

Conversioni, gesuiti e schiavi: alcuni casi di studio tra Napoli e Malta

SABINA PAVONE

Nell'ambito della schiavitù mediterranea la dimensione religiosa assunse nel corso della prima età moderna un ruolo di primo piano. Il commercio di schiavi fu alimentato infatti dalla persistente guerra di corsa tra paesi cattolici e musulmani, i cui prigionieri venivano generalmente ridotti in schiavitù. La maggior parte degli schiavi e delle schiave, nonostante la cattività, rimase salda nella propria fede, ma le conversioni, seppur numericamente ridotte, ebbero una loro consistenza. Se infatti i cristiani, per lo più catturati dagli ottomani, convertendosi all'Islam, alimentavano il fenomeno dei rinnegati¹; gli schiavi islamici, a loro volta, si convertivano al cattolicesimo.

Le conversioni dall'islam riguardarono soprattutto gli schiavi residenti nelle città italiane affacciate sul Mediterraneo ma anche l'isola di Malta, sede dei Cavalieri di San Giovanni. Il passaggio alla fede di Roma di uno schiavo islamico non comportava necessariamente la sua immediata emancipazione, ma nella maggioranza dei casi, uomini e donne rimanevano vincolati alla loro condizione servile. Questo, come delineato nelle narrazioni delle transizioni di fede da me esaminate, costituì un elemento cruciale e venne utilizzato nei racconti di conversione come segno della spontaneità del passaggio di fede, nonché della completa irrilevanza delle sue conseguenze pratiche, che in genere non conferivano alcun vantaggio terreno ai convertiti.

Anzi, in alcune occasioni (e numerose fonti lo confermano), i proprietari di schiavi manifestavano una marcata ostilità verso la conversione. La percepivano con disagio, quasi come se potesse rappresentare una minaccia alla loro legittima proprietà degli schiavi. In un resoconto palermitano, uno schiavo di nome Salmi, invitato dal gesuita Luigi La Nuza a convertirsi, rispose: «Non vuoi farmi Cristiano [...] perché il padrone sempre mi dirà cane cane.» 'E io', ripigliò il padre gesuita, 'darò al padrone il prezzo,

¹ Sul caso maltese, in relazione alle carte inquisitoriali relative a schiave e schiavi rinnegati che tornavano al cattolicesimo cfr. A. Bonnici, *Aspetti della vita cristiana nell'isola di Malta verso la metà del Seicento*, estratto dalla rivista "Maltese Folklore Review", vol. 1 no. 4, Malta 1974, pp. 305-335. Sulle schiavitù femminile mediterranea cfr. T. Herzig, *Contending with interreligious rape in the 16th and 17th centuries: Social realities and literary representations*, in "European Journal of Women's Studies", 32(2), 2025; Eadem, *Religious Conflicts, Enslavement, and Sexual Violence*, in "Renaissance and Reformation/Renaissance et Réforme", 48(3), 2025, pp. 143-186.

con che fosti comprato, e ti leverò dalla servitù; renditi ormai a Cristo'»². Episodi simili sono registrati anche in relazione al caso melitense su cui si è soffermato recentemente Emanuel Buttigieg, il quale ha dedicato un bel saggio al tema del corpo degli schiavi musulmani a Malta³.

Impegnarsi in discussioni sulle conversioni ci colloca su un terreno assai battuto nelle ultime decadi, specialmente all'interno del contesto della storia globale⁴. L'espansione del cristianesimo per l'intera età moderna ha suscitato indagini sulla violenza dell'evangelizzazione, insieme alla sua stretta connessione con la colonizzazione. Pertanto, rivisitare una fonte come le narrazioni delle transizioni di fede, che siano indotte con la coercizione o relativamente spontanee, sembra essere una importante cartina di tornasole che permette di gettare luce sulla formazione del mondo moderno, in particolare riguardo a temi specifici come quello della schiavitù mediterranea.

Queste narrazioni condividono una caratteristica: non sono resoconti autobiografici, ma piuttosto testimonianze di missionari e religiosi, *medium* concreti delle conversioni. Questa peculiarità richiede un'analisi attenta, poiché non possiamo ignorare uno dei suoi evidenti obiettivi cioè propagandare i successi del modello di evangelizzazione cattolico. Il cambiamento di fede di coloro, come gli schiavi, catturati in mare rappresenta uno degli obiettivi della Chiesa di Roma, mirato a promuovere artificialmente la convivenza, che tuttavia deve inevitabilmente passare attraverso il riconoscimento della superiorità della fede cristiana. Tuttavia, anche con la cautela dovuta alla trattazione di una tipologia documentaria così ambigua, questi documenti offrono un panorama sull'orizzonte entro il quale gli schiavi musulmani erano percepiti nel mondo cattolico. I protagonisti delle narrazioni di conversione prese in esame in questo saggio sono schiavi e schiave passati dall'islam al cattolicesimo in contesti geografici specifici: principalmente la città di Napoli e l'isola di Malta, con i loro porti affollati di schiavi.

Le testimonianze di conversione esaminate collegano inoltre la condizione di schiavitù ad altre circostanze come le condanne a morte. La conversione in sé, come già detto, non implicava né emancipazione né commutazione della pena. Tuttavia, è vero che la prospettiva di un rinvio dell'esecuzione era talvolta considerata, così come il fatto che la conversione permetteva una forma di morte meno cruenta: dal "rogo" all'impiccagione pubblica. Come indicato da Adriano Prosperi, la conversione comportava l'associazione di spazi e tempi diversi: dove, ad esempio, la notte era considerata un momento di dimensione individuale e quindi la narrazione si svolgeva in contesti riparati dalla vista

² M. Frazzetta, *Vita e virtù del venerabile servo di Dio padre Luigi La Nusa della Compagnia di Gesù, raccolta dagli processi presentati in Roma alla Sacra Congregazione de' Riti*, Palermo 1677, pp. 178-179.

³ E. Buttigieg, *Corpi e anime in schiavitù: schiavi musulmani nella Malta dei Cavalieri di San Giovanni (1530-1798)*, in *Schiavitù del corpo e schiavitù dell'anima. Chiesa, potere politico e schiavitù tra Atlantico e Mediterraneo (sec. XVI-XVIII)*, a cura di E. Colombo-M. Massimi-C. Zeron, Milano 2018, pp. 287-310, al quale volume si rimanda per ulteriore bibliografia.

⁴ La bibliografia sulle conversioni è assai ampia, per una discussione sul tema mi permetto di rimandare a C. Petrolini-V. Lavenia-S. Pavone, *Introduzione*, in C. Petrolini-V. Lavenia-S. Pavone, *Sacre metamorfosi. Racconti di conversione tra Roma e il mondo*, Roma 2022, pp. XIII-LXII, volume dove pure sono raccolti alcuni dei racconti qui discussi.

pubblica, il giorno diventava lo spazio cerimoniale destinato ad incitare la conversione degli stessi spettatori: «Non si trattava solo di salvare l'anima del condannato, ma anche di offrire alla città un esempio e una prova di giustizia legittimata da Dio attraverso le parole del condannato»⁵. Gli elementi emotivi erano dunque sempre presenti in queste narrazioni, e l'esemplarità della conversione assumeva particolare rilievo quando il condannato era non solo schiavo, ma anche musulmano. Nei domini del re di Spagna - che comprendevano Napoli - alla fine del XVI secolo si applicava la Carolina (la legislazione penale di Carlo V). Essa prevedeva un intervallo di tre giorni tra la pronuncia della sentenza e l'esecuzione, disposizione volta a rafforzare l'autenticità della conversione.

Napoli ospitava un numero consistente di schiavi, come molte altre città portuali del Mediterraneo. Nei primi decenni del XVII secolo si stimava la presenza di una comunità di circa 20.000 persone, che ne faceva il contesto urbano con la più alta concentrazione di musulmani in Italia. Oltre agli schiavi di proprietà privata (soprattutto domestici), esistevano anche schiavi "dello Stato", impiegati principalmente nelle galere e, più tardi, intorno alla metà del XVIII secolo, nella costruzione della Reggia di Caserta⁶.

La Congregazione degli Schiavi fu istituita dai gesuiti all'inizio del XVII secolo. Per i membri della Compagnia di Gesù, essa non solo offriva l'opportunità di convertire i musulmani, che costituivano il numero più corposo degli schiavi, ma anche di praticare le lingue turca e araba in preparazione di impegni missionari più impegnativi. Spesso si celebravano battesimi collettivi, frequentemente in coincidenza con le festività gesuitiche (come quella di Sant'Ignazio di Loyola il 31 luglio, o di San Francesco Saverio, l'Apostolo delle Indie, il 3 dicembre)⁷.

Accanto ai dati quantitativi, gli *Annali* del collegio gesuitico di Napoli riportano anche casi individuali o narrazioni legate a figure specifiche. Qui, il medium linguistico svolgeva un ruolo cruciale nel contatto con i potenziali convertiti. Ad esempio, due schiavi ciechi che mendicavano furono avvicinati da un gesuita «esperto nella lingua turchesca»⁸: invitati al collegio, rimasero però fermi nella loro fede. Tuttavia, mentre stavano per essere ricondotti alla galera, uno di loro fu toccato da un raggio celeste di luce divina: dichiarò a gran voce di non voler partire e di voler restare in terra cristiana per salvare l'anima, diventare cristiano e abbracciare la vera legge dei cristiani.

⁵ A. Prosperi, *Introduzione*, in *Misericordie. Conversioni sotto il patibolo tra medioevo ed età moderna*, a cura di A. Prosperi, Pisa 2007, p. XIV.

⁶ G. Bonazza, *Abolitionism and the Persistence of Slavery in Italian States, 1750-1850*, London 2019, con ulteriore bibliografia.

⁷ Cfr. G. Boccadamo, *Napoli e l'Islam*, Napoli 2010; P.A. Mazur, *Combating "Mohammedan Indecency": The Baptism of Muslim Slaves in Spanish Naples, 1563-1667*, in "Journal of Early Modern History", 13 (2009), pp. 25-48; per il ruolo della Compagnia di Gesù è imprescindibile E. Colombo, *Jesuits and Muslim Slaves in Seventeenth-Century Naples and Spain*, in "Journal of Jesuit Studies", 1, 2 (2014), pp. 192-211. Per il Sei-Settecento, cfr. anche P. Palmieri, *I pericoli e le risorse del mare*, in "Rivista di storia e letteratura religiosa", 5, 2, 2017, pp. 257-286. Per una fonte dell'epoca, che fornisce dati sulle conversioni non sempre concordi con la bibliografia più recente cfr. S. Santagata, *Istoria della Compagnia di Gesù appartenente al Regno di Napoli*, Napoli 1756.

⁸ Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), *Neap. 72, Dagli annali del Collegio di Napoli per l'anno 1610*, ff. 138r-140v.

L'intera narrazione ruota intorno al senso della vista, utilizzato metaforicamente per enfatizzare il passaggio di fede: la cecità è un difetto naturale ma anche, e soprattutto, una mancanza spirituale. Dei due individui ciechi invitati alla conversione, solo uno si converte; l'altro - il "vero cieco" - parte sulla galera, ostinato nel mantenere la propria fede originaria. Il tema miracoloso del recupero della vista da parte del convertito, inteso in senso letterale, si ritrova anche in alcuni resoconti missionari sulla conversione dei pagani nelle missioni lontane, come quella del Tamil Nadu in India, segno di una retorica dei racconti di conversione che si ripeteva nelle quattro parti del mondo.

La struttura binaria del racconto ritorna nello stesso resoconto, questa volta con protagoniste due donne moresche molto gravemente malate. In questo caso, più ancora delle preghiere dei padri gesuiti, il mezzo della conversione è un'altra donna moresca «di molto ricapito» (apparentemente, dunque, non in stato di schiavitù), la quale desiderava a sua volta diventare cristiana e riuscì ad avvicinare al battesimo le altre due. «E ciò che accresce la meraviglia è che non solo le convertì [...] ma il modo che in simile conversione tenne, fé ammirar tutti in maniera [...] ch'un altro san Paulo li rassembrava»⁹.

Tuttavia, un approccio dolce alla conversione non era sempre adottato. Poche pagine più avanti, la cronaca napoletana riferisce - senza mostrare consapevolezza della violenza che descrive - il caso di un altro schiavo ammalato che rimase ostinatamente saldo alla sua fede musulmana. Il medico «brustolò la sua mano una e due volte con il foco della candela». Anche qui ritorna la metafora della vista, poiché il turco che aveva tenuto gli occhi ben chiusi, cominciò ad aprirli. Allora uno dei fratelli gesuiti «cominciò si fittamente a parlargli: 'Beh, scelerato, fugi con la mano da questo poco di foco, ch'è come acqua a paragone di quello dell'inferno? Come farai, che da qui a poche ore ti toccherà ad andare a casa del diavolo, dove non solo la mano, ma il corpo e la anima insieme haranno da bruggiare per tutta l'eternità?'» Queste poche parole penetrarono nell'anima dello schiavo dove innumerevoli parole avevano precedentemente fatto nulla, all'improvviso «prende un crocifisso che il nostro fratello alle mani teneva, comincia a baciarlo e si risolve di farsi Christiano»¹⁰.

Si può notare qui all'opera la cosiddetta "pastorale della paura", componente integrante del processo di conversione adottato dalla Compagnia di Gesù. Essa rappresentava uno dei tratti distintivi della predicazione gesuitica. Si pensi, ad esempio, alle "rappresentazioni teatrali" (poiché di questo si trattava) che presto avrebbero accompagnato i sermoni di Paolo Segneri il Vecchio, il quale non mancava mai di collocare un teschio su un drappo nero accanto all'altare.

Si pensi anche alla strategia di conversione impiegata da Pedro Claver (figura oggi piuttosto controversa) con gli schiavi di Cartagena de Indias¹¹. «Con una logora ve-

⁹ *Ibidem.*

¹⁰ *Ibidem.*

¹¹ Claver fu beatificato solo nel 1850 da Pio IX e canonizzato da Leone XIII nel 1888, quindi nel 1891 fu insignito del titolo di patrono di tutte le missioni cattoliche tra i neri. Claver è considerato un tipico esempio della strategia di canonizzazione della Compagnia di Gesù legata all'«egemonia su determinate aree geografiche e identità sociali» (F. Motta-E. Rai, *Strategie di santità. La politica La politica delle cano-*

sticciola indosso, un divoto sacrificio sul petto, una lunga bacchetta in mano e due gran bisacce sopra le spalle [...] dove portava cotta, stola, rituale, olio santo, rosari, medaglie»¹², egli mise a punto una strategia conversionistica che prevedeva l'uso di immagini. Il "quadro" che Claver utilizzava durante i suoi sermoni aveva una struttura iconografica binaria: da un lato, i demoni accanto agli schiavi neri non battezzati, spesso rappresentati come fisicamente "mostruosi"; dall'altro, i nuovi convertiti cattolici, raffigurati con tratti di umiltà e compostezza:

«[Fu] eretto in fronte al serraglio un decente altare, esponeva su di esso, visibile a tutti, un gran quadro. In questo con gran vivezza di colori era espressa l'immagine del nostro Signor crocifisso che dalle cinque sue piaghe versava dentro di una gran conca cinque rivi di sangue. Presso alla conca vedevasi un sacerdote messo in abiti sacri che attingendo di quel sangue divino battezzava con quello un negro genuflesso umilmente a suoi piedi [...]. Più in fondo al quadro, dall'un de' lati, alcuni negri vagamente vestiti figuravan quelli, che già erano battezzati: dall'altro altri negri mostruosi deformati e circondati da spaventosi demoni eran figura di coloro che ostinati ricusavan di battezzarsi¹³. E tutto ciò a motivo di accreditar quella sacra cerimonia e ingerir negli animi un altissima stima del santo battesimo e degli effetti ammirabili che produce. E questa si può dire che fosse la prima e più efficace lezione che de' misteri di nostra fede dava anche in silenzio a quella gente rozza, che poco più intendendo di quel che vede, conviene istillarla loro per gli occhi, acciò arrivi più facilmente al cuore, e faccia presa»¹⁴.

Sofferamoci su quest'ultimo punto. Uno dei temi che emerge in molti dei resoconti da me esaminati è il ruolo delle immagini, che riveste una funzione centrale, particolarmente delicata per i convertiti provenienti da una religione aniconica come l'islam. Le immagini non solo accompagnano i condannati al patibolo, ma a volte fungono da strumenti di conversione con connotazioni miracolose. Ad esempio, durante la processione verso il patibolo, lo schiavo Agali a Napoli si prende cura con estrema devozione delle immagini di Cristo e della Madonna, chiedendo «garofali e fiori» per adornarle entrambe e

nizzazioni dei gesuiti fra antica e nuova Compagnia (XVII-XX secolo), in *A la luz de Roma. Santos y santidad en el barroco iberoamericano*, vol. 1, *La capital pontificia en la construcción de la santidad*, a cura di F. Quiles García et al., Sevilla-Roma 2020, p. 96. Cfr. N. von Germeten, *A Century of Promoting Saint Peter Claver and Catholicism to African Americans: Claverian Historiography from 1868-1965*, in "American Catholic Studies", 116, 3 (2005), pp. 23-38. Per una posizione critica sulla figura di Claver come "eroe razziale" cfr. K.M. Grimes, *Racialized Humility: The White Supremacist Sainthood of Peter Claver S.J.*, in "Horizons", 42 (2015), pp. 295-31. Si veda anche P. Delpiano, *Gesuiti e schiavitù. Il caso di Pedro Claver (1580-1654)*, in "Studi storici", 4, 2024, pp. 883-909.

¹² L. degli Oddi, *Vita del venerabil servo di Dio padre Pietro Claver della Compagnia di Gesù, detto l'Apostolo degli Etiopi*, Roma 1748, p. 31.

¹³ Si tratta dell'iconografia che si richiamava al culto delle cinque piaghe di Cristo su cui si veda Giovanni 20, 25-27: «Gli dissero allora gli altri discepoli: "Abbiamo visto il Signore!". Ma egli disse loro: "Se non vedo nelle sue mani il segno dei chiodi e non metto il dito nel posto dei chiodi e non metto la mia mano nel suo costato, non crederò". Poi disse a Tommaso: "Mettila qua il tuo dito e guarda le mie mani; stendi la tua mano, e mettila nel mio costato; e non essere più incredulo ma credente!". Non si è riusciti a ricostruire l'origine e l'attribuzione del quadro utilizzato da Claver.

¹⁴ L. degli Oddi, *Vita del venerabil...*, 1748, pp. 112-113.

dicendo: «stare buono, havere con me figlio, havere mamma». Il caso di Agali ci consente di aggiungere ulteriori riflessioni a quelle finora fatte, fornendo anche nuovi dettagli sul contesto napoletano in cui avvenne la conversione. Agali fu portato a Napoli da fra' Giovanni Battista Caracciolo, cavaliere di Malta, e divenne schiavo all'interno della famiglia Caracciolo. Sebbene molti schiavi napoletani servissero sulle galere, non va sottovalutato il numero di coloro che erano schiavi domestici nelle case aristocratiche. Egli fu condannato a morte in seguito a un atto sacrilego contro il Santissimo Sacramento portato in processione (14 giugno 1640). Mentre la processione procedeva, si vide Agali uscire da un vicolo vicino con uno stecco in mano. Consumato dall'ira e dalla furia, si precipitò verso il parroco che portava il Santissimo Sacramento, con l'intenzione di colpirlo a terra con lo stecco. Ferito ma riuscito a fuggire dall'ira della folla, fu infine arrestato e imprigionato nella Vicaria, la principale prigione di Napoli.

Nel resoconto dello storico napoletano Camillo Tutini, emerge uno dei motivi ricorrenti di queste narrazioni: il mezzo della conversione è una voce che sorprende Agali, chiamandolo con il nome di Giuseppe. Egli interpreta questo segno come un chiaro invito a convertirsi alla fede cattolica, ma i giudici sospettano che possa trattarsi di una strategia per evitare la condanna a morte. Ciononostante, Agali perseverò nella sua richiesta del battesimo di voler morire e servire Dio e non voler vivere da turco. Dopo i tre giorni prescritti dalla legge, la sua richiesta fu accolta poco prima dell'esecuzione della pena capitale, con l'intervento della Compagnia de' Bianchi, una delle istituzioni napoletane dedite all'assistenza dei condannati. Agali domandò di essere battezzato velocemente in modo da diventare bianco dentro subito. Ripetutamente, chiese ai confortanti fratelli di tagliare la ciocca di capelli che aveva sulla testa (segno che era uno schiavo), e con grande urgenza ripeté la sua richiesta di battesimo, dicendo: 'Fate bianco, bianco' (e più avanti: 'così salirò al cielo bianco, bianco')¹⁵. Questa idea del "biancore" si presta a diverse interpretazioni: dalla purezza derivante dalla conversione che collocava lo spirito di Agali in una prospettiva di salvezza ultraterrena grazie alla fede nell'unico vero Dio, agli indumenti indossati dai catecumeni, all'abbigliamento dei confortatori e forse persino al colore della pelle del convertito musulmano. Sebbene questo caso non provenga da una fonte gesuitica, il carattere rituale di certi temi emerge dal confronto con altri documenti dello stesso genere sulle conversioni di schiavi turchi nel contesto napoletano, su cui si sono concentrati anche Salvatore Bono e Giovanni Romeo¹⁶, così come dalla materialità dei caratteri della schiavitù su cui si sofferma anche Butigieg per il caso maltese. In queste narrazioni ricorrono elementi come il taglio

¹⁵ *Relatione del modo come si convertì alla fede christiana un turco, et della sua morte*, 1640, in Biblioteca Nazionale di Napoli, *Miscellanea di storia napoletana di mano di Camillo Tutini*, fasc. ultimo, ff. 65r-68v (fols. 181-184). La Compagnia dei Bianchi prende il nome dalla veste di quel colore che usavano indossare i confortatori; cfr. C. D'Engenio Caracciolo, *Napoli Sacra*, Napoli 1623, p. 189. Il bianco era il colore che caratterizzava non solo i confortatori della Compagnia ma anche la veste dei catecumeni. C'era d'altronde anche un'ambiguità che si giocava sul colore della pelle. Poiché Agali era originario di Alessandria d'Egitto, è probabile che non fosse "bianco".

¹⁶ G. Romeo, *Aspettando il boia. Condannati a morte, confortatori e inquisitori nella Napoli della Controriforma*, Firenze 1993; S. Bono, *Schiavi. Una storia mediterranea (XVI-XIX secolo)*, Bologna 2016.

del ciuffo di capelli, la maledizione del nome di Maometto e l'invocazione del vero Dio, e l'insistenza sulla confermazione come momento di consapevolezza dell'ingresso nella comunità cristiana.

Tra gli altri strumenti che favorivano la conversione degli schiavi - a Napoli ma anche altrove - possiamo includere le visioni e il presepe (in un certo senso, un'altra forma di visione). Nel contesto gesuitico, oltre alla Madonna, i santi della Compagnia - San Francesco Saverio e San Luigi Gonzaga - sono quelli che ricorrono più frequentemente nei racconti di schiavi convertiti come nella storia di Bruca/Mabruka, per la quale ricordiamo anche la presenza come medium di san Spiridione, vescovo di Trimitonte nel III secolo e chiara espressione di un sincretismo tra cristiani d'Oriente e d'Occidente, ma figura venerata anche in alcuni contesti ottomani¹⁷. A Malta, il giovane Soliman di Algeri nel 1669 si era tagliato il ciuffo di capelli connotante la sua condizione di schiavo perché voleva farsi cristiano e dichiarava di essere stato guidato da una serie di visioni di sant'Antonio da Padova¹⁸.

Un altro caso interessante, anch'esso ambientato a Napoli, all'interno della Congregazione gesuitica degli Schiavi, è quello di Cata, una colta e visionaria «donna dei lupi». Schiava presso una famiglia napoletana, era una donna istruita, con un forte senso di sé, e determinata a non abbandonare la propria fede musulmana. Caduta malata, Cata ebbe una visione notturna di un branco di lupi feroci, che raccontò ai gesuiti. Questi ultimi sfruttarono la visione in chiave intimidatoria: solo la conversione avrebbe potuto placare quei demoni e salvarla dall'inferno. In preda al delirio, Cata combatté un conflitto interiore, inizialmente rifiutando il battesimo, nonostante le sue compagne le dicessero che quei demoni prima di trascinarla all'inferno, l'avrebbero straziata qui se non fosse diventata cristiana. Alla fine, Cata «svegliatasi come da un letargo» e si convertì poco prima della morte¹⁹. Come Agali, anche il suo corpo emise un profumo e apparve più bianco e più bello.

Per quanto riguarda la presunta testimonianza del tunisino Ametir, il racconto descrive la sua conversione nella casa di un notaio napoletano devoto ai gesuiti, grazie a una visione del "Bambin Gesù" esposto in un presepe. In un linguaggio intriso di parole dialettali, Ametir racconta come il Bambin Gesù lo chiamò, e lui, inginocchiandosi, chiese: «Che voler Signor, che voler?» E poi disse, «Sì, Signor, sì, Signor, torno Christiano», e poi «et credere a te, a Madonna, et signor Gioseffe». Ametir non solo ricevette il battesimo con il nome di Giuseppe, ma iniziò anche a predicare ad altri schiavi, ripe-

¹⁷ *Conversione alla religione cattolica di Bruca, Turca di Tripoli, battezzata solennemente dall'eminentissimo signore cardinale Marc'Antonio Colonna vicario di Roma nella chiesa del Collegio Romano il dì 9 giugno 1779 co' nomi Marianna Aloisia de' Giorgi*, Roma e Ravenna 1779. Cfr. D. Rocciolo, *Roma nel Seicento e Settecento*, in "Ricerche per la storia religiosa di Roma", 10 (1998), pp. 391-452; M. Caffero, *Conversioni di musulmani ed ebrei a Roma in età moderna*, in "Quaderni storici", 42, 126 (2007), pp. 819-839; Eadem, *Gli schiavi del papa. Conversioni e libertà dei musulmani a Roma in età moderna*, Brescia 2022; N. Priesching, *Taufe Als Weg in Die Freiheit? Konversionen Muslimischer Sklaven Im Frühneuzeitlichen Rom, in Barocke Bekehrungen*, a cura di R. Matheus-E. Oy-Marra-K. Pietschmann, Bielefeld 2014, pp. 45-62.

¹⁸ E. Buttigieg, *Corpi e anime in schiavitù...*, 2018, p. 301.

¹⁹ *Storia della Compagnia di Napoli 1646-1649*, in ARSI, Neap. 204, ff. 92-94 [1649].

tendo le metafore della vista e del fuoco già incontrate in uno dei racconti dell'oratorio degli schiavi: «All'ultimo disse quel turco che Gioseffe dicesse bene, et disse: 'preghiamo Dio che mi dia lume acciò mi faccia Christiano ancor io' et Gioseffe disse: 'Dio voler Christiano [...] et se no anderai al foco'»²⁰.

Un altro capitolo interessante dell'impegno gesuitico nelle conversioni riguarda i prigionieri della Vicaria di Napoli, ai quali i padri portavano conforto spirituale. In un rapporto del 1612, tra le opere di carità dei gesuiti si citava la conversione di quattro schiavi "turchi". Il primo, Mehemet, serviva nel palazzo del viceré ma era stato condannato a morte per omicidio. «Battezzato dentro l'istesse carceri con universal soddisfazione et allegrezza, et sua et di tutt'il Tribunale et lasciato [sic] l'abominevol setta, et nome di Maamet, con la santa fede prese il nome di Gioseffo». Sebbene la richiesta di conversione potesse inizialmente apparire come un tentativo di salvare la propria vita, «dopo il tal atto si vide immediatamente l'effetto della Divina Gratia poiché scordatosi a fatto [sic] dell'istanza fatta per la prolongazione della vita bramava, et ardeva di desiderio di morire, et incominciò a far istanza egli stesso che s'eseguisse presto la Giustizia, et domandato da nostri perché caggione desiderava adesso di morire presto, et prima haveva tanto timore? Soggiunse il ben aventorato Neofito, et novello, ma più che bene istruito et sperimentato christiano. Padre mio non bisogna più campare in questo mondo perché ci è pericolo di far' peccato, et offendere Iddio, ò beato et felice lui et come presto haveva appreso quel che molti nati nel Regno d'Iddio non possono per colpa loro apprendere per tutto il corso della vita, e quel che reca meraviglia, et confusione a tutti è che appena costui era incominciato d'esser discepolo nella scuola di Cristo che divenne sapientissim[?] Maestro». Lo stesso Giuseppe aiutò poi un «cristiano antico» a prepararsi alla morte, un uomo che né i gesuiti né la Congregazione dei Bianchi erano riusciti a consolare. Il turco, rivolgendosi all'altro condannato, disse: «Fratello mio hai fatto il peccato et adesso non vuoi la pena? Non è vergogna? Giesù Cristo che cosa ha fatto? Et egli mostrava il Crocefisso che teneva nelle mani. Queste brevi, e ponderose parole ebbero tanta efficacia con la gratia del Signore, dette con tanto spirito, et semplicità di un rozzo, et novello cristiano non più che d'un giorno che ferno vergognare quel miserabile, et intrato in se [sic] stesso non resistendo al voler Divino accettò volentieri la morte, et fu generato all'eterna vita da chi non era più ch'un giorno resuscitato dall'eterna morte»²¹.

Alcuni degli elementi che si sono messi in luce si ritrovano anche nei resoconti delle missioni a Malta, dove i gesuiti furono presenti dal 1592/93 fino al 1768. Già Ignazio di Loyola aveva visto in Malta un ponte cristiano verso il mondo musulmano: nello scrivere a Diego Laínes nel 1554 il generale ricordava come già da qualche anno il vescovo melitense di origine ispanica Domenico Cubelles avesse chiesto l'apertura

²⁰ *Relazione della conversione di un Turco 1632*, in Biblioteca Nazionale Centrale di Roma, *MS Varia 48*, fasc. 5, ff. 1r-3v.

²¹ *Tavola dei capitoli delle relatione del Stato delle Carceri del Regio Tribunale della Vicaria di Napoli: Della mutazione di stato fatta di tre dal secolo alla Religione e d' alcuni turchi convertiti alla nostra santa fede per mezzo delle carceri*, cap. 13, in ARSI, *Neap.* 77, ff. 23-25.

di un collegio nell'isola, impresa che egli riteneva «cosa molto conveniente per guadagnare alcuni della lingua arabica per aggiutarci da loro nella conversione dei mori, e tanto più adesso che pare apra Dio una porta grande nella Gelbi [Gerba] et in Tasciora [Tagiora], vicina a Tripoli di Berberia». Sembrava infatti che lo sceicco [nel testo: *xecbe*] di Gerba non solo volesse «essere vasalo del'imperator [...] e lasciarli far chiese, dove si predichi la fede di Christo, solamente che non sia sforsar nesun moro ad esser christiano; et vuole rendere tutti li schiavi christiani»²². La conversione degli schiavi turchi fu quindi per i gesuiti uno dei compiti pastorali da perseguire con più fervore, così come l'impegno nei confronti delle prostitute: «Molte meretrici si sono convertite e messe in bon cammino: basterà dir di due: una fu la più principale di tutta la città questa tornò allo stato (?) e cominciò lei predicar all'altri con tanto fervore che convertì due schiave alla fede di Cristo. Un'altra essendo stata molto tempo con un Cavagliero si senti mover per ogni predica, si consiglio col nostro amico stesso [rivedere] s'era bene entrasse nelle convertite (?) e vedendo di si si risolse a farlo» e non solo si convertì ma convinse a convertirsi anche il suo amico»²³.

Ancora nel Settecento il racconto della missione a Gozo di Giovanni Filippo Ricci, nella relazione inviata a Roma, si richiamò al modello della “pastorale della paura”, già utilizzato nelle missioni del 1715 dai padri Giovambattista Cancellotti e Ignazio Costanzo²⁴, i quali in veste di pellegrini con la mozzetta in mano e a piedi scalzi, erano soliti disciplinarsi «a sangue su le spalle due o tre volte per ciascuna missione specialmente nella Processione di Penitenza, dell'Inferno, della Passione». Questo stesso spirito si riverberava nelle processioni: «La Processione dei fanciulli di Prima Comunione così ragazzi come zitelle tutte in processione colle corone di spine in capo e li fanciulli con le corde al collo battendosi su le spalle ignude e le zitelle con le corone di spine sul velo, ed in mano un

²² *Patri Jacobo Lainio*, Roma, 13 gennaio 1554, in *Monumenta Ignatiana. Epistole et Instructiones*, Matriiti, t. VI, 1907, pp. 163-164. Cfr. anche *Pater Johannes de Polanco Patri Antonio Araozio*, 15 gennaio 1554, nel quale si ribadisce che i gesuiti avrebbero dovuto convertire i mori (*Monumenta Ignatiana...*, 1907, p. 186). Sul collegio melitense cfr. V. Borg, *Developments in Education outside the Jesuit 'Collegium Melitense'*, in “Melita Historica”, vol. VI, n. 3 (1974), pp. 215-254; C. Cassar, *The Collegium Melitense: A Frontier Mission in the Interface Between the Christian and Muslim Worlds*, in “Al Qantara”, 36.2, 2015, pp. 443-462. In particolare sul rapporto fra gesuiti e mondo islamico cfr. E. Colombo-P. Shore, *Jesuits and Islam in Europe*, Leiden-Boston 2023, pp. 81- 84 (8.2: *Malta and Beyond*), dove si cita il missionario Emmanuele Sanz sui cui cfr. E. Colombo, «La setta malvagia dell'alcorano» *Emmanuele Sanz SJ (1646-1719) e il Breve Trattato per convertire i Turchi*, in “Rivista di storia e letteratura religiosa”, LI, 2015, 3, pp. 465-490. Sulla presenza dei gesuiti a Floriana cfr. N.J. Doublet, *Casa Manresa in Floriana: A House of Formation*, Valletta 2025.

²³ *Relazione del frutto cavato dalle prediche del Padre Provinciale Carlo Mastrilli nell'anno 1617*, in ARSI, Sic. 183 II, ff. 478-479v; Malta.

²⁴ Cfr. G.F. Abela, *Malta illustrata ovvero Descrizione di Malta isola del mare siciliano e adriatico con le sue antichità e altre notizie*, Malta 1772, I, p. 54. Su Cancellotti cfr. A. Guidetti, *Le missioni popolari. I grandi gesuiti italiani*, Milano 1988, p. 187 che ricorda proprio la conversione di trenta prostitute in seguito a una predica sul giudizio universale. Su Ignazio Costanzo, si legge che «mortificavasi grandemente; spesso si flagellava a sangue; mescolava per lo più il suo cibo con assenzio e cenere; e nel suo letto vi metteva certa erba pungente: tuttavia era di natura ilare e contento» (A. Ferris, *Descrizione storica delle Chiese di Malta e Gozo*, Malta 1866, pp. 212-213), cfr. anche per il suo albero genealogico G. F. Abela, *Malta illustrata...*, 1772, IV, p. 467.

crocefisso; precedeva il Padre Preposito con una catena ad entrambi i piedi battendosi a sangue le spalle ignude»²⁵. Seguiva la predica in piazza e il ritorno in Chiesa.

Anche nella missione sulle galere «per otto giorni, il Generale delle Galere obbligò tutti: i forzati, come Buonavoglia²⁶ come Turchi battezzati e Cristiani nuovi ad intervenire. Questi da principio mal volentieri si lasciavano indurre a lasciare i loro giuochi e le bettole maledicendo la Missione, e li Padri Missionari, ma poi da se venivano a chiamarci nell'Oratorio di San Filippo del Borgo, in cui ebbero l'alloggio dal Padre Preposito compagno del Padre Ricci, egli ed il Padre Giovanni Cassan [?] che servì pure alla missione in quel tempo». Si susseguirono inoltre episodi di flagellazione e, per autopunirsi delle bestemmie, i convertendi, coinvolti in questa ritualità "punitiva", si battevano con «sassi [...] e con essi dando alla lingua cavata fuori ed alla bocca si ferissero malamente. [...] Cantandosi dall'istessi Galeoti varie canzoni spirituali, recitandosi ad alta voce il Rosario della B[eata] V[ergine] S[anta]»²⁷.

Si può qui solo accennare alla rivolta degli schiavi di Malta del 1749, recentemente studiata da William Zammit²⁸. La figura dello schiavo Ibrahim, segretario di Mustafà di Rodi, si distingue dagli altri schiavi considerati nei nostri racconti di conversione come uno dei più istruiti. Egli discuteva con coloro che – in questo caso non gesuiti – cercavano di convertirlo prima della condanna a morte, affrontando temi complessi come la Trinità di Dio e la natura umana e divina di Cristo, mostrando una reale conoscenza degli autori cristiani. Tuttavia, nel resoconto di Michele Acciard (pubblicato a Napoli nel 1751), non è il dibattito teologico a convincere Ibrahim, bensì il potere miracoloso di un'immagine di Cristo, che lo porta immediatamente a chiedere il battesimo: Gli fu presentata l'immagine del nostro Redentore crocefisso: egli la osservò, la baciò e l'abbracciò con il suo cuore già meravigliosamente toccato dalla grazia celeste. Subito si prostrò a terra per adorarla, gridò «io son cristiano», chiese il santo battesimo, pianse pubblicamente per il suo errore e i suoi peccati, implorò perdono per il suo scandalo, rinnegò Maometto e la sua setta, rivolse tutto il suo spirito al cielo e abbandonò ogni cura terrena in un istante²⁹.

L'uso di immagini miracolose e di crocifissi, la componente emotiva, la speranza di sfuggire a una morte certa sono tutti elementi ricorrenti nei testi esaminati. Il corpo e lo spirito sembrano muoversi in due direzioni opposte – la perdita del corpo e la salvezza dell'anima – ma la scelta della conversione contribuisce a ricreare un'unità nel nome di una volontà superiore: la volontà divina, capace di risolvere l'ap-

²⁵ *Relazione delle missioni del collegio di Malta del 1718 e 1719*, in ARSI, *Sic.* 185 II, f. 503v-504.

²⁶ I "buonavoglia" erano cristiani che in seguito a una situazione debitoria venivano costretti a imbarcarsi sulle galere.

²⁷ *Relazione dalle galere*, in ARSI, *Sic.* 185 II, ff. 505v-506v. Su questo episodio cfr. anche D.F. Allen, *Anti-Jesuit Rioting by Knights of St John during the Malta Carnival of 1639*, in "Archivum Historicum Societatis Iesu", gennaio-giugno 1996, LXV, pp. 3-30.

²⁸ W. Zammit, *Kissing the Gallows: A Cultural History of Crimes, Torture and Punishment in Malta 1600-1798*, Malta 2016.

²⁹ M. Acciard, *Mustafà Bassà di Rodi schiavo in Malta, o sia la di lui congiura all'occupazione di Malta*, Napoli 1751.

parente contraddizione tra vita e morte³⁰. Possiamo dedurre da questi racconti una strategia gesuitica distinta nella narrazione delle conversioni degli schiavi musulmani? Senza dubbio, alcuni elementi ricorrono periodicamente e influenzano anche narrazioni non strettamente gesuitiche. Tra questi elementi si possono identificare l'insegnamento linguistico dei gesuiti per l'istruzione dei neofiti; la "pedagogia della paura"; la spettacolarizzazione della conversione; l'uso di immagini e visioni come strumenti per facilitare il passaggio di fede. Possiamo quindi parlare di una vera e propria "retorica gesuitica" che percorre queste narrazioni e crea una serie di tropi ricorrenti riscontrabili anche altrove: il "diventare bianchi", il profumo del corpo, la conversione miracolosa (come il recupero della vista) di fronte a una scelta razionale. Questi tratti non sono esclusivi delle conversioni degli schiavi musulmani, ma costituiscono una sorta di cartina di tornasole per comprendere la costruzione di narrazioni di conversione in altri contesti religiosi. In questi resoconti, dove l'elemento essenziale è la transizione di fede dall'Islam al cattolicesimo, non sembrano emergere distinzioni tra la descrizione delle conversioni femminili e maschili ma sappiamo da altre fonti, anche gesuitiche, che invece i condizionamenti e le violenze prodotte sul corpo delle donne schiave potevano avere un impatto importante sulle conversioni, la qual cosa ci induce a trattare questi resoconti come una fonte di particolare interesse ma pur sempre condizionata dal contesto cattolico ideologico di riferimento.

³⁰ Sul rapporto tra corpo e anima si vedano anche le considerazioni fatte dai curatori nell'*Introduzione a Schiavitù del corpo e schiavitù dell'anima...*, 2018, pp. 3-11.

Bibliografia

Fonti manoscritte

Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), *Neap.* 72, *Dagli annali del Collegio di Napoli per l'anno 1610.*

ARSI, *Neap.* 77, *Tavola dei capitoli delle relatione del Stato delle Carceri del Regio Tribunale della Vicaria di Napoli: Della mutazione di stato fatta di tre dal secolo alla Religione e d' alcuni turchi convertiti alla nostra santa fede per mezzo delle carceri,* cap. 13.

ARSI, *Neap.* 204, *Storia della Compagnia di Napoli 1646-1649.*

ARSI, *Sic.* 183 II, *Relazione del frutto cavato dalle prediche del Padre Provinciale Carlo Mastrilli nell'anno 1617.*

ARSI, *Sic.* 185 II, *Relazione delle missioni del collegio di Malta del 1718 e 1719.*

ARSI, *Sic.* 185 II, *Relazione dalle galere.*

Biblioteca Nazionale Centrale di Roma, *MS Varia* 48, *Relatione della conversione di un Turco 1632.*

Biblioteca Nazionale di Napoli, *Miscellanea di storia napoletana di mano di Camillo Tutini*, fasc. ultimo, *Relatione del modo come si convertì alla fede christiana un turco, et della sua morte, 1640.*

Testi a stampa

G.F. Abela, *Malta illustrata ovvero Descrizione di Malta isola del mare siciliano e adriatico con le sue antichità e altre notizie*, Malta 1772.

M. Acciard, *Mustafà Bassà di Rodi schiavo in Malta, o sia la di lui congiura all'occupazione di Malta*, Napoli 1751.

D.F. Allen, *Anti-Jesuit Rioting by Knights of St John during the Malta Carnival of 1639*, in "Archivum Historicum Societatis Iesu", gennaio-giugno 1996, LXV.

G. Boccadamo, *Napoli e l'Islam*, Napoli 2010.

G. Bonazza, *Abolitionism and the Persistence of Slavery in Italian States, 1750-1850*, London 2019.

S. Bono, *Schiavi. Una storia mediterranea (XVI-XIX secolo)*, Bologna 2016.

A. Bonnici, *Aspetti della vita cristiana nell'isola di Malta verso la metà del Seicento*, estratto dalla rivista "Maltese Folklore Review", vol. 1 no. 4, Malta 1974.

V. Borg, *Developments in Education outside the Jesuit 'Collegium Melitense'*, in "Melita Historica", vol. VI, n. 3 (1974).

- E. Buttigieg, *Corpi e anime in schiavitù: schiavi musulmani nella Malta dei Cavalieri di San Giovanni (1530-1798)*, in *Schiavitù del corpo e schiavitù dell'anima. Chiesa, potere politico e schiavitù tra Atlantico e Mediterraneo (sec. XVI-XVIII)*, a cura di E. Colombo-M. Massimi-C. Zeron, Milano 2018.
- M. Caffero, *Conversioni di musulmani ed ebrei a Roma in età moderna*, in “Quaderni storici”, 42, 126 (2007).
- M. Caffero, *Gli schiavi del papa. Conversioni e libertà dei musulmani a Roma in età moderna*, Brescia 2022.
- C. D’Engenio Caracciolo, *Napoli Sacra*, Napoli 1623.
- C. Cassar, *The Collegium Melitense: A Frontier Mission in the Interface Between the Christian and Muslim Worlds*, in “Al Qantara”, 36.2, 2015.
- E. Colombo, *Jesuits and Muslim Slaves in Seventeenth-Century Naples and Spain*, in “Journal of Jesuit Studies”, 1, 2 (2014).
- E. Colombo, «*La setta malvagia dell'alcorano*» *Emmanuele Sanz SJ (1646-1719) e il Breve Trattato per convertire i Turchi*, in “Rivista di storia e letteratura religiosa”, LI, 2015, 3.
- E. Colombo-P. Shore, *Jesuits and Islam in Europe*, Leiden-Boston 2023.
- Conversione alla religione cattolica di Bruca, Turca di Tripoli, battezzata solennemente dall'eminentissimo signore cardinale Marc'Antonio Colonna vicario di Roma nella chiesa del Collegio Romano il dì 9 giugno 1779 co' nomi Marianna Aloisia de' Giorgi*, Roma e Ravenna 1779.
- L. degli Oddi, *Vita del venerabil servo di Dio padre Pietro Claver della Compagnia di Gesù, detto l'Apostolo degli Etiopi*, Roma 1748.
- P. Delpiano, *Gesuiti e schiavitù. Il caso di Pedro Claver (1580-1654)*, in “Studi storici”, 4, 2024.
- N.J. Doublet, *Casa Manresa in Floriana: A House of Formation*, Valletta 2025.
- A. Ferris, *Descrizione storica delle Chiese di Malta e Gozo*, Malta 1866.
- M. Frazzetta, *Vita e virtù del venerabile servo di Dio padre Luigi La Nusa della Compagnia di Gesù, raccolta dalli processi presentati in Roma alla Sacra Congregazione de' Riti*, Palermo 1677.
- K.M. Grimes, *Racialized Humility: The White Supremacist Sainthood of Peter Claver S.J.*, in “Horizons”, 42 (2015).
- A. Guidetti, *Le missioni popolari. I grandi gesuiti italiani*, Milano 1988.
- T. Herzig, *Contending with interreligious rape in the 16th and 17th centuries: Social realities and literary representations*, in “European Journal of Women's Studies”, 32(2), 2025.

- T. Herzig, *Religious Conflicts, Enslavement, and Sexual Violence*, in “Renaissance and Reformation/Renaissance et Réforme”, 48(3), 2025.
- P.A. Mazur, *Combating “Mohammedan Indecency”: The Baptism of Muslim Slaves in Spanish Naples, 1563-1667*, in “Journal of Early Modern History”, 13 (2009).
- Monumenta Ignatiana. Epistole et Instructiones*, Matriti, t. VI, 1907.
- F. Motta-E. Rai, *Strategie di santità. La politica delle canonizzazioni dei gesuiti fra antica e nuova Compagnia (XVII-XX secolo)*, in *A la luz de Roma. Santos y santidad en el barroco iberoamericano*, vol. 1, *La capital pontificia en la construcción de la santidad*, a cura di F. Quiles García et al., Sevilla-Roma 2020.
- P. Palmieri, *I pericoli e le risorse del mare*, in “Rivista di storia e letteratura religiosa”, 5, 2, 2017.
- C. Petrolini-V. Lavenia-S. Pavone, *Introduzione*, in C. Petrolini-V. Lavenia-S. Pavone, *Sacre metamorfosi. Racconti di conversione tra Roma e il mondo*, Roma 2022.
- N. Priesching, *Taufe Als Weg in Die Freiheit? Konversionen Muslimischer Sklaven Im Frühneuzeitlichen Rom*, in *Barocke Bekehrungen*, a cura di R. Matheus-E. Oy-Marra-K. Pietschmann, Bielefeld 2014.
- A. Prosperi, *Introduzione*, in *Misericordie. Conversioni sotto il patibolo tra medioevo ed età moderna*, a cura di A. Prosperi, Pisa 2007.
- D. Rocciolo, *Roma nel Seicento e Settecento*, in “Ricerche per la storia religiosa di Roma”, 10 (1998).
- G. Romeo, *Aspettando il boia. Condannati a morte, confortatori e inquisitori nella Napoli della Controriforma*, Firenze 1993.
- S. Santagata, *Istoria della Compagnia di Gesù appartenente al Regno di Napoli*, Napoli 1756.
- N. von Germeten, *A Century of Promoting Saint Peter Claver and Catholicism to African Americans: Claverian Historiography from 1868-1965*, in “American Catholic Studies”, 116, 3 (2005).
- W. Zammit, *Kissing the Gallows: A Cultural History of Crimes, Torture and Punishment in Malta 1600-1798*, Malta 2016.