomettani erano inquadrati e definiti dalle fonti, normative e non, nella medesima categoria di ‘infedeli’, non aderenti alla vera fede e non battezzati, ma con una dicitura che nello stesso tempo li univa e li separava. I documenti infatti parlano di ‘ebrei e altri infedeli’, indicando implicitamente l’esistenza di qualità diverse all’interno del concetto di ‘infedeltà’. E infatti, come asseriva nel 1683, in piena Lega antiturca, il dotto orientalista e polemistista Ludovico Marracci (1612-1700), traduttore in latino del Corano e consultore del Sant’Uffizio, la religione islamica era percepita come meno temibile e soprattutto più malleabile, anche in conseguenza delle numerose richieste spontanee di battesimi, impensabili da parte degli ebrei<sup>4</sup>. Secondo Marracci, i maomettani ‘implicitamente credunt’ e a loro poteva essere riconosciuta anche una certa etica. Tale disparità di atteggiamento costituisce una ulteriore conferma del fatto che il vero nemico, percepito come tale, il vero concorrente, la vera sfida religiosa, pur nell’esiguità numerica e nella condizione di totale subalternità in cui viveva in Europa, fosse sempre e soltanto il nemico interno, il popolo del libro, la cui religione, essendo pre-cristiana e non post-cristiana, non poteva essere liquidata facilmente quale falsità, come avveniva per l’Islam<sup>5</sup>. Vicini e famigliari, gli ebrei appartenevano alla stessa storia sacra, anche se colpevoli della morte di Cristo e soprattutto di non averlo riconosciuto.

Tuttavia, i musulmani erano sì stranieri ma anch’essi famigliari, come suona il titolo di un bel libro di Lucette Valensi<sup>6</sup>, ed è difficile applicare loro il paradigma dello ‘straniero invisibile’ che è stato messo in discussione recentemente nel volume *Les Musulmans dans l’histoire de l’Europe*, curato da Jocelyne Dakhlia et Bernard Vincent<sup>7</sup>.

<sup>3</sup> B. LEWIS, *Cristiani, ebrei e musulmani alle origini del mondo moderno*, Donzelli, Roma 2007, pp. 41-43.

<sup>4</sup> Su Ludovico Marracci (1612-1700), cfr. la voce di L. SARACCO, *Marracci, Ludovico*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 70, Istituto dell’Enciclopedia italiana, Roma 2008 <[http://www.treccani.it/enciclopedia/ludovico-marracci\\_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/ludovico-marracci_(Dizionario-Biografico)/)> (ultimo accesso 21.06.2017) e ora *Il Corano e il pontefice. Ludovico Marracci fra cultura islamica e Curia papale*, a cura di G. D’Errico, Carocci, Roma 2015. Vedi anche CAFFIERO, *Per una storia comparativa*, cit., pp. 502-505.

<sup>5</sup> LEWIS, *Cristiani, ebrei e musulmani*, cit., p. 42.

<sup>6</sup> L. VALENSI, *Ces étrangers familiers. Musulmans en Europe (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)*, Payot, Paris 2012 (trad. it. *Stranieri familiari. Musulmani in Europa (XVI-XVIII secolo)*, Einaudi, Torino 2013).

<sup>7</sup> *Les Musulmans dans l’histoire de l’Europe*, I. *Une intégration invisible*, cit., e II. *Passages et*

Per analizzare il tema della presenza dei musulmani a Roma si è costituito un gruppo di ricerca dell'Università La Sapienza che ha già prodotto alcuni risultati<sup>8</sup>.

Il lavoro del gruppo, su cui darò qualche informazione nelle prossime pagine, ha molto insistito sul versante delle conversioni dei musulmani, campo in cui le fonti sono più numerose, pur non trascurando altre situazioni, come quelle degli schiavi. La documentazione principale è costituita dai numerosi registri della Casa dei Catecumeni; ma altre informazioni provengono dall'Archivio della Congregazione per la dottrina della Fede (Sant'Uffizio), da un fondo fino a oggi sconosciuto dell'Archivio Capitolino, e infine dalla documentazione relativa alle galere e agli schiavi di Civitavecchia.

### 1. *Musulmani in Europa*

Per molto tempo la storiografia si è attenuta all'idea di un Occidente cristiano in cui la presenza dei musulmani in età moderna costituiva un fatto sporadico – a parte le incursioni militari e corsare – e alla convinzione che gli stessi musulmani avessero scarsa familiarità e conoscenza dell'Europa<sup>9</sup>. La presenza degli aderenti all'Islam nei territori europei è stata vista in genere come eccezionale e transitoria, limitata a viaggiatori, diplomatici e mercanti, da un lato, e alla presenza nei porti e nelle città dei galeotti schiavi e dei prigionieri, dall'altro lato. Secondo un'idea corrente, l'immigrazione dei musulmani in Europa sarebbe cominciata soltanto con

---

*contacts en Méditerranée*, sous la direction de J. Dakhli, W. Kaiser, Albin Michel, Paris 2013.

<sup>8</sup> Cfr. il numero monografico della rivista «Dimensioni e problemi della ricerca storica», XXVI/2, 2013, intitolato *Schiavi nelle terre del papa. Norme, rappresentazioni, problemi a Roma e nello Stato della Chiesa in età moderna*, curato da Serena Di Nepi, con saggi di chi scrive, di Anna Esposito, della stessa Serena Di Nepi, Roberto Benedetti e Luca Andreoni, e la sezione specifica del «Giornale di storia», IV/1, n. 8, 2012, curata da S. Di Nepi e intitolata *Incontri inaspettati. Il confronto con l'Islam a Roma in età moderna (XVI-XVIII sec.). A proposito di Roma e Islam. Note a margine e prospettive di ricerca*, con saggi di Bernard Heyberger, Giuseppina Minchella, Massimo Moretti, Serena Di Nepi, Valentina Colonna. Si vedano anche i saggi in *Storie intrecciate. Cristiani, ebrei e musulmani tra scritture, oggetti e narrazioni (Mediterraneo, secc. XVI-XIX)*, a cura di S. Di Nepi, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2015.

<sup>9</sup> Si vedano i lavori di B. LEWIS, in particolare *Europa barbara e infedele. I musulmani alla scoperta dell'Europa*, Arnoldo Mondadori, Milano 1983, con diverse riedizioni (anche Laterza, Roma-Bari 1991). Riprendo qui alcuni spunti già presenti nel mio *Incontrarsi a Roma. Schiavitù, conversioni e apostasie di musulmani tra inquisizione e Casa dei Catecumeni*, in *Schiavi nelle terre del papa*, cit., pp. 81-106.

la colonizzazione del XIX secolo e si sarebbe sviluppata con la crescita economica del secondo dopoguerra e dopo la fine degli imperi coloniali. Di recente, però, anche alla luce degli attuali dibattiti politici e culturali sulla definizione dell'identità e dei confini dell'Europa, sull'entrata della Turchia nell'Unione europea e sugli arrivi in massa, in Europa e soprattutto in Italia, di profughi e immigrati in seguito alle guerre nel Vicino Oriente, gli studi hanno rovesciato questo modello illusorio – vera e propria ‘illusione ottica’ – e hanno cominciato ad individuare la circolazione ampia dei musulmani anche nell'Europa cristiana di età moderna. Sono state identificate diverse categorie, in cui frequente era pure la presenza femminile: certamente galeotti e schiavi, esiliati politici, diplomatici, mercanti e viaggiatori, ma anche avventurieri, marinai, informatori, truffatori, spie, aspiranti alla conversione<sup>10</sup>. Anche l'aspetto quantitativo, per quanto non ancora indagato esaustivamente, sembrerebbe superare largamente le rappresentazioni di sottovalutazione che predominavano fino a oggi.

I motivi di questo cambiamento di prospettiva storiografica sono da ricercare nella fioritura degli studi sui mercanti islamici e sul loro ruolo nel commercio mediterraneo, nella ripresa di interesse per la questione della schiavitù e del riscatto degli schiavi, e soprattutto nella consapevolezza della fluidità delle circolazioni – dei saperi, delle merci e delle persone –, dei movimenti nel Mediterraneo e nel mondo e delle interrelazioni reciproche, resa più acuta dalle recenti vicende di immigrazione in Europa<sup>11</sup>. In particolare, come si vedrà, la tematica delle conversioni e dei passaggi di fede, pure molto sviluppata, ha influito su questo quadro di età moderna fatto di rapporti e di spostamenti. Le interrelazioni s'impongono con evidenza nel disegno di una storia del mondo concepita sempre più quale globale e interconnessa, come dimostrano le tendenze storiografiche oggi variamente definite ‘World History’, ‘Global History’ e ‘Connected History’<sup>12</sup>. Questi approcci, che intendono allargare e far

<sup>10</sup> J. DAKHLIA, B. VINCENT, *Introduction a Les musulmans dans l'histoire de l'Europe*, I. *Une intégration invisible*, cit., pp. 8-26, e II. *Passages et contacts*, cit. Ma cfr. ora, nella stessa direzione, VALENSI, *Ces étrangers familiers*. Si veda anche *Gens de passage en Méditerranée de l'Antiquité à l'époque moderne. Procédures de contrôle et d'identification*, a cura di W. Kaiser e C. Moatti, Maisonneuve & Larose/MMSH, Paris 2007.

<sup>11</sup> Si veda il recente volume di S. BONO, *Schiavi. Una storia mediterranea (XVI-XIX secolo)*, il Mulino, Bologna 2016.

<sup>12</sup> Sulla ‘World History’ una sintesi con riferimenti alla nutrita bibliografia esistente è quella di L. DI FIORE, M. MERIGGI, *World history. Le nuove rotte della storia*, Laterza, Roma-Bari 2011. Ma sul piano metodologico si vedano anche R. Bertrand, *L'histoire à parts égales. Récits d'une rencontre Orient-Occident (XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle)*, Editions du Seuil, Paris 2011 e N. CHANDA, *Bound Together. How Traders, Preachers, Adventurers and*

comunicare spazi geografici anche molto lontani in cui emerge la mobilità accentuata di individui e gruppi che funzionano come attori di scambi economici e interculturali, andrebbero presi in considerazione anche per gli studi su Roma. Esempi significativi in questo senso sono stati forniti già da tempo, e anticipando le recenti tendenze, dagli studi sulle diaspore e le migrazioni ebraiche e sui modi con cui esse hanno creato cooperazioni interculturali e intereconomiche a livello nazionale e internazionale, europeo ed extraeuropeo<sup>13</sup>. Privilegiare la storia delle interconnessioni culturali e economiche e delle reti internazionali (quello che viene indicato come ‘commercio interculturale’ in senso lato), senza per questo trascurare l’esistenza di contrapposizioni e conflitti, costituisce per gli storici, e non solo, un modo per superare il modello rigido dello scontro tra culture e religioni diverse e della separazione tra mondi differenti, anche per guardare in modo nuovo e più elastico ai concetti di ‘straniero’ e di ‘estraneo’. È appunto la domanda che è stata al centro dei nostri incontri. Fino a quando si resta stranieri o estranei? Come operavano gli attori sociali per far dimenticare la loro diversità e estraneità? Quali erano le strategie per integrarsi e lasciarsi assorbire dal tessuto urbano? Quali i rapporti con gli altri gruppi pure minoritari?

L’analisi della presenza concreta – mobile o stabile – dei musulmani in Europa può costituire un buon punto di vista per inserire una diversa prospettiva tra le due interpretazioni opposte (scontro/dialogo, diversità/omogeneità), mettendo a fuoco un fenomeno per nulla eccezionale quale fu tale presenza. L’Italia, per la sua vicinanza sia ai Balcani di dominazione ottomana che ai paesi islamici affacciati sul Mediterraneo, risulta ovviamente essere un punto di riferimento ineludibile dal punto di vista geografico e da quello culturale, come ancora dimostrano le drammatiche vicende dell’immigrazione di oggi. E, in Italia, risalta Roma non solo in quanto centro della

---

*Warriors Shaped Globalization*, Yale University Press, New Haven and London 2007. Sulla ‘Connected History’, S. SUBRAHMANYAM, *From Tagus to the Ganges: Explorations in Connected History*, 2 vol., Oxford University Press, New York-Oxford 2004 e ora ID., *Three Ways to be Alien. Travails and Encounters in the Early Modern World*, Brandeis University Press, Waltham (MA) 2011.

<sup>13</sup> J. ISRAEL, *Diasporas within a Diaspora: Jews, Crypto-Jews, and the World of Maritime Empires, 1540-1740*, Brill, Leiden 2002; N. WACHTEL, *La foi du Souvenir. Labyrinthes marranes*, Seuil, Paris 2001; sulle diaspore e le reti commerciali, PH. CURTIN, *Cross-cultural Trade in World History*, Cambridge University Press, Cambridge 1984, e ora F. TRIVELLATO, *The Familiarity of Strangers. The Sephardic Diaspora, Livorno, and Cross-Cultural Trade in the Early Modern Period*, Yale University Press, New Haven-London 2009 (trad. it. *Il commercio interculturale. La diaspora sefardita, Livorno e i traffici globali in età moderna*, Viella, Roma 2016).

cristianità, ma soprattutto come sede sia di elaborazioni teologiche e politiche sulle diversità religiose, sia di concrete iniziative, di istituzioni specifiche e di comportamenti peculiari rivolti agli esponenti di quelle diversità che proprio nella città convergevano volentieri, come vedremo.

Naturalmente, anche le conversioni religiose, più o meno libere o forzate – e non sempre liberatorie, quanto agli schiavi musulmani – erano spesso la conseguenza di contesti in cui la contrapposizione e la conflittualità politiche e confessionali portavano paradossalmente a forme di contatto e di integrazione. Le conversioni perciò costituiscono un ottimo punto di vista di trasversalità per studiare mobilità, circolazioni e stabilizzazioni più o meno definitive, che sono sia materiali – geografiche, sociali, economiche –, sia, forse soprattutto, immateriali: culturali, etniche e religiose, dunque identitarie, ma negoziabili e ‘addomesticabili’ quanto le frontiere puramente economiche e politiche. Inoltre, la prospettiva della liberazione attraverso il riscatto o, appunto, la conversione ci consente di cogliere eventuali processi di inserimento o perfino di ascesa sociale degli individui nel contesto romano. Il fatto che, come per gli ebrei convertiti, poco ancora sappiamo delle vite dei neofiti musulmani dopo la conversione se, per un verso, fa pensare a una prospettiva di assimilazione che li rendeva ‘invisibili’, non più distinguibili, per altro verso spiega le ragioni per cui tale presenza non è stata percepita dagli storici ed è passata inosservata e sottostimata, nonostante l’esistenza di documenti sufficienti a palesarla. Inoltre, in una società di Antico regime, strutturata in corpi, gruppi e nazioni i cui membri tendevano a stare uniti, l’assimilazione passa soprattutto nella capacità dei singoli individui di usare le istituzioni e le opportunità giuridiche offerte, ad esempio rimanendo nell’orbita delle istituzioni, come la Casa dei Catecumeni. Da questa ottica dell’integrazione attraverso il ruolo delle istituzioni il dato che Roma sia il centro della cattolicità non è tanto importante di per sé ma per l’aspetto della sua attrattività, sia per l’organizzazione di accoglienza sia per il suo stesso mito<sup>14</sup>.

<sup>14</sup> In questa sede faccio riferimento agli studi da me condotti in questi anni e in particolare a: *Battesimi, libertà e frontiere. Conversioni di musulmani e ebrei a Roma in età moderna*, in *Schiavitù e conversioni nel Mediterraneo*, a cura di G. Fiume (= «Quaderni storici», XLII/3, n. 126, 2007), pp. 821-841; *L’Inquisizione romana e i Musulmani: le questioni dei matrimoni misti*, in «Cromohs», XIV, 2009, pp. 1-10; *Per una storia comparativa: L’Inquisizione romana nei confronti di ebrei e musulmani in età moderna*, cit., *Juifs et musulmans à Rome à l’époque moderne entre résistance, assimilation et mutation identitaire. Essai de comparaison*, in *Les Musulmans dans l’histoire de l’Europe*, I. *Une intégration invisible*, cit., pp. 593-609; *Eine neue Identität - Konversions und Assimilationsszenarien von Juden und Muslimen*, in *Barocke Bekehrungen. Konversionsszenarien im Rom der Frühen Neuzeit*, hg. R. Matheus, E. Oy-Marra, K. Pietschmann, Transcript Verlag, Bielefeld

## 2. Zone di contatto: la Casa dei Catecumeni di Roma

Come per altre realtà europee, anche per Roma noi siamo in grado di cogliere e quantificare almeno in parte la presenza dei musulmani soprattutto attraverso gli atti di battesimo, vale a dire, paradossalmente, quando essi cessavano di essere musulmani (ma non cessavano di essere percepiti come tali)<sup>15</sup>. Questo dato, se può confermare l'ipotesi di una integrazione possibile solo attraverso l'assimilazione religiosa, determina però anche una sorta di sovrarappresentazione dei convertiti rispetto al complesso dei musulmani. In ogni modo, le fonti rivelano che una quantificazione delle presenze e dei passaggi è resa possibile dall'esistenza di spazi specifici di relazioni e di coesistenze che ci hanno lasciato una documentazione.

Possiamo infatti riscontrare nel passato spazi fisici e culturali condivisi e in ogni modo sempre patteggiati, contrattati: 'zone di contatto' (*contact zones*) secondo la definizione usata dagli studi sulla transculturazione, cioè sui prestiti reciproci, ma ineguali, tra diverse culture<sup>16</sup>. Tra le diverse tipologie di zone di contatto, intese come spazi di confronto e di coesistenza, vanno inserite le Case dei catecumeni, istituti deputati alle conversioni di ebrei, musulmani e idolatri. Si tratta di istituzioni cattoliche che rendono esplicita e visibile la figura non solo oppositiva, ma ambivalente dello 'straniero' e dell' 'altro' e che permettono di studiare questa realtà complessa di rapporti, di confini porosi attraversati in tutti i sensi, e di assimilazione più o meno riuscita. Sono istituti ancora poco studiati in Italia e poco noti all'estero, in quanto tipicamente italiani. Essi costituiscono i crocevia delle migrazioni delle minoranze religiose, i luoghi di relazioni culturali e sociali, nonché gli snodi di una mobilità, nello stesso tempo fisica e spirituale, notevolissima. Anzi, è possibile sostenere che il fenomeno delle conversioni sia rapportabile agli altissimi livelli di circolazione delle persone riscontrabile nei secoli passati in tutti gli strati sociali e che attraverso tale fenomeno si sia in grado di apprendere qualcosa di più sui processi

2013, pp. 21-44; *Incontrarsi a Roma*, cit.; *Fronteras de genero y fronteras religiosas*, in *Identidades y fronteras culturales en el mundo ibérico en la Edad Moderna*, eds. J.L. Betrán, B. Hernández, D. Moreno, Universitat Autònoma de Barcelona – Servei de Publicacions-Bellaterra, Barcelona 2016, pp. 217-228.

<sup>15</sup> Si veda per la Francia e l'Inghilterra, J. DAKHLIA, *Musulmans en France et en Grande-Bretagne à l'époque moderne: exemplaires et invisibles*, in *Les Musulmans dans l'histoire de l'Europe*, I. *Une intégration invisible*, cit., pp. 231-413.

<sup>16</sup> La definizione è di M.L. PRATT, *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*, Routledge, London and New York 1992 e indica spazi fisici, sociali e culturali condivisi e in ogni modo sempre patteggiati, contrattati. Ad esempio, quanto alle relazioni asimmetriche di dominio e subordinazione connesse con il colonialismo o con la schiavitù.

di emigrazione. Diffuse fittamente su quasi tutto il territorio dell'Italia centro-settentrionale in età moderna (a Firenze, a Venezia, Bologna, a Ferrara, a Torino, a Modena, a Pesaro, ad Ancona), le Case erano più rare nel contesto dell'Europa cattolica (le troviamo a Halle, a Lisbona, a Cracovia)<sup>17</sup>. La ricca documentazione esistente su tali istituti mostra, nella pratica sociale concreta, quanto le frontiere della cristianità, generalmente date come opposte e irriducibili a quelle dei musulmani, fossero invece valicabili, malleabili ed elastiche.

Le Case dei catecumeni sono nuclei di un processo di meticcio, di integrazione, forse anche di assimilazione e certamente di contaminazione culturali, di cui costituiscono un osservatorio assolutamente eccezionale. Ricovero di diverse categorie e gruppi di 'stranieri', dal punto di vista sia confessionale che etnico e geografico, ma unificati dalla definizione complessiva di 'infedeli', le Case creavano solidarietà e *networks* tra i ricoverati, strategie di confusione delle appartenenze e delle origini – dunque dei livelli di estraneità –, dissimulazioni delle identità, costruzioni di nuove identità, più o meno assimilate. Nonostante le diversità religiose, etniche, nazionali e culturali tra gli ospiti, questi erano percepiti da parte del mondo esterno come facenti parte di una comune e unica categoria, quella dei catecumeni e neofiti, alla quale però corrispondevano anche sottocategorie relative alle religioni originarie – ebraismo, islam, paganesimo – e anche ai luoghi di provenienza – Italia, Europa, Levante, Africa, Oriente. Tali elementi si fondono e spiegano la fluidità e la fluttuazione frequente tra le diverse tipologie religiose e i gruppi etnici a cui i convertiti

<sup>17</sup> Le Case dei catecumeni meglio note e le prime studiate sono quelle di Torino, su cui cfr. L. ALLEGRA, *Identità in bilico. Il ghetto ebraico di Torino nel Settecento*, Zamorani, Torino 1996, e di Roma, su cui rinvio a D. ROCCIOLO, *L'Archivio della Pia Casa dei Catecumeni e neofiti di Roma*, in "Dall'infamia dell'errore al grembo di Santa Chiesa". *Conversioni e strategie della conversione a Roma nell'età moderna*, a cura di L. Fiorani (= «Ricerche per la storia religiosa di Roma», n. 10, 1998), pp. 545-582, e a CAFFIERO, *Battesimi forzati*, cit. Per Ancona, L. ANDREONI, "Detestare la sua perfidia". *La casa dei catecumeni di Ancona e la conversione degli ebrei nell'Ottocento*, in «Studia picena», LXXII, 2007, pp. 155-210. Per Venezia, cfr. P. JOLY ZORATTINI, *I nomi degli altri. Conversioni a Venezia*, Olschki, Firenze 2008. Per Modena e Firenze si vedano M. AL KALAK, *Convertire e sostenere. Archeologia ed esordi dell'Opera pia dei catecumeni di Modena*, in *Le radici storiche dell'antisemitismo*, a cura di M. Caffiero, Viella, Roma 2009, pp. 71-105, e S. MARCONCINI, *La Pia Casa dei Catecumeni di Firenze*, *ibid.*, pp. 107-27. Per Modena e Reggio, M. AL KALAK, I. PAVAN, *Un'altra fede. Le Case dei catecumeni nei territori estensi (1583-1938)*, Olschki, Firenze 2013. Per Bologna, A. CAMPANINI, *L'identità coatta. La Casa dei Catecumeni a Bologna*, in *Verso l'epilogo di una convivenza: gli ebrei a Bologna nel XVI secolo*, a cura di M.G. Muzzarelli, Giuntina, Firenze 1996, pp. 155-76. Non appare sostenibile la tesi della somiglianza di tutti questi istituti.

appartenevano, o sembravano appartenere o dicevano di appartenere. Una fluttuazione spesso subita, ma altrettanto spesso utilizzata consapevolmente dagli attori sociali per attuare le proprie strategie e finalità e per venire incontro alle aspettative delle istituzioni: dunque usando le istituzioni come veicoli di integrazione. Le strategie di sopravvivenza degli ospiti degli istituti erano complesse e spesso giocate sulla finzione e sulla dissimulazione, sull'invenzione e talvolta sulla compresenza di molteplici identità e dunque sulla attivazione di diversi registri: religiosi, etnici, razziali, nazionali e sociali.

Invenzione tipicamente italiana, papale e controriformista, esattamente come lo furono i ghetti, le Case dei catecumeni sono state fino ad oggi studiate prevalentemente in relazione agli ebrei che vi furono rinchiusi per procurarne la conversione e che effettivamente sono stati i protagonisti indiscussi della storia di questi istituti. Eccezion fatta per Roma e Venezia, nelle cui Case erano presenti sia ebrei, in numero maggiore, sia musulmani, la maggior parte delle Case dei catecumeni non ospitavano aderenti all'Islam. Tanto più dunque ci interessano le notizie sulla presenza di musulmani che si possono ricavare dallo studio delle istituzioni che li ammettevano in numero consistente, in particolare di quella romana.

Sicuramente il caso di Roma, centro europeo delle conversioni al cattolicesimo, risulta di particolare rilevanza. La Pia Casa dei Catecumeni romana era stata fondata nel 1543, quasi in contemporanea con la nascita dell'Inquisizione romana (1542) e prima dell'istituzione del ghetto della città, destinato a rinchiodere gli ebrei (1555). Essa accoglieva ebrei, musulmani e 'pagani' – cioè tutti i gruppi classificati come 'infedeli' –, che occorreva avviare, dopo l'istruzione religiosa, al rito di passaggio e di aggregazione costituito dal battesimo. Già di per sé, in quanto luogo di accoglienza, di assistenza e permanenza per periodi abbastanza lunghi di queste minoranze raccolte tutte insieme – convertite o in via di conversione, ma anche riluttanti –, essa costituiva un microcosmo di alterità e di convivenza di pluralismi culturali e rifletteva il fenomeno più generale della diffusa presenza di diversi nuclei di minoranze religiose e di stranieri a Roma.

La Casa romana, a cui si accedeva per richiesta spontanea dell'interessato oppure coattivamente, era dotata di registri di battesimo che costituiscono per lo storico una fonte inestimabile. Essa consente l'analisi non solo del fenomeno delle conversioni in sé, ma anche dell'alto livello di mobilità, a motivazione non esclusivamente religiosa; essa ci informa anche sui livelli di inserimento e assimilazione dei convertiti nella città. La fonte è costituita da dieci registri relativi alle celebrazioni battesimali eseguite tra 1614 e 1818. Ulteriore documentazione è fornita dai registri ottocenteschi, che giungono al 1870. Dai libri battesimali si ricavano dati

anagrafici, provenienze, differenze di genere e di età, professioni, nomi acquisiti nel battesimo, identità di padrini e madrine e altre preziose notizie relative alla notevole presenza di acattolici nella città del papa. Dal 1614 al 1797 sono registrati 1958 ebrei convertiti e 1086 musulmani, per un totale di 3044 unità<sup>18</sup>. Questi dati, già copiosi, si arricchiscono ulteriormente quanto ai musulmani se si cercano anche altre tipologie di documentazione, meno quantitative e più qualitative, in altri archivi come quelli diocesani, capitolini, inquisitoriali o di *Propaganda Fide*. Dal punto di vista delle fonti, dunque, per Roma non esiste il silenzio documentario sul fenomeno dello ‘straniero’ riscontrato per altre realtà europee. Inoltre è da aggiungere che gli spazi fisici di presenza e di relazioni e di coesistenze dei musulmani non si limitavano alla Casa dei Catecumeni. Dobbiamo infatti tenere conto degli schiavi della galere pontificie di Civitavecchia su cui lavora Roberto Benedetti<sup>19</sup>, o dei soldati di Castel S. Angelo, tutti luoghi di promiscuità tra cristiani e islamici.

### 3. *I musulmani emigrati a Roma*

I registri di battesimo della Casa ci permettono di avviare una quantificazione della presenza dei musulmani a Roma, sicuramente sottostimata rispetto al numero complessivo dal momento che vi ritroviamo solo i convertiti e non certo tutti coloro che arrivarono, individualmente, nella città restandovi per un tempo più o meno lungo. Ma anche i registri dei convertiti offrono un campione evidentemente parziale poiché non tutti i musulmani che arrivavano a Roma, schiavi o liberi che fossero, si battezzavano nella Casa dei Catecumeni, ma potevano farlo anche nelle case private, nelle singole parrocchie o nelle galere di Civitavecchia, dove molti schiavi musulmani erano obbligati al remo. Inoltre alcuni arrivavano da varie località con il sacramento già impartito e spesso con un attestato di battesimo che cercavano di far riconoscere. Nonostante questi limiti, si tratta di un

<sup>18</sup> I dati numerici sono forniti, sulla base dei registri di battesimo, dagli studi di W.H. RUDT DE COLLEBERG, *Le baptême de juifs de Rome de 1614 à 1798 selon les registres de la “Casa dei Catecumeni”*, in «Archivum historiae pontificiae», XXIV, 1986, pp. 91-231, XXV, 1987, pp. 105-261 e XXVI, 1988, pp. 119-294; ID., *Le baptême des musulmans esclaves à Rome aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, I. *Le XVII<sup>e</sup> siècle*, in «Mélanges de l’École Française de Rome. Italie et Méditerranée», CI/1, 1989, pp. 9-181 e II. *Le XVIII<sup>e</sup> siècle*, *ibid.*, CI/2, 1989, pp. 519-670.

<sup>19</sup> R. BENEDETTI, *Servi introvabili e schiavi visibili. Un’analisi delle fonti giuridiche dello Stato della Chiesa (secoli XVI-XVIII)*, in *Schiavi nelle terre del papa*, cit., pp. 53-80. Ma cfr. il suo intervento nel presente volume.

campione molto significativo sul piano numerico che ridimensiona tanto l'idea della rarità delle conversioni dall'Islam al cristianesimo<sup>20</sup>, quanto quella che si tratti solamente di musulmani schiavi (anche se in massima parte lo erano) e non di persone libere.

Come avviene per gli ebrei convertiti, ci troviamo dunque di fronte a un gruppo sociale abbastanza numeroso, che entra a far parte della società romana con diversi livelli di assorbimento. Rinviando ad altra sede l'analisi specifica dei dati, per provenienze, età, sesso, padrini, ecc., è per ora interessante notare che i dati della sola casa di Roma sono relativi a ben 1086 musulmani battezzati in 183 anni, con una media di circa 6 all'anno e dunque con cerimonie di battesimo cadenzate, sempre in media, ogni due mesi. Come ho dimostrato per gli ebrei – che presentano medie un po' più alte – non si tratta affatto di piccoli numeri. Naturalmente alcuni anni presentano ben più di 6 battesimi. Infatti essi sono concentrati soprattutto nel Seicento – oltre 700 – con una flessione evidente nel secolo successivo. Nel complesso, tra i musulmani registrati prevalgono di gran lunga gli schiavi – indicati come *mancipi* –, che in totale sono ben 1025, rispetto ai musulmani liberi che sono solo 61, per lo più mercanti, viaggiatori, avventurieri e rifugiati politici (36 nel Seicento, 25 nel Settecento).

Gli schiavi, distinti in 'pubblici' o di Stato (cioè destinati alle galere e al remo o di proprietà della Camera Apostolica), e privati, appartenenti a singoli e a famiglie, giungevano a Roma dall'Africa del Nord, dai paesi balcanici e dall'Oriente, generalmente in seguito alle catture effettuate durante le operazioni militari, marittime e terrestri, e di corsa, non necessariamente effettuate soltanto dalle armi pontificie. Molti erano stati catturati da altre potenze e, per diversi motivi, venivano smistati o venduti a Roma o fuggivano nella città, come vedremo, per la speranza della liberazione. In ogni modo, la schiavitù era una condizione ritenuta legittima e lecita, senza alcuna remora, anche a Roma e nello Stato della Chiesa. La presenza nell'Urbe di schiavi era ribadita nel 1548 da un bando dei Conservatori di Roma in cui si ricordava che papa Paolo III aveva decretato la possibilità «tenere schiavi e schiave per publico utile e bene de tutte e singole persone... senza essere impediti da persona alcuna, non obstante qualunque concessione fossi fatta, o da farsi»<sup>21</sup>. Nei registri della Casa dei Catecumeni, che riportano accuratamente i nomi dei padroni degli schiavi, spiccano perciò cardinali, vescovi, cavalieri di Malta, ambasciatori e le più aristocratiche famiglie

<sup>20</sup> G. RICCI, *Osessione turca. In una retrovia cristiana dell'Europa moderna*, il Mulino, Bologna 2002, p. 117.

<sup>21</sup> *Bando sopra al tener de li Schiavi, e Schiave in Roma* (Biblioteca Apostolica Vaticana, Ferraioli. I. 228 [int.1]). Ringrazio Roberto Benedetti per avermi indicato il bando.

romane. Nel Settecento, anche il papa Clemente XI Albani possedeva due schiavi<sup>22</sup> e compaiono come proprietarie numerose dame dell'aristocrazia.

Ovviamente, il dato della schiacciante maggioranza di schiavi tra i musulmani battezzati è assolutamente normale, dato che a Roma in età moderna non erano stanziate comunità e insediamenti di islamici, come si verificava per gli ebrei, o per i musulmani a Venezia, né si riscontrano larghi flussi migratori di maomettani liberi, isolati o in gruppi, che volessero convertirsi. Prevalgono naturalmente i maschi sulle femmine che sono solo 115 fra Sei e Settecento, cioè un decimo del totale, e gli schiavi privati o domestici su quelli di Stato. Nel XVII secolo, a fronte di 49 schiavi pubblici che si convertirono, risultano ben 684 schiavi privati battezzati. Va notato dunque, innanzi tutto, l'assai inferiore numero di schiavi pubblici e dei galeotti convertiti rispetto agli schiavi privati, e questo era dovuto allo scoraggiamento delle conversioni sulle galere. Piuttosto basso, ma non insignificante il numero dei neri (indicati come 'negri' e 'mori'), tutti schiavi: 75 nel Seicento e 35 nel Settecento<sup>23</sup>. Un'altra e diversa fonte, quella costituita dagli stati delle anime, ci conferma la presenza costante a Roma di 'mori', presumibilmente schiavi, con una media annuale di circa 10 unità per il Seicento e per il Settecento, con punte di 60 persone ad esempio nel 1668<sup>24</sup>. Pochissimi infine, soprattutto in confronto agli ebrei, i nuclei familiari interi che si convertivano insieme, a causa di una emigrazione musulmana molto individualizzata e della mancanza di una comunità stabile: ed è proprio questa presenza spicciola e individuale che ci permette di ricostruire storie di singoli soggetti. Tuttavia non mancano richieste di coniugi di vedere riconosciuto il loro matrimonio dopo il battesimo e di stabilirsi a Roma<sup>25</sup>.

Per quanto riguarda gli schiavi nelle galere, nel XVII secolo, su un

<sup>22</sup> RUDT DE COLLEBERG, *Le baptême des musulmans*, cit., p. 545.

<sup>23</sup> Traggio i dati numerici da RUDT DE COLLEBERG, *Le baptême des musulmans*, cit. Gli studi sulla schiavitù relativi a Roma sono assai pochi. Oltre al vecchio testo di A. BERTOLOTTI, *La schiavitù a Roma dal secolo XVI al XIX*, Tipografia delle Mantellate, Roma 1887 cfr. ora anche i saggi pubblicati in *Schiavi nelle terre del papa*, cit.

<sup>24</sup> 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, Il Calamo, Roma 1998, pp. 711-724, in part. p. 723.

<sup>25</sup> Ad esempio, cfr. in Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede (d'ora in poi ACDF). *Sant'Ufficio*, Stanza Storica, M5-h, Supplica dei neofiti originari di Corona, i coniugi Ussain e Ruchié, Roma, anno 1688. Si veda anche M. CAFFIERO, *I sottili confini tra tolleranza e intolleranza. Dispense matrimoniali e matrimoni "misti" come strumenti di controllo e di integrazione delle minoranze a Roma in età moderna*, in «Storia delle Donne», XI, 2015, pp. 193-211.

totale di 733 schiavi musulmani battezzati, pochi – 49, cioè circa il 6% del totale – erano gli ex galeotti, e di questi solo 11 erano quelli che provenivano dalle galere della flotta pontificia. Se ne evince che la maggior parte degli schiavi galeotti musulmani ricoverati e poi battezzati nella Casa erano fuggitivi da altre marine, in particolare da quella napoletana<sup>26</sup>. Naturalmente, data la tipologia specifica della fonte, non sono elencati gli schiavi privati restati musulmani nelle case dei padroni né quelli arrivati dalle più diverse località per ottenere la libertà attraverso la procedura della richiesta rivolta ai Conservatori di Roma, cioè ai rappresentanti della municipalità. Si tratta di, una modalità fino a oggi poco nota e perfino messa in discussione dagli storici su cui Serena Di Nepi ha trovato una fonte importante e sconosciuta<sup>27</sup>. Un altro luogo di concentrazione di schiavi – e un'altra zona di contatto e di incontro – fu pure, come si è detto, il porto delle galere di Civitavecchia di cui è importante lo studio per la sua popolazione musulmana riunita insieme e visibile<sup>28</sup>.

In definitiva, la Casa dei Catecumeni costituiva davvero un piccolo nucleo di Islam a Roma, in cui individuale e collettivo si confrontavano e si mescolavano, e una zona di contatto in cui erano possibili scambi, data la convivenza, e ibridazioni culturali, ad esempio tra ebrei e musulmani. Dunque la casa va studiata nell'insieme delle relazioni tra i diversi ospiti e non solamente per categorie distinte di abitanti. Al suo interno, le storie complesse e diverse dei singoli individui mettono in questione la definizione delle identità fissate attraverso le classificazioni collettive 'inventate' dalle istituzioni e dalle autorità, ma anche dalle strategie degli attori sociali protagonisti<sup>29</sup>.

<sup>26</sup> RUDT DE COLLEBERG, *Le baptême des musulmans*, p. 34.

<sup>27</sup> Su questa particolare procedura, di durata secolare, si veda ora la ricerca di S. DI NEPI, *Le Restitutions ad libertatem di schiavi a Roma in età moderna: prime note su un fenomeno trascurato (1516-1645)*, in *Schiavi nelle terre del papa*, cit., pp. 25-52.

<sup>28</sup> Sugli schiavi nelle galere pontificie, S. BONO, *Schiavi musulmani nell'Italia moderna. Galeotti, vu' cumprà, domestici*, ESI, Napoli 1999 e, per una rassegna, ID., *La schiavitù nel Mediterraneo moderno: storia di una storia*, in *L'esclavage en Méditerranée à l'époque moderne*, sous la direction de R. Escallier (= «Cahiers de la Méditerranée», XXXIII/2, n. 65, 2002, <<http://cdlm.revues.org/28>>, ultimo accesso 20.06.2017; ora ID., *Schiavi. Una storia mediterranea*, cit.). Si vedano le ricerche di R. Benedetti citate *supra*, nota 21 e l'intervento nel presente volume.

<sup>29</sup> M. GARCÍA-ARENAL, *L'estompe des identités en situation de conversion: Isaac Pallache, un converti insincère?*, in *Les musulmans dans l'histoire de l'Europe. II. Passages et contacts*, cit., p. 42. Si veda ora M. GARCÍA-ARENAL, G. WIEGERS, *Entre el Islam y Occidente. Vida de Samuel Pallache, judío de Fez*, Siglo XXI, Madrid 1999 (trad. it. *L'uomo dei tre mondi. Storia di Samuel Pallache, ebreo marocchino nell'Europa del Seicento*, traduzione e cura di S. Pastore, Viella, Roma 2013).

#### 4. *Musulmani liberi*

La presenza di donne schiave musulmane battezzate, sia pure assai ridotta numericamente (93 nel Seicento, 22 nel Settecento), pone problemi specifici. Innanzi tutto occorre domandarsi da dove provenissero: catturate in mare con gli uomini o, per la maggior parte, comprate sul mercato oppure donate. Il numero complessivo, evidentemente troppo basso, delle donne nei registri di battesimo si spiega verosimilmente con il fatto che per loro era più semplice convertirsi nelle parrocchie o in casa dei padroni, dove poi restavano come serve o schiave dissimulate. Quanto alle donne libere convertite, dal consistente numero di richieste di dispense matrimoniali avanzate da musulmane battezzate per sposarsi con un cristiano – anche questa una fonte di recente scoperta – si ricava anche una certa facilità di inserimento delle neofite nella società cristiana attraverso il matrimonio<sup>30</sup>. Nel corso di un processo intentato dal tribunale dell'Inquisizione, nel 1741, a un tal Memet, sedicente principe del Mogol, con l'accusa di incitamento all'apostasia di una neofita, risulta che quest'ultima, donna Maria Rosa De Luca, era ben accasata, sposata con un funzionario di Curia e chiamata da tutti con molto rispetto «la signora Rosa di Costantinopoli»<sup>31</sup>. Lo stesso Memet era ospite della Casa dei Catecumeni, dove appunto, aveva conosciuto donna Rosa, e dove alloggiava sostenendo di volersi convertire. L'appetibilità della conversione a Roma, e nella sua Casa, con i suoi rilevanti vantaggi materiali e simbolici<sup>32</sup> rendeva frequenti i casi di uomini e donne già battezzati altrove che simulavano la conversione per ricevere di nuovo il battesimo e i benefici che ne derivavano. Una volta scoperti, dovevano abbandonare l'istituto romano e la città e spesso erano sottoposti al giudizio del Sant'Uffizio, come accadde a Memet. Il Rettore della Casa dei Catecumeni, Francesco Rovira Bonet, attivo negli ultimi trent'anni del Settecento, si vantava di averne individuati molti nel corso del suo governo e di averne sventato le trame<sup>33</sup>.

Come dimostrava la storia di donna Rosa di Costantinopoli, non tutti

<sup>30</sup> CAFFIERO, *I sottili confini tra tolleranza e intolleranza*, cit.

<sup>31</sup> Cfr. CAFFIERO, *Incontrarsi a Roma*, cit.

<sup>32</sup> Sui privilegi e vantaggi concessi ai convertiti della Casa dei Catecumeni di Roma cfr. il mio *Battesimi forzati. Storie di ebrei, cristiani e convertiti nella Roma dei papi*, Viella, Roma 2004 e 2009, pp. 299-328.

<sup>33</sup> F. ROVIRA BONET, *Armatura de' forti ovvero Memorie spettanti agl'infedeli ebrei che siano, o turchi utili alli catecumeni, alli neofiti, ed altri cristiani*, Nella stamperia di S. Michele a Ripa presso Paolo Giunchi, in Roma 1794, p. 611. Su questo testo centrale della conversionistica cattolica e sul suo autore, cfr. M. CAFFIERO, *Religione e modernità in Italia (secoli XVII-XIX)*, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, Pisa-Roma 2000, pp. 229-249.

i musulmani arrivati a Roma erano schiavi o ex schiavi, dunque facilmente riconoscibili, o di basso livello sociale, come generalmente si ritiene. Non pare corretto e, soprattutto, già indica una interpretazione, assimilare l'insieme dei musulmani trapiantati in Europa, più o meno stabilmente, a subalterni o comunque a declassati. I musulmani liberi presenti nei registri romani erano mercanti, marinai, militari disertori, avventurieri e rifugiati politici dalle terre ottomane. Di molti poco si conosce l'identità, dato che praticavano strategie di invisibilità e nascondimento che andavano dalla dissimulazione alla vera e propria impostura, con l'adozione di identità fittizie atte a garantire delle linee di fuga e di sopravvivenza. Altri – soprattutto donne – si integravano perfettamente nella città magari attraverso la conversione e il matrimonio, spesso mantenendo però un soprannome di riconoscimento (ancora «la signora Rosa di Costantinopoli»).

Alcuni erano di alto lignaggio, talvolta aristocratici. Le fughe e le conversioni dei musulmani liberi potevano verificarsi infatti in seguito a circostanze politiche: per difendere la propria vita, o per difficoltà legate alle lotte di potere interne alle dinastie islamiche<sup>34</sup>. All'interno dell'«esilio occidentale», vale a dire del rifugio in terre cristiane di dignitari o principi musulmani, spesso seguito dalla conversione, Roma era una meta assai frequente fin dal XVI secolo e per tutto il XVIII<sup>35</sup>. Grande risonanza europea ebbe la cerimonia di battesimo di Mulay Acmet, ventiseienne principe del Marocco, celebrata con grande solennità in S. Pietro, nel 1733, e di cui fu pubblicata una relazione a stampa molto particolareggiata<sup>36</sup>. In essa si raccontava la vicenda del giovane erede al trono spodestato, rifugiatosi in Spagna e consigliato di recarsi a Roma<sup>37</sup>. Qui fu battezzato dal papa Clemente XII alla presenza di un folto pubblico di nobili e cardinali. Il

<sup>34</sup> Sugli esuli politici di alto rango, B. ALONSO ACERO, *Sultanes de Berberia en tierras de la cristianidad. Exilio musulmán, conversión y asimilación en la Monarquía hispánica (siglos XVI y XVII)*, Bellaterra, Barcelona 2006.

<sup>35</sup> VALENSI, *Ces étrangers familiers*, cit., pp. 53-99, elenca moltissimi esempi di esiliati politici in Europa e a Roma. Altri esempi in RUDT DE COLLEBERG, *Le baptême des musulmans*, cit.

<sup>36</sup> Sulla vicenda di Mulay Acmet, principe del Marocco, vittima della guerra di successione dinastica, CAFFIERO, *Battesimi, libertà e frontiere*, cit., pp. 830-832.

<sup>37</sup> *Relazione del solennissimo battesimo fatto nella Sacrosanta Basilica di S. Pietro in Vaticano li 6 Marzo 1733 di Mulai Acmet principe di Marocco*, nella stamperia del Chracas presso S. Marc[ell]o al Corso, in Roma 1733. Ho ritrovato l'atto di battesimo del principe con la interessante particolarità della doppia datazione, cristiana e araba. Inoltre il fatto che l'atto fosse a stampa e riccamente adornato rivela la sua destinazione alla circolazione pubblica, al pari della Relazione. La storia di Mulay Acmet si inserisce nei disordini politici e nella lotta di successione aperti dalla morte del grande sovrano alawita edificatore dello Stato del Marocco, Mulay Ismail (1672-1727), in contatto anche con Luigi XIV. A lui successe Mulay Abdallah (1728-1757), zio e spodestatore di Acmet.

principe Acmet divenne così Lorenzo Bartolomeo Luigi Troiano, registrato nell'atto battesimale oltre che con il nome di battesimo del papa, come 'principe del Marocco'. Qualche anno dopo lo troviamo ancora a Roma dove evidentemente si era stabilito. Infatti nel 1737 egli presentò al papa e al Sant'Uffizio la richiesta di dispensa «al fine di contrarre matrimonio a Roma», pur essendo coniugato nel suo paese, e la ottenne<sup>38</sup>. Dunque si era perfettamente integrato nella vita della città. La presenza di questi alti personaggi, usata dalle autorità ecclesiastiche ai fini della propaganda cattolica, era amplificata da cerimonie pubbliche fastose, raffigurazioni pittoriche, narrazioni scritte che ne rendevano familiari e meno estranee le figure tra la popolazione cristiana.

La tipologia dell'avventuriero, vagabondo e impostore, era invece ben rappresentata dal Memet sopra ricordato che si spacciava per principe della casa reale del Gran Mogol, conosciuto, a suo dire, in tutte le corti d'Europa. Come si è detto, egli venne arrestato e imprigionato nel 1741 con l'accusa di aver spinto all'apostasia la signora Rosa di Costantinopoli, la dama turca recentemente convertita che aveva conosciuto appunto nella Casa dei Catecumeni, dove si era recato dicendo di volersi battezzare<sup>39</sup>. In realtà, Memet non aveva alcuna intenzione di convertirsi e continuò a proclamarsi musulmano. La Congregazione decretò, il 13 settembre 1741, che venisse rilasciato con l'ordine dell'esilio da tutto lo Stato, sotto pena in caso di contravvenzione del carcere per cinque anni. Tutto sommato, una pena mite per un turco mentitore e impostore che aveva illuso tutti sulla sua possibile conversione. Ma, in definitiva, si trattava anche di una delle tante vicende di finzione della conversione per motivi opportunistici e strumentali che accadevano frequentemente dentro e intorno alla Casa dei Catecumeni.

##### 5. *Perché venivano a Roma?*

La domanda relative alle ragioni che spingevano i musulmani, schiavi e liberi, a Roma è cruciale per una ricerca su forestieri e stranieri a Roma. Essa riguarda in primo luogo i motivi dell'attrattività della città e il mito che la circondava relativamente all'accoglienza.

Senza soffermarci in questa sede sullo spettro delle provenienze, più largo di quelle degli ebrei<sup>40</sup>, ci si deve interrogare su perché la meta fosse

<sup>38</sup> ACDF, *Sant'Officio*, Stanza Storica, *Dubia Matrimonii*, II, fasc. XV.

<sup>39</sup> Su Memet, CAFFIERO, *Incontrarsi a Roma*, cit., pp. 99-100.

<sup>40</sup> Per un quadro complessivo, CAFFIERO, *Battesimi, libertà e frontiere*, cit., pp. 819-839.

Roma per un numero così alto di musulmani? Secondo i dati della fonte, relativi a quanti giunsero nell'Urbe e appunto qui si battezzarono, l'approdo romano costituisce una tappa, forse nemmeno l'ultima, dei complessi percorsi biografici dei musulmani liberi, ma anche degli schiavi, e di lunghe peregrinazioni e fermate: dato, questo che li accomuna agli ebrei e alla loro mobilità. Tortuosi viaggi, fughe e soste davano modo sia di nascondere un passato scomodo, sia di crearsi una biografia spesso immaginaria e avventurosa che giustificasse l'eccesso di mobilità, di per sé sospetto, e colpisse l'interesse dei dirigenti della Casa e delle istituzioni. Ci restano così racconti, veri o fantasiosi, di classiche avventure di mare, di pirateria e di mercatura che, alla pari dei resoconti di conversione, per noi costituiscono una sorta di genere letterario ancora tutto da classificare e studiare. Narrazioni, peraltro non per forza del tutto credibili, o credute, data l'insistenza da parte delle autorità sul tema delle insincerità delle conversioni e dei resoconti che le supportavano, a conferma del 'mito del convertito insincero' che dominava la mentalità prevalente. Un mito che le fonti hanno trasmesso agli storici, che lo hanno ripreso, ma che va messo in discussione perché è difficile stabilire la sincerità. E, al di là della credibilità maggiore o minore dei singoli personaggi, l'idea stessa della definizione di identità precise quando si parla di appartenenti a gruppi minoritari che cercano strategie di sopravvivenza non può che essere illusoria.

In ogni modo, si giungeva a Roma come a una tappa decisiva del viaggio metaforico e reale di conversione, e di conseguenza del viaggio materiale incominciato a partire dai vari approdi del Mediterraneo e in particolare da quelli dei paesi islamici. Oltre all'ovvio ruolo simbolico – ma anche materiale – che Roma assumeva per ogni conversione al cattolicesimo, per quanto concerneva gli schiavi si veniva a Roma a battezzarsi per la speranza dell'affrancamento, innescata da alcuni decreti pontifici che legittimavano il mito romano dell'accoglienza. Tuttavia, in una società di Antico regime, nella quale politica e religione erano fortemente imbricate, non è possibile distinguere nettamente tra aspirazione alla libertà e desiderio di salvezza dell'anima. Frequente sembra essere stata la prassi di fuggire dalle navi turche per recarsi a Roma o per chiedere l'affrancamento. Negli archivi si contano numerose testimonianze in tal senso, con schiavi provenienti soprattutto dai porti di Genova e Napoli<sup>41</sup>.

Che poi a Roma gli schiavi battezzati trovassero davvero la libertà è un

<sup>41</sup> Vari casi in Archivio di Stato di Roma (d'ora in poi ASR), *Tribunale del governatore di Roma, Curiosità criminali*, fasc. 'Schiavi', cc. non numerate. Ringrazio per la segnalazione del fondo il dott. Roberto Benedetti. Vicende analoghe sono raccontate da ROVIRA BONET, *Armatura de' forti*, p. 593.

problema più complesso, come si vedrà subito. Una fonte nuova, ritrovata e studiata di recente, ci mostra come la percezione diffusa e tramandata che si aveva della città 'santa' come luogo di liberazione non fosse del tutto falsa. Infatti nel 1566 il papa Pio V aveva emanato un *motu proprio* sulla delicata questione dell'emancipazione degli schiavi battezzati con il quale stabiliva che gli schiavi che, cristiani per nascita o per conversione, si fossero presentati di persona ai Conservatori nel Campidoglio (i rappresentanti della municipalità) con un attestato di battesimo avrebbero ottenuto immediatamente sia la manomissione sia la cittadinanza romana<sup>42</sup>. A lungo gli storici hanno dubitato dell'applicazione di tale norma, anche per il fatto che la disposizione papale si opponeva in modo radicale alle norme e alle prassi condivise nell'area del Mediterraneo, sia nel mondo cristiano che in quello dell'Islam, che prevedevano che la conversione degli schiavi alla religione dominante nei territori in cui erano prigionieri non implicasse affatto l'emancipazione. Le recenti scoperte documentarie nell'Archivio Capitolino rivelano che, nel corso di almeno due secoli e fino a tutto il Settecento, la semplice presentazione di neoconvertiti schiavi al Campidoglio, con l'attestato, implicava effettivamente l'acquisizione della libertà personale e anche della cittadinanza<sup>43</sup>. Era, insomma, un 'privilegio' particolare attribuito dal papa al popolo romano attraverso i suoi rappresentanti. Da un privilegio che collideva con gli usi consolidati nel bacino mediterraneo si deduce che Roma godeva di uno statuto particolare in materia di musulmani schiavi battezzati: dato, questo, che conferma il mito della città.

Tuttavia questa importante concessione non riguardava affatto tutti gli schiavi presenti a Roma. Sarebbe naturale infatti ritenere che gli schiavi, privati e pubblici, in particolare i galeotti, dovessero chiedere il battesimo per ottenere la libertà, anche perché in linea di principio nessun cristiano poteva essere schiavo di un altro. In realtà, gran parte dei galeotti battezzati restava poi sulle galere di Civitavecchia o addetti a vari servizi a terra e non recuperava la libertà. Anzi, era premura delle autorità di vigilare attentamente sugli schiavi turchi inviati da Civitavecchia alla Casa dei Catecumeni per ricevere il battesimo affinché non fuggissero. Anche gli

<sup>42</sup> Il *motu proprio* del 9 settembre 1566 si trova in *Bullarum diplomatum ac privilegiorum Sacrorum Romanorum Pontificum Taurinensis editio*, VII, Seb. Franco et Henrico Dalmazzo editoribus, Augustae Taurinorum 1862, pp. 482-483, n. XXVI, *Sclavi baptizati ad Conservatores almae Urbis pro libertate confugientes, libertatem consequuntur et cive Romani efficiuntur*. Su tale provvedimento, sulla sua applicazione e sulla fonte cfr. ora DI NEPI, *Le Restitutiones ad libertatem*, cit.

<sup>43</sup> Ivi.

schiavi privati restavano spesso tali dopo la conversione. D'altra parte, la presenza, sorprendente ma certa, di luoghi di culto e di assistenti spirituali musulmani detti 'papassi' – da *papas*, il prete ortodosso – nelle galere di Civitavecchia conferma la tendenza a mantenere gli schiavi 'turchi' nella loro religione e a non incoraggiare le conversioni: e questo, oltre che per motivi economici, anche per motivi politici, e cioè per non recare danno ai cristiani schiavi dei turchi. Va notato, in ogni caso, il dato rilevante che perfino a Roma e nel suo Stato un culto pubblico musulmano era tollerato in determinate circostanze, come avveniva a Marsiglia o a Livorno<sup>44</sup>.

Resta però la domanda: se il battesimo non liberava automaticamente dalla schiavitù e neppure dalla servitù perché molti schiavi si convertivano? E perché, anzi, erano spesso loro a chiedere il battesimo, anche al di là delle pressioni eventualmente esercitate in tal senso dai padroni? È stato ragionevolmente sostenuto che per i padroni la persistenza dello schiavo nella fede originaria poteva rappresentare una forma di mancata accettazione della propria definitiva condizione di inferiorità, una forma di 'sorda ribellione' e naturalmente anche una fonte di contaminazione da parte di una 'alterità' sentita come troppo totale<sup>45</sup>. Uno schiavo convertito era percepito invece come più docile e rassegnato all'obbedienza. D'altro canto, vista dall'ottica dello schiavo, la conversione implicava la speranza di un migliore trattamento da parte dei padroni attraverso l'adeguamento alle loro aspettative e soprattutto all'ossessione conversionistica che dominava tutta la società cattolica controriformistica. Neppure l'aver trascorso le fasi di istruzione e di battesimo nelle Case dei catecumeni, cioè nelle istituzioni ufficiali deputate alla conversione, determinava la libertà. Non fu questo, infatti, l'esito della conversione della schiava 'turca' di Tripoli, Bruca o Mebruca, avvenuta a Roma dopo una visione della Madonna e di san Luigi Gonzaga. Ricoverata nella Casa dei Catecumeni fu battezzata dal cardinale vicario di Roma in persona, Marcantonio Colonna, nel 1778, con il nome di Marianna Aloisia de' Giorgi<sup>46</sup>.

<sup>44</sup> Ma sulle norme relative agli schiavi delle galere di Civitavecchia rinvio alla relazione di Roberto Benedetti in questo volume.

<sup>45</sup> R. SARTI, *Bolognesi schiavi dei "turchi" e schiavi "turchi" a Bologna tra Cinque e Settecento: alterità etnico-religiosa e riduzione in schiavitù*, in *La schiavitù nel Mediterraneo*, a cura di G. Fiume (= «Quaderni storici», XXXVI/2, n. 107, 2001), pp. 437-473, in part. p. 455.

<sup>46</sup> La deposizione di Bruca è in D. ROCCIOLO, *Documenti sui catecumeni e neofiti a Roma nel Seicento e Settecento*, in "Dall'infamia dell'errore al grembo di Santa Chiesa", cit., pp. 391-452, in part. pp. 433-437. Della vicenda fu fatta una relazione a stampa: *Conversione alla religione cattolica di Bruca turca di Tripoli battezzata solennemente dall'emo sig. card. Marc'Antonio Colonna vicario di Roma nella Chiesa del Collegio Romano il dì 9 giugno 1778 co' nomi di Marianna Aloisia De Giorgi*, Salomoni, in Roma 1778. Cfr. anche

## 6. *Incontri: il turco, l'ebrea e il luterano*

In altra sede ho analizzato alcune storie di musulmani da cui emerge il ruolo della Casa dei Catecumeni come 'zona di contatto'. Dalla vicenda che unisce un turco moro, un ex luterano e una ex ebrea emerge con evidente chiarezza come la Casa costituisse un luogo la cui rilevanza sociale e culturale non si limitava ai fenomeni della conversione: o meglio, come accanto alla conversione affiorassero tematiche di altro tipo. L'istituto era la sede – un vero microcosmo culturale ed etnico – in cui diverse alterità si incontravano, interagivano tra di loro e con il mondo esterno e ciò mette in campo questioni di non piccolo conto storiografico: la mobilità, le dissimulazioni, i cambiamenti di identità, di nomi e di appartenenze, gli scambi culturali, le integrazioni/assimilazioni, la creazione di *networks* solidali. La vicenda del moro Abduchacù, che non sembra possibile qualificare come eccezionale nonostante la sua particolarità, ma che invece più probabilmente rispecchia una dinamica normale di spostamenti e di circolazione all'interno della vastissima area della storia della schiavitù nel Mediterraneo, è degna di nota per le informazioni che fornisce su molti di questi aspetti<sup>47</sup>. Certamente determinanti, per escludere che Abduchacù fosse già battezzato e dunque impostore, erano state le deposizioni solidali e amichevoli dei due testimoni, l'ex ebrea tedesca e l'ex luterano svedese.

Del resto, anche le vicende dei due testimoni, l'ex ebrea e l'ex luterano, erano altrettanto tormentate – tra fughe, viaggi, nascondimenti, dissimulazioni, cambiamenti di nomi e di fede – di quelle del musulmano a favore del quale testimoniavano. Entrambi, l'ebrea e il luterano, avevano conosciuto il 'moro negro' Abduchacù – che in passato si era finto luterano – nel corso delle loro vite precedenti l'arrivo a Roma e tutti e tre si erano rincontrati nella città, proprio negli istituti della conversione. Tutti e tre narravano storie diverse, ma che alla fine trovavano una loro unificazione nel luogo in cui i tre racconti avvenivano. Tre stranieri le cui strade si erano incrociate a Roma: ma erano ancora stranieri o la Casa dei Catecumeni li aveva integrati? E quali erano le forme specifiche, forse diverse, di integrazione per ebrei e musulmani? Ancora molto c'è da indagare.

## 7. *Uno scenario multi-etnico e multi-religioso: il caso di Roma*

Dalla documentazione archivistica non sono emerse ancora figure

VALENSI, *Ces étrangers familiers*, cit., pp. 145-147.

<sup>47</sup> Sulla complessa vicenda si veda in dettaglio CAFFIERO, *Incontrarsi a Roma*, cit., pp. 88-95.

dello stesso livello intellettuale e culturale di Leone Medici l'Africano descritta da Natalie Zemon Davis<sup>48</sup>. Tuttavia, proprio dalle storie individuali di figure minori risulta un quadro complessivo di grande interesse, in cui però i percorsi singoli differiscono molto tra di loro. Sono percorsi che non consentono di insistere troppo sulla categoria di 'identità' intesa rigidamente e applicata a gruppi e a esperienze collettive, soprattutto allo scopo di definire e fissare appartenenze e comportamenti. Viaggiatori indefessi nel bacino del Mediterraneo, spesso in fuga dai loro paesi, questi musulmani, ciascuno con la loro storia, erano anche acuti conoscitori delle credenze, delle istituzioni e delle pratiche dei paesi in cui approdavano, a cui spesso erano introdotti da altri viaggiatori incontrati per caso. Frequentemente erano apostati di tutte le provenienze religiose e ad essi la Chiesa cattolica guardava con poca intransigenza e molta volontà di assorbimento. Un livello notevole di familiarità con l'Europa e i suoi costumi risalta evidente, anche se c'è ancora molto da scoprire sulle origini e i percorsi di tale familiarità.

In questo quadro interpretativo, si staglia il caso di Roma come centro europeo e mondiale delle conversioni al cattolicesimo; esso induce a considerazioni che ribaltano la rappresentazione storiografica corrente della storia e della fisionomia della città, delineata come immobile, chiusa, respingente la diversità, e che concorrono a rispondere alla domanda dell'attrazione, non solo religiosa, esercitata da Roma. Innanzi tutto, gli stranieri 'più' stranieri di tutti, i musulmani, erano veramente 'familiari', nel senso che la loro presenza nel tessuto cittadino non era né strana né eccezionale, e neppure percepita come tale. Nella città della teocrazia papale circolavano parecchi islamici, non tutti indirizzati al battesimo né tutti schiavi e alcuni molto visibili perché di alto rango. Certamente, quelli che si convertivano erano destinati a diventare ancor più 'familiari' anche a seguito di un lungo periodo di integrazione, come quello trascorso all'interno della Casa o, come nel caso di donna Rosa di Costantinopoli, che era di origini sociali alte e aveva contratto un buon matrimonio. Se sul piano documentario i convertiti costituiscono una categoria sovrappresentata, dal momento che solo i battesimi lasciavano una sicura traccia registrata, i musulmani trapiantati in Europa, in Italia e a Roma non erano solo convertiti o schiavi. Viaggiatori, esiliati politici, avventurieri, mercanti configurano una situazione più complessa anche se più difficilmente documentabile e una presenza non limitata soltanto a personaggi subalterni o a socialmente inferiori. Non esistendo per i musulmani, come

---

<sup>48</sup> N. ZEMON DAVIS, *La doppia vita di Leone l'Africano*, Laterza, Roma-Bari 2006.

per gli ebrei o per i convertiti dal giudaismo, delle comunità organizzate e ben visibili – tranne che nelle città portuali e nelle galere –, è ovvio che siamo di fronte a traiettorie individuali che sono meno facilmente rintracciabili. In ogni modo, quel che va sottolineato è il fatto che, a partire dalla soluzione del ghetto trovata dai pontefici per risolvere la questione ebraica senza ricorrere all'espulsione, come si era fatto in Spagna (1492), o alle conversioni forzate di massa, come era avvenuto in Portogallo (1496), anche per i musulmani si configurava una soluzione romana, sicuramente 'non spagnola', per nulla paragonabile alle espulsioni dei musulmani portoghesi del 1496-1497 o dei *moriscos* spagnoli del 1609: dunque una soluzione non allineata anche in questo caso alla strategia della cacciata e della 'epurazione etnica'<sup>49</sup>. Certo, i numeri erano incommensurabilmente inferiori a quelli dei musulmani in Spagna e rendevano più facile l'accoglienza. E tuttavia, i molteplici segnali di tale presenza a Roma e dintorni costituiscono dati rilevanti in quanto propongono la città come «un laboratorio di una società complessa e plurale»<sup>50</sup>. Il che non significa che si possa parlare di tolleranza né che si potesse raggiungere una assimilazione completa nella città, con la fine delle differenze. Quel che emerge di rilevante, su un piano storico generale, è la politica papale verso le minoranze religiose e il ruolo di Roma come spazio di comunicazione e di scambio in cui la soluzione della questione delle alterità religiose appare del tutto opposta alla politica spagnola delle espulsioni.

Sono dati che devono indurre a mutare sensibilmente la percezione storica di Roma in età moderna. Occorre liberarsi dagli stereotipi legati all'immagine consunta della 'città del papa' dall'identità socio-culturale – e perfino etnica e antropologica – pienamente definita nel lungo periodo. Occorre invece farne emergere la fisionomia assai più mossa, dalle molte contaminazioni e presenze, assai simile a quella di altre città italiane e europee. Nell'articolato e pluralistico scenario di Roma si possono ritrovare spazi cospicui di presenza di 'stranieri' e di minoranze religiose: ebrei, neofiti, protestanti, greci e musulmani, schiavi o no, convertiti o no. I documenti e le ricerche ulteriori potranno fornirci utili indicazioni per capire se, e in quale grado, si sia verificato un assorbimento di queste molteplici figure, soprattutto una volta convertite, se si siano integrate nel sistema sociale e lavorativo e perfino mescolate con la popolazione, attraverso il matrimonio misto con cristiani originari o con l'ammissione

<sup>49</sup> VALENSI adopera questa espressione in *Ces étrangers familiers*, cit.

<sup>50</sup> S. DI NEPI, *A proposito di Roma e Islam. Note a margine e prospettive di ricerca*, in *Incontri inaspettati*, cit. <<http://www.giornaledistoria.net/index.php?Articoli=557D0301220A740321070701777327>> (ultimo accesso 20.06.2017).

al sacerdozio. In ogni modo, le fonti di cui ho trattato invitano a ripensare totalmente, anche al di là del fenomeno delle conversioni, il rapporto Chiesa-alterità quanto a Roma. Una città veramente ‘mista’, composita, mobile, multiethnica, forse come oggi o, in ogni modo, più di quanto non si sia finora ritenuto.

## ABSTRACT

Gli studi sulla presenza dell’alterità, culturale e religiosa, a Roma in età moderna, si sono molto concentrati sulla presenza ebraica nella città, mentre assai meno studiata è la presenza di musulmani. L’intervento affronta la domanda relativa alla possibilità di una storia comparativa tra la presenza ebraica e quella musulmana nella città e descrive sia le ultime acquisizioni di un gruppo di ricerca che lavora su questo tema sulla base di fonti sia conosciute che inedite, sia le implicazioni anche assai attuali del fenomeno poco noto, ma per nulla eccezionale, della presenza musulmana. Da questo punto di vista, l’Italia, per la sua vicinanza sia ai Balcani di dominazione ottomana che ai paesi islamici affacciati sul Mediterraneo, risulta ovviamente essere un punto di riferimento ineludibile dal punto di vista geografico e da quello culturale. E, in Italia, risalta Roma non solo in quanto centro della cristianità, ma soprattutto come sede sia di elaborazioni teologiche e politiche sulle diversità religiose, sia di concrete iniziative, di istituzioni specifiche e di comportamenti peculiari nei confronti degli esponenti di quelle diversità che proprio nella città convergevano.

*Researches on the presence of the Alterity – both cultural and religious – in Rome during the early modern age, have been focusing on Jewish presence in the city and have been paying less attention to the presence of Muslims. This paper analyzes the issue of the possibility of a comparative history between the Jewish and Muslim presence inside the city and it describes the latest acquisitions of a research group that is working on the topic on the basis of both known and unpublished sources, as well as the even recent implications of the little-known (but not for that reason exceptional) phenomenon of the Muslim presence. From this perspective, Italy – because of its proximity to the Balkans dominated by the Ottomans, but also for its vicinity to the Islamic countries facing the Mediterranean Sea – appears obviously an inescapable point of reference for geographical and cultural reasons. And, in Italy, Rome stands out not only because it is the center of Christianity, but above all as a laboratory for theological and political elaboration on religious diversity, as well as for concrete initiatives, specific institutions and peculiar behaviors towards the members of those diversity who converged in the city.*