

Serena Di Nepi

## SCRIVERE L'ALTRO. UNA RICERCA IN CORSO SULLA COSTRUZIONE DELLE DIFFERENZE NELLA ROMA DI ETÀ MODERNA\*

DOI 10.19229/1828-230X/55032022

**SOMMARIO:** *In anni recenti, ricerche importanti a livello nazionale e internazionale hanno indagato le società di età moderna ragionando sulle forme e sui modi della presenza delle minoranze al loro interno. La rilevanza delle pratiche di coesistenza, la questione della visibilità della diversità, la centralità delle politiche di conversione e l'evoluzione dei modelli di discriminazione e/o di integrazione della differenza sono i temi principali su cui si sta lavorando in ambiti diversi e con metodologie fortemente interdisciplinari. Su queste basi, questo articolo si interroga sulle modalità di costruzione della differenza concentrandosi sulle formulazioni usate per descriverla a Roma in età moderna. Le scelte lessicali compiute dai notai per ritrarre i corpi di chi proveniva da lontano, di chi portava i segni di sofferenze e violenza (gli schiavi marchiati, ad esempio), le traslitterazioni e le traduzioni di nomi di persona e di luogo da lingue non sempre comprensibili al latino della burocrazia e l'uso specifico della parola niger permettono di ripercorrere i costrutti dell'alterizzazione in contesti non coloniali e portano alla luce elementi importanti per la riflessione su questi temi.*

**PAROLE CHIAVE:** *alterità, Roma, minoranze, schiavitù, conversione, notai, nero.*

**WRITING THE OTHER. ONGOING RESEARCH ON THE DIFFERENCES AND THEIR CONSTRUCTION IN EARLY MODERN ROME**

**ABSTRACT:** *In recent years, a growing scholarship at national and international level has been devoted to the history of minorities in Early Modern Centuries, with special attention to the religious ones. On this basis, this article questions the ways differences could be elaborated and built by focusing on the formularies used to describe them in Rome. The lexical choices made by notaries to portray the bodies of people who came from afar, with physical signs of suffering and violence (as in case of branded slaves) could open the path to essential consideration on the on-going and parallel processes of differentiation and assimilation. At the same time, transliterations and translations to the Latin of bureaucracy of words pronounced in unintelligible languages and the specific use of the term niger allow us to retrace how the cultural and social making of otherness worked in non-colonial contexts.*

**KEYWORDS:** *Otherness, Rome, minorities, slavery, conversion, notaries, black.*

### 1. Altri e diversi

Negli ultimi anni, numerosi studi a livello nazionale e internazionale hanno raccontato il profilo religioso e culturale delle società della prima età moderna da prospettive innovative. Le rappresentazioni

\* Abbreviazioni: Archivio Storico Capitolino, Camera Capitolina, Credenzione = Cred. Le ricerche alla base di questo lavoro sono state condotte nel quadro del Progetto di Ateneo Sapienza 2020 *Definire l'altro. Governare l'altro. Roma, l'Italia e il Mediterraneo tra controllo, discriminazioni e pratiche di coesistenza nel lungo Cinquecento*. Ringrazio gli anonimi referee per la lettura attenta del testo e gli utili suggerimenti.

classiche, che si centravano sui confini confessionali e territoriali imposti e negoziati all'indomani della rottura sancita dalla Riforma protestante, sono andate progressivamente sfumando a favore di una inedita immagine in chiaroscuro, e sempre più aperta ad approcci globali e interdisciplinari, che permette, finalmente, di riconoscere la presenza di soggetti *altri* al suo interno<sup>1</sup>. Tra il 2007 e il 2009, tre studi importanti su argomenti diversi hanno offerto contributi teorici e metodologici essenziali su questi temi, a loro volta alla base di molte domande e ricerche recenti.

Nel primo, in ordine cronologico, Benjamin Kaplan ha lavorato sulla lenta affermazione di pratiche di tolleranza quotidiana nell'Europa della prima età moderna, dimostrando come l'ineluttabilità della coesistenza tra cattolici, calvinisti e luterani abbia preceduto l'elaborazione teorica sei e settecentesca sulla materia. Secondo questa proposta, ben prima di Locke e di Grozio, sarebbero state queste esperienze di vicinanza urbana (assai sgradita) a spingere a un ripensamento sulle possibilità di coabitare con *altri* cristiani, di cui si continuava apertamente a disapprovare e criticare la fede<sup>2</sup>. In contemporanea, Stuart B. Schwartz si è posto interrogativi simili sul contesto ampio e frastagliato dell'Atlantico iberico, dove la violenza e l'imposizione di gerarchie coloniali si sposarono, in parte e irregolarmente, con l'intervento repressivo delle inquisizioni senza, con questo, riuscire né a sradicare del tutto le innumerevoli manifestazioni della *differenza* che connaturavano quegli spazi e quelle società, né, tanto meno, a impedire la propagazione di forme di pragmatica e rassegnata *tolerance*<sup>3</sup>. In qualche modo, anche il «cosmopolitan communitarism» di Francesca Trivellato va in questa direzione, seppure da una visuale ancora ruotata e centrata ora sulla storia economica: le reti del commercio internazionale funzionavano grazie a scambi tra gruppi di mercanti di varia provenienza, che si fidavano gli uni degli altri, costruivano relazioni di affari su tanti livelli, anche ripetute e costanti nel tempo, ma senza che questa abitudine/attitudine al contatto professionale comportasse il superamento di barriere culturali che, anzi, rimasero salde nella reciproca separazione<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Per una sintesi ricca e aggiornata in questa direzione, con ampia bibliografia, cfr. C.M.N. Eire, *Reformations. The Early Modern World, 1450-1650*, Yale University Press, New Haven, 2016.

<sup>2</sup> B.Y. Kaplan, *Divided by Faith. Religious Conflict and the Practice of Tolerance in Early Modern Europe*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 2007.

<sup>3</sup> S.B. Schwartz, *All Can Be Saved. Religious Tolerance and Salvation in the Iberian Atlantic World*, Yale University Press, New Haven, 2008.

<sup>4</sup> F. Trivellato, *Il commercio interculturale. La diaspora sefardita, Livorno e i traffici globali in età moderna*, Viella, Roma, 2016.

Questa rinnovata attenzione alla dimensione multiconfessionale del mondo ha portato alla luce, da una parte, il peso quantitativo e qualitativo delle esperienze di minoranza e, dall'altra, la straordinaria rilevanza della mobilità individuale e di gruppo nel periodo, al di là dei suoi scopi e delle sue ragioni. Nel 2015, Nicholas Terpstra ha provato in maniera convincente la stretta correlazione tra i due fenomeni nel lungo Cinquecento. I rifugiati – che fossero tali perché costretti all'esilio o che avessero deciso volontariamente di trasferirsi in contesti più accoglienti – contribuirono attivamente a disegnare nuove forme di aggregazione, che ridefinirono i modelli dell'appartenenza comunitaria non solo a livello dei singoli gruppi confessionali. Il rafforzamento istituzionale delle compagini statuali del lungo Cinquecento fece propria l'istanza di purezza che aveva attraversato l'Europa e il Mediterraneo almeno dalla metà del Trecento. Per quanto interpretato variamente tra cattolici, protestanti, ebrei e musulmani, questo obiettivo finì per coincidere con l'impegno a proteggere la società dei fedeli, a mantenerla incontaminata e al sicuro dalle minacce esterne, comunque queste fossero declinate. L'ambizione di purgare, reprimere e cancellare ogni manifestazione di eterodossia si scontrò, però, con la diffusione estesa e difficilmente controllabile del dissenso religioso, nei suoi intrecci sempre più inestricabili con la guerra e con la politica: masse di esuli per fede che si spostavano attraverso i confini del continente secondo convenienza e opportunità e che, di volta in volta, costringevano chi li accoglieva a ripensarsi e riorganizzarsi in molti modi<sup>5</sup>.

L'impatto della cosiddetta *Western Sephardi Diaspora* costituisce, da questo punto di vista, un esempio paradigmatico dei processi di alterizzazione e della loro straordinaria complessità<sup>6</sup>. Nel 1492, l'Editto dell'Alhambra diede concretezza all'ansia di purezza che aveva attanagliato la Spagna della *Reconquista* per decenni, senza, con questo, riuscire a lenirla. L'applicazione immediata del provvedimento finì, infatti e paradossalmente, per confermarne e amplificarne le ragioni, dando forza ulteriore alla repressione cruenta e alle discriminazioni crescenti del periodo successivo. Fuori dalla penisola iberica, l'ondata dei profughi, che comprendeva anche gli ebrei di Sicilia, Sardegna e di una gran parte del Sud Italia, si riversò ovunque fosse possibile, con conseguenze significative tanto per la vita delle comunità ebraiche locali chiamate a un difficile percorso di fusione quanto nella rideterminazione dei rapporti minoranza-maggioranza negli Stati che offrirono

<sup>5</sup> N. Terpstra, *Purezza e fede. Chiese ed esuli religiosi nell'Europa moderna*, Il Mulino, Bologna 2020 (ed. or. Cambridge University Press, Cambridge, 2015).

<sup>6</sup> Su cui, vedi ora, l'ottima sintesi, *L'Europe des diasporas, XVI-XVIIIe siècle*, a cura di M. Monge e N. Muchnik, Puf, Paris, 2019.

ospitalità<sup>7</sup>. Il successo planetario della *Nação*, nelle cui reti si incontravano ebrei, criptoebrei e cristiani, fu uno dei risultati inattesi di quell'inarrestabile azione persecutoria, che indusse persone e famiglie che avevano fatto scelte contrastanti a restare in contatto e a mantenere attivi legami affettivi e professionali che, forse, sarebbero potuti venire meno in un clima più sereno<sup>8</sup>.

D'altro canto, il confronto con questi ebrei dalla dubbia appartenenza indusse le stesse *kehillot* a interrogarsi sul loro credo e a elaborare inedite strategie di (ri)indottrinamento ebraico, che permettessero ai fratelli che tornavano – e di cui molto si dubitava – di apprendere le regole basilari della religione dei padri; e si trattò, ovviamente, di un'operazione affatto neutra né sul piano culturale né, tanto meno, su quello culturale<sup>9</sup>. Non a caso, la fortuna dello spagnolo e del portoghese come lingue di comunicazione interebraica, con una progressiva prevalenza del secondo sul primo, figura tra le innumerevoli conseguenze di questo rapido e massiccio processo di riconfigurazione geografica su scala transcontinentale. Corrispondenze private, opere letterarie, saggistica furono compilate in questi idiomi, assieme ai documenti ufficiali di tante comunità di origine sefardita, nel Vecchio continente e in molti altri angoli del mondo, sia perché i numeri e i ruoli favorivano il ricorso a queste nella gestione delle istituzioni, sia per rispondere alle esigenze di un pubblico non sempre capace di capire agevolmente l'ebraico giuridico della tradizione<sup>10</sup>.

## 2. Tra le lingue

Come ha dimostrato Peter Burke, il continuo intersecarsi e sovrapporsi delle lingue e delle comunità attraverso confini impossibili da tracciare costituì un fenomeno tipico della prima modernità, in cui

<sup>7</sup> Fanno il punto su questi temi i saggi raccolti ora in *Religious Changes and Cultural Transformations in the Early Modern Western Sephardi Communities*, edited by Yosef Kaplan, Brill, Boston and Leiden, 2019.

<sup>8</sup> Vedi almeno il classico J. Israel, *Diasporas within a Diaspora. Jews, Crypto-Jews and the World of Maritime Empires (1540-1740)*, Brill, Boston and Leiden, 2002.

<sup>9</sup> Classico il riferimento a Y. Kaplan, *An Alternative Path to Modernity. The Sephardi Diaspora in Western Europe*, Brill, Boston and Leiden, 2000.

<sup>10</sup> Vedi, ad esempio, i saggi su Londra e Amsterdam raccolti in *Religious Changes and Cultural Transformations* cit., e cioè: E. Oliel-Grausz, *Dispute Resolution and Kahal Kadosh Talmud Torah: Community Forum and Legal Acculturation in Eighteenth-Century Amsterdam* (pp. 228-257); A. Kerner, *The "Livro de Pleitos": The Leadership of the Spanish and Portuguese Community of London in the Eighteenth Century as a Court of Requests* (pp. 258-272); A. M. Moreno-Goldschmidt, *New Jews in Amsterdam: Some Social Aspects Reflected in the Thesouro dos Dinim by Menasseh ben Israel* (pp. 452-468).

uomini e donne operavano abitualmente attraversando contesti culturali diversi: il latino giuridico delle amministrazioni, della cultura e della Chiesa cattolica; i volgari parlati, scritti e stampati nella vita quotidiana; i dialetti locali; le lingue confessionali, da quelle delle Bibbie e dei salteri riformati nel mondo cristiano, all'ebraico e al ladino in quello ebraico fino alla lingua franca dei viaggi, del commercio e della pirateria<sup>11</sup>. In una cornice così instabile e frastagliata, il polilinguismo va considerato tra i motori che entrarono in gioco nell'interazione tra diseguali anche attraverso la produzione documentaria e normativa, in cui il passaggio dall'oralità alla scrittura implicava operazioni complesse di adattamento, ripensamento e traduzione funzionale. Vale per il caso illustre di Menocchio sotto processo tra latino e volgare, come per molti altri. E, del resto, la stessa categoria delle *contact zones* avanzata da Marie Luis Pratt nel 1991 nasceva a partire dall'analisi attenta del vocabolario spurio della celebre *Nueva coronica y Buen Gobierno* di Guaman Poma del 1613. Quella definizione, che faceva tesoro delle riflessioni sull'autoetnografia e sulle asimmetrie della società coloniali, puntava a mettere in luce la struttura ambivalente dei processi di costruzione di comunità e, nel farlo, apriva la via a ulteriori quesiti sui percorsi di elaborazione delle appartenenze tra conquista e conversione<sup>12</sup>.

Per quanto empirici e incerti, questi incontri costituirono prassi ordinaria e coinvolsero un largo ventaglio di attori in luoghi diversi, Europa inclusa, sempre in relazione squilibrata tra loro: da una parte, i detentori del potere politico e della forza; dall'altra coloro a cui, per qualunque motivo, fossero preclusi l'accesso al primo e/o l'esercizio della seconda. Le minoranze religiose si collocavano, ovviamente, nel gruppo degli esclusi.<sup>13</sup> Variamente regolata e accettata, più o meno visibile e riconoscibile secondo i casi, la presenza di persone di altra fede si collocava comunque ai margini degli spazi decisionali della maggioranza e implicava la promessa di un cambiamento in caso di conversione. Senza sorprese, ad esempio, il modello spagnolo, attentamente studiato da Tamar Herzog, rivela come il battesimo fosse pre-requisito indispensabile per l'ingresso nella comunità ma, di per sé,

<sup>11</sup> P. Burke, *Lingue e comunità nell'Europa moderna*, Il Mulino, Bologna, 2004.

<sup>12</sup> «I use this term to refer to social spaces where cultures meet, clash, and grapple with each other, often in contexts of highly asymmetrical relations of power, such as colonialism, slavery, or their aftermaths as they are lived out in many parts of the world today. Eventually I will use the term to reconsider the models of community that many of us rely on in teaching and theorizing and that are under challenge today» (M.L. Pratt, *Arts of the contact-zone*, in «*Modern Language Association*» (1971), pp. 33-40; la citazione è a p. 3).

<sup>13</sup> Ma vedi, per una chiara proposta in questa direzione, G. Todeschini, *La banca e il ghetto. Una storia italiana*, Laterza, Roma-Bari, 2016.

non comportasse la cooptazione definitiva dell'estraneo nella cerchia dei pari<sup>14</sup>. Il percorso di assimilazione del diverso procedeva attraverso tappe successive ma non lineari che, in molti modi ed altrettanti momenti, costringevano tutti gli interessati a confrontarsi con l'alterità, nelle sue innumerevoli declinazioni.

In questa cornice, un ruolo essenziale, e ancora da indagare, spettò ai notai incaricati di compilare i documenti di uso quotidiano ed in cui, di volta in volta, si rendeva necessario descrivere e definire i presenti in maniera certa e giuridicamente valida. Stabilire chi fosse chi, dare un nome alle persone e alle loro azioni e metterlo per scritto costituiva un'azione semplice, eppure non banale e mai del tutto priva di consapevolezza. Il redattore, che aveva il compito di riportare nel latino della burocrazia ciò che ascoltava e osservava, veniva chiamato a confrontarsi con le specificità dei singoli e, dunque, anche con ciò che ne rendeva immediatamente riconoscibile la diversità: un'attività di rappresentazione e classificazione indispensabile e che, nella sua indubbia rilevanza, contribuiva a raccontare l'alterità, così come veniva vissuta e sperimentata dai contemporanei. Il ricorso regolare all'apposizione *hebreus*, *iudaeus* e *neophita* per gli ebrei e per i convertiti dall'ebraismo costituisce una traccia concreta di queste procedure: se per i primi, la qualificazione svolgeva una funzione giuridica legata allo *status* del gruppo e alle restrizioni a cui era vincolato, per i secondi andava a offrire informazioni aggiuntive, potenzialmente discriminatorie e non sempre dirimenti per la gestione del fatto di cui si andava trattando<sup>15</sup>. Per quanto la consuetudine fosse questa, è difficile stabilire con certezza in quali percentuali fosse rispettata, a quali criteri rispondesse e fino a quando restasse in auge, nello scorrere del tempo e delle generazioni. Al di là, infatti, delle indagini di carattere demografico che hanno usato questa terminologia per enucleare quantitativamente il campione oggetto di rilevazione, interrogativi simili sono ancora da sollevare proprio intorno alla questione delicata della fabbricazione della differenza in antico regime, a sua volta così profondamente riconfigurata dagli studi recenti sulle minoranze, sulla mobilità e sulle reti globali e sulla tolleranza. Da questo punto vista, l'esame

<sup>14</sup> T. Herzog, *Defining Nations. Immigrants and Citizens in Early Modern Spain and Spanish America*, Yale University Press, New Haven, 2012; ma vedi anche della stessa studiosa, *A Short History of European Law. The Last Two and a Half Millennia*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 2019.

<sup>15</sup> Vedi ancora Herzog, *Defining Nations* cit.; per una riflessione sulla frequenza delle qualificazioni *hebreus* nella documentazione romana di questo periodo, vedi S. Di Nepi, *Trading beyond the Ghetto. New Perspectives on Jews in 18<sup>th</sup> Century Rome*, in *Non contrarii, ma diversi. The Question of the Jewish Minority in Early Modern Italy*, a cura di A. Guetta e P. Savy, Viella, Roma, 2020, pp. 171-189.

delle patenti di emancipazione concesse agli schiavi battezzati dai Conservatori di Roma si rivela un caso di studio di sicuro interesse: un contesto limitato, ma di innegabile portata proprio per lo spazio urbano, religioso e politico in cui andò in scena, e che permette di smontare passo passo i costrutti dell'alterizzazione e, nel farlo, di riflettere ad ampio raggio su un laboratorio di produzione di tassonomie identitarie.

### 3. La libertà di Nicolao

Tra il 1516 e il 1787, l'applicazione del breve *Dignum et rationi*, con cui nel 1566 Pio V aveva confermato ai Conservatori l'antico privilegio di «libertate donari et Romani cives liberique homines» agli schiavi battezzati che ne avessero fatto richiesta, assicurò la libertà a circa 900 persone. La procedura di *restitutio ad libertatem* si svolgeva in Campidoglio, era affidata ai notai in servizio presso la magistratura comunale e prevedeva la compilazione di una serie di documenti. Chi sperava di avvalersi di questa opportunità, doveva presentarsi di persona a Roma e certificare la propria fede. Il battesimo era requisito fondamentale per l'accesso alla procedura e bisognava provare di averlo ricevuto, di solito con una fede di battesimo a cui, quando possibile, i candidati affiancavano ulteriori attestazioni. Nel Mediterraneo delle apostasie continue e intersecate, questo meccanismo di liberazione costituiva un'eccezione e poteva capitare che i padroni abbandonati si rivolgesero alle autorità romane per provare a impedire la manomissione forzata dei loro servi in fuga paventando conversioni di facciata, a cui avrebbe fatto seguito, inevitabilmente, il ritorno tra gli infedeli. L'esibizione di testimonianze giurate sul buon comportamento cristiano dello schiavo mirava, per l'appunto, a dissipare questi dubbi.

A sostegno delle proprie istanze, gli schiavi presentavano *dossier* assai compositi, che potevano comprendere moduli prestampati sulla partecipazione alle quarantore o al giro delle sette chiese, dichiarazioni di conoscenti per confermare l'ascolto regolare della messa in altre città e atti ufficiali di varia natura, quali, ad esempio, le patenti firmate dalla Casa dei Catecumeni di Roma. Tali carte andavano a comporre il fascicolo dell'aspirante *civis* e, una volta verificate, venivano rilegate insieme, spesso in maniera disordinata. Questi documenti sono poi confluiti in volumi miscelanei conservati sotto le diciture *Registro di lettere patenti e Giustificazioni per la libertà degli schiavi*, in serie apparentemente discontinua e soltanto a partire dal 1659, almeno a quanto emerso fino ad ora. Le *restitutiones* vere e proprie furono, invece, stilate sulle grandi pagine dei registri di ascrizione alla citta-

dinanza romana dal 1516, prima data oggi disponibile – e con evidente sfasatura cronologica tra le due serie. Questi documenti ufficiali si limitavano a poche righe (intorno alle cinque), in cui il notaio identificava l'intestatario dell'emancipazione attraverso il nome ricevuto alla nascita, quello assunto dopo il battesimo per i neofiti, la provenienza, i passaggi di proprietario, i luoghi rilevanti e, ma non sempre, una sintetica descrizione fisica<sup>16</sup>.

Il confronto tra queste due serie, svolto per ora a campione per i decenni in cui entrambe son sopravvissute fino a noi, svela qualcosa in più sul meccanismo, sulle sue logiche interne e sulle scelte di volta in volta compiute nell'implementazione della normativa. Tale comparazione, per quanto ancora non sistematica, apre la via a considerazioni sia sulla gestione interna delle richieste che approdavano in Campidoglio sia, d'altro canto, proprio sulla differenza e sul modo in cui veniva osservata e rappresentata dai notai. Questi testi, che dovevano permettere l'identificazione univoca del soggetto titolare del privilegio, obbligavano i loro autori a una continua composizione e scomposizione di quanto sapevano su mondi e culture lontane nel momento in cui, proprio grazie ai loro scritti, la società cristiana si preparava ad integrarli formalmente. Era un percorso difficile e irto di ostacoli, in cui, inevitabilmente, a un certo punto, ciò che risultava un po' più *altro* nella scala della diversità comunemente accettata finiva per suscitare dubbi e creare problemi. Vediamo un esempio concreto per capire perché.

Il 16 luglio del 1660, i Conservatori deliberarono l'emancipazione di «Nicolaus Schiattinus de Biserta», che, stando al testo della *restitutio*, risultava aver preso il nome del padrone genovese, pur essendo, a quanto pareva, nato cristiano nel porto corsaro sulle coste tunisine<sup>17</sup>. I primi contatti di Nicolao con il Campidoglio risalivano, però, al 9 febbraio 1659 e cioè al momento in cui *Georgius Bustronius*, uno dei notai segretari dei Conservatori, aveva iniziato a validare la sua documentazione. Il fascicoletto di Nicolao comprendeva un certificato rilasciato nella basilica di s. Pietro che attestava come, di frequente, questi avesse assistito alla messa e si fosse confessato regolarmente. Ad arricchire la cartella, due testimonianze giurate, la prima relativa al suo periodo palermitano e la seconda a quello genovese, che riportava

<sup>16</sup> Per una prima presentazione della fonte e della vicenda, vedi di chi scrive, *Le Restitutiones ad libertatem di schiavi a Roma in età moderna: una ricerca su un fenomeno trascurato (1516-1645)*, in «Dimensioni e problemi della ricerca storica» (2013), pp. 26-52. Per una discussione ampia della questione, mi permetto di rimandare ora al mio *I confini della salvezza. Schiavitù, conversione e libertà nella Roma di età moderna*, Roma, Viella, 2022.

<sup>17</sup> Cred. 11, t. 21, cat. 0838, strag. 97, c. 177v.



anche informazioni puntuali sul battesimo ricevuto nella locale cattedrale di s. Lorenzo della Pietà. Questi testi, inoltre, offrivano una sintetica descrizione dello schiavo – «homo di giusta statura con barba, capelli mori ricci di faccia bruna all'età di 30 anni» – che, invece, manca nella registrazione principale<sup>18</sup>. La convocazione di Nicolao in Campidoglio arrivò, dunque, ben 17 mesi più tardi, quando, forse, lo sventurato *schiavo* aveva perso le speranze. Un lasso di tempo così ampio era anomalo per la burocrazia capitolina che, per lo più, riusciva a smaltire queste procedure nel giro di pochi giorni. La discrepanza tra le notizie raccolte nel *dossier* e quanto, invece, segnalato nella patente conclusiva permette di avanzare qualche ipotesi a partire dalla contraddizione evidente tra la dichiarazione sul battesimo ligure, che avrebbe trovato conferma nel nome del padrone assunto dopo la conversione, e la successiva declaratoria *ex parentibus christianis*, che andava a smentire proprio quell'affermazione.

Le peripezie affrontate dall'uomo, che veniva da uno degli *hub* della pirateria mediterranea, combaciavano, infatti, con la sua «faccia bruna» e concorrevano a delineare una biografia classica di schiavitù nel mare interno<sup>19</sup>. In un percorso comune di prigionia e lavoro servile, la pelle scura di uno schiavo implicava la sua fede non cristiana e, quindi, portava con sé la ragionevole probabilità di una conversione in età adulta durante gli anni in cattività<sup>20</sup>. Nel racconto iniziale di Nicolao, però, qualcosa doveva aver suscitato perplessità nel notaio incaricato, forse l'ordine temporale delle dichiarazioni su Palermo e Genova che sembravano indicare la partecipazione alla messa prima ancora dell'ufficiatura del battesimo, che, a sua volta, a dar retta alle scelte onomastiche, doveva essere avvenuta sotto l'ultimo padrone. In questi casi, il timore di aver di fronte un episodio di battesimo reiterato obbligava a controlli minuziosi e incrociati nella documentazione, col vaglio dei registri delle parrocchie interessate e la raccolta di notizie da

<sup>18</sup> Cred. 11, t. 011 cat. 08 28, c. 55, *Lettere diverse e giustificazioni per la libertà de Schiavi*, 9 Feb. 1659, citati nella tesi di laurea triennale in Storia, Antropologia, Religioni di Daniele Guderzo (AA 2020-2021, Sapienza Università di Roma, relatore: Serena Di Nepi), pp. 66-68.

<sup>19</sup> Cfr. almeno, G. Fiume, *Schiavitù mediterranee. Corsari, rinnegati e santi di età moderna*, Bruno Mondadori, Milano, 2009; e S. Bono, *Schiavi. Una storia mediterranea (XVI-XIX secolo)*, Il Mulino, Bologna, 2016.

<sup>20</sup> Su cui vedi almeno tre lavori recenti, che ragionano su Europa e spazi globali proprio in questa direzione: L. Valensi, *Stranieri famigliari. Musulmani in Europa (XVI-XVIII secolo)*, Einaudi, Torino, 2013; A. Michel, *Il bianco e il negro. Indagine storica sull'ordine razzista*, Einaudi, Torino, 2021; O. Otele, *Africani europei. Una storia mai raccontata*, Einaudi, Torino, 2021. Su questi temi, restano fondamentali gli articoli raccolti in *Black Africans in Renaissance Europe*, edited by Kate Lowe and Thomas F. Earle, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.

luoghi lontani<sup>21</sup>. È possibile, ma difficile da dimostrare, che lo stesso Nicolao avesse deciso di procedere a un secondo battesimo a Genova allo scopo di cambiare nome e, magari, di diradare una volta per tutte le ombre sulla sua religione – cosa che, a Roma, fu, del resto, risolta una volta per tutte. Comunque siano andate le cose, la dilatazione della procedura aveva a che fare sia con i racconti incongruenti sia con il corpo di Nicolao che, per l'appunto, favorivano una spiegazione mentre ne suggerivano un'altra.

#### 4. Roma e i suoi altri

Nicolao non fu né l'unico schiavo dai tratti esotici a varcare la soglia del palazzo senatorio né, tanto meno, una figura eccezionale nella Roma di età moderna. I notai del Campidoglio e gli abitanti della città erano abituati alla manifestazione quotidiana dell'alterità, in ogni sua forma. Cuore della politica internazionale del papato, spazio diplomatico e culturale di prim'ordine, luogo di produzione di saperi e laboratorio linguistico straordinario, centro nevralgico delle istituzioni ad aspirazione universale del mondo cattolico (gli ordini missionari, la Congregazione di Propaganda Fide e il s. Officio), nella capitale dello Stato della Chiesa operarono in parallelo minoranze di ogni tipo, dagli ebrei del ghetto, a chi attendeva il battesimo nella Casa dei Catecumeni, agli stranieri, anche eterodossi, agli ambasciatori, ai pellegrini, agli intellettuali, ai mercanti di ogni provenienza fino agli schiavi musulmani, in servizio sulla flotta a Civitavecchia o nelle residenze gentilizie e a quelli che, come il nostro Nicolao, salivano la cordonata michelangiolesca in cerca di libertà<sup>22</sup>. Era stato Michel de Montaigne a coniare l'espressione fortunata «Roma è la città più cosmopolitica del mondo» ed era difficile dargli torto<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> Un esempio proprio sul destino di uno schiavo è in S. Di Nepi, *L'Inquisizione Romana, Ippolito Agius e altri schiavi. Un caso di studio e una riflessione sulle tassonomie religiose nel Mediterraneo di età moderna (1762)*, in *La storia delle religioni e la sfida dei pluralismi*, a cura di Sergio Botta, Marianna Ferrara e Alessandro Saggiaro, Morcelliana, Brescia, 2017, pp. 376-385.

<sup>22</sup> Su cui, cfr. ora i saggi raccolti in *A Companion to Religious Minorities in Early Modern Rome*, edited by Matthew Coneys Wainwright and Emily Michelson, Brill, Boston and Leiden, 2020.

<sup>23</sup> M. de Montaigne, *Viaggio in Italia*, Milano, Rizzoli, 1956, p. 277. Su Roma in età moderna proprio in questa chiave, vedi ora in termini generali i saggi raccolti in *A Companion to Early Modern Rome*, edited by Pamela M. Jones Pamela, Barbara Wisch and Simon Ditchfield, Brill, Boston and Leiden, 2019. Per prospettive allargate di storia culturale, cfr. invece, G. Pizzorusso, *Governare le missioni, conoscere il mondo nel XVII secolo. La Congregazione pontificia de Propaganda Fide*, Sette Città, Viterbo, 2018; S. Brevglieri, *Natural desiderio di sapere. Roma barocca fra vecchi e nuovi mondi*, Viella,

La città si raccontava e si presentava al mondo come modello di redenzione universale e proprio per questo motivo si configurava come spazio accogliente: a Roma si veniva per salvarsi e da Roma si lavorava incessantemente per facilitare la salvezza degli eretici e degli infedeli. Le ambizioni globali del cattolicesimo romano, che pure erano deboli sul piano politico, trovavano incarnazione concreta nelle vie dell'urbe, dove era possibile incontrare persone di ogni provenienza, ascoltare lingue e suoni diversi e osservare costumi curiosi<sup>24</sup>. Gli stranieri cattolici si muovevano alla luce del sole, tra le loro chiese nazionali e gli spazi della diplomazia e della socialità. I cristiani eterodossi, che pure non mancavano, mantenevano un atteggiamento cauto, senza attirare l'attenzione e restando, come ovvio, poco riconoscibili<sup>25</sup>. L'unica minoranza religiosa apertamente tale era quella ebraica, la cui presenza organizzata e istituzionalizzata nell'*Universitas* era filtrata dalle mura del ghetto, indicata dal segno sugli abiti e rientrava, comunque, pienamente nel progetto generale che Roma si ascriveva, almeno sulla carta: gli ebrei erano là, visibili, in condizione marginale e in attesa che intraprendessero con convinzione la strada verso il battesimo, come veniva loro ricordato dall'incessante propaganda esercitata dalla Casa dei Catecumeni, che incombeva sul *serraglio* dal vicino rione Monti, e dalla predica settimanale del sabato<sup>26</sup>. Questa pluralità conaturava Roma e costringeva chi la abitava a sfiorare quotidianamente soggetti *altri* per provenienza, condizione, abitudini e, anche, fisionomia, in una trama di relazioni complesse e, di norma, programmaticamente asimmetriche tra chi era inserito nella maggioranza e come tale riconosciuto e chi, invece, ne restava al di fuori.

Roma, 2019; A. Romano, *Impressioni di Cina. Saperi europei e inglobamento del mondo (secoli XVI-XVII)*, Viella, Roma, 2020; *Un mondo di relazioni. Giovanni Botero e i saperi nella Roma del Cinquecento*, a cura di Elisa Andretta, Romain Descendre e Antonella Romano, Roma, Viella, 2021.

<sup>24</sup> Una presentazione generale in *Venire a Roma, restare a Roma. Forestieri e stranieri fra Quattro e Settecento*, a cura di Sara Cabibbo e Alessandro Serra, Roma Tre University Press, Roma, 2017. Sull'accoglienza di soggetti dubbi, cfr. il caso degli inglesi attentamente ricostruito in I. Fosi, *Convertire lo straniero. Forestieri e inquisizione a Roma in età moderna*, Viella, Roma, 2011.

<sup>25</sup> Su cui, S. Villani, *To be a foreigner in early modern Italy. Were there ghettos for non-Catholic Christians?*, in *Global Reformations. Transforming Early Modern Religions, Societies, and Cultures*, edited by Nicholas Terpstra, Routledge, New York, 2019, pp. 115-133.

<sup>26</sup> M. Caffiero, *Battesimi forzati. Storie di ebrei, cristiani e convertiti nella Roma dei papi*, Viella, Roma, 2004; e ora, E. Michelson, *Conversionary preaching and the Jews in early modern Rome*, in «*Past and Present*», vol. 235, no. 1 (2017), pp. 68-104; Ead., *Resist, Refute, Redirect. Roman Jews Attend Conversionary Sermons*, in *A Companion to Religious Minorities in Early Modern Rome* cit. pp. 349-374; Ead., *Catholic Spectacle and Rome's Jews. Early Modern Conversion and Resistance*, Princeton University Press, Princeton, 2022.

In questo quadro, le scelte lessicali compiute dai notai per ritrarre i corpi degli schiavi arrivati da chissà dove, marchiati e menomati, e per riprodurre nel latino della burocrazia nomi di persona e di luogo da lingue non sempre comprensibili, tra traslitterazioni e traduzioni, riflettono i meccanismi individuali e collettivi di alterizzazione<sup>27</sup>. Questi costrutti venivano impostati all'interno di un percorso che, invece e paradossalmente, nasceva per assimilare quella diversità grazie alla forza salvifica della conversione e all'ascesa simbolica in Campidoglio, dove il neofita era destinato a concretizzare il percorso con la duplice concessione della cittadinanza e dell'emancipazione<sup>28</sup>. Il racconto di Nicolao, nero e dal battesimo incerto, aveva dovuto essere passato al vaglio certosino perché, in fondo, la sua storia contrastava con l'andamento ordinario delle cose. Se era stato il suo corpo ad accendere l'attenzione, la partita aveva riguardato la sua fede e le sue scelte successive e poco aveva a che fare col colore della pelle. Nel Mediterraneo di età moderna, la parola *moro* costituiva un sinonimo intercambiabile di *turco*, *musulmano* e *infedele* e non funzionava certo come metonimia di schiavo<sup>29</sup>. Era la sovrapposizione tra la morfologia dell'individuo e la religione che gli si attribuiva per supposizione a indicarne lo *status* di *schiavo* (e non il contrario) e per questo motivo i notai riservavano attenzione specifica ad altri elementi della descrizione, che si apriva regolarmente col nome alla nascita e la menzione di quello dei genitori<sup>30</sup>. La sistematizzazione della gerarchia dell'alterità relegava, almeno in apparenza, in secondo piano proprio questi dati sull'esteriorità del liberando e che, invece, nella realtà dei fatti, mantenevano un peso su cui è possibile ragionare proprio a partire dalla rilevazione sull'uso di quella didascalìa *nero/niger/bruno* – che era stata così dirimente nella gestione della pratica di Nicolao.

## 5. La parola con la N

Il lemma *niger* (e variabili) risulta usato solo sporadicamente in questa documentazione e sembra rispondere a criteri diversi, legati in parte proprio alla difficoltà di qualificare chi, per qualche ragione, presentava fattori biografici o lineamenti tali da indurre i funzionari del

<sup>27</sup> Per una ricca discussione sui costrutti di alterizzazione proprio intorno ai *neri*, O. Otele, *Africani europei* cit., pp. 162-167.

<sup>28</sup> S. Di Nepi, *Saving Souls, Forgiving Bodies. A New Source and a Working Hypothesis on Slavery, Conversion and Religious Minorities in Early Modern Rome (16th–19th Centuries)*, in *A Companion to Religious Minorities in Early Modern Rome* cit., pp. 272–297.

<sup>29</sup> Michel, *Il bianco e il negro* cit.

<sup>30</sup> S. Di Nepi, *I confini della salvezza* cit.

Campidoglio ad aggiungere indicazioni dettagliate proprio su questo punto. La dicitura compare soltanto in 16 casi distribuiti in maniera disomogenea nel tempo, al cui interno non è incluso Nicolao (sulla cui descrizione si soffermano, come si è visto, esclusivamente le giustificazioni, senza citazioni nel testo ufficiale successivo). Questo elenco riporta in corsivo le formulazioni riscontrate nelle *restitutiones*, a cui sono aggiunte, quando disponibili, informazioni di corredo sul luogo di battesimo, il nome del padrone e la descrizione del candidato o della candidata:

1. 9 settembre 1569: *Hieronimus Martinez Niger levantinus sclavus*<sup>31</sup>;
2. 10 novembre 1569: *Hercules Fantasia de Aphno Ethiopis, Niger Levantinus seu Meridionalis*<sup>32</sup>;
3. 8 aprile 1614: *Lucia nigra de civitate Anconae*, convertita dalla Casa dei Catecumeni, 26 anni, con una cicatrice sulla fronte<sup>33</sup>;
4. 30 settembre 1614: *Iohannes Antonius Caracciolus de Tripoli di Barberia niger turcus ante baptisima Ali nuncupatus*, 22 anni, pelle nera, battezzato a Roma nella chiesa di s. Maria in Monti<sup>34</sup>;
5. 4 giugno 1615: *Antonius quondam Francisci de Gongo in Indiis nigeris ex parentibus Christianis procreatus*, 19 anni, pelle nera, con una cicatrice sul volto<sup>35</sup>;
6. 28 ottobre 1621: *Ignatius Munius Palermitanus niger turcus ante baptisima Ahmet nuncupatus*, 21 anni, alto, battezzato nella chiesa di s. Maria di Francavilla, proprietà di D. Francisco Averza di Francavilla<sup>36</sup>;
7. 14 aprile 1624: *Bartholomeus Periga niger ex parentibus christianis de Insula Capiritiutus*, 22 anni, proprietà di D. Iohannes Brillì de Flandria<sup>37</sup>;
8. 4 agosto 1625: *Marcus niger Licensis turca ante baptisima Ali nuncupatus*<sup>38</sup>;
9. 5 ottobre 1635: *Iohannes Baptista de Chiesa ante baptisimata nuncupatus Amadin quondam Attie de Cari Maurus Niger Maumettanus*, 26 anni, proprietà di «signori turchi», convertito a S. Giovanni al mercato<sup>39</sup>;

<sup>31</sup> Cred. I, t. 1, cat. 1, c. 99v.

<sup>32</sup> Cred. I, t. 1, cat. 1, c. 101v.

<sup>33</sup> Cred. 11, t. 19, cat. 0836, strag. 95, c.57v.

<sup>34</sup> Cred. 11, t. 19, cat. 0836, strag. 95, c.63r.

<sup>35</sup> Cred. 11, t. 19, cat. 0836, strag. 95, c.71v.

<sup>36</sup> Cred. 11, t. 19, cat. 0836, strag. 95, c.121r.

<sup>37</sup> Cred. 11, t. 19, cat. 0836, strag. 95, c.133v.

<sup>38</sup> Cred. 11, t. 19, cat. 0836, strag. 95, c.141r.

<sup>39</sup> Cred. 11, t. 20, cat. 0837, strag. 96, c. 65r/v.

10. 30 aprile 1637: *Lucas Ioseph Politus ante baptisimata nuncupatus Burcon Maurus niger de Rigno Bruno Maumittanus* (nel libro)<sup>40</sup>;
11. 30 aprile 1637: *Carolus Aldobrandinus ante baptisimum nuncupatus Ali filius Baitù Maurus niger de Regno Bruno* (nel libro)<sup>41</sup>;
12. 19 febbraio 1638: *Flavius Ursinus ante baptisimata nuncupatus Ali Maurus niger de Civitati Canum*, proprietà di Flavio Orsini, battezzato a s. Eustachio, cicatrici su entrambe le braccia<sup>42</sup>;
13. 10 marzo 1641: *Philippus Spada ante baptisima Michà turcus de Rhodi niger nuncupatus*, 19 anni, battezzato a s. Giovanni in Laterano, cicatrici sul volto e sulla mano destra<sup>43</sup>;
14. 29 novembre 1700: *Franciscus Alviani antea vocatus Abuchalez filius Pareddu turca niger de Ghana*, proprietà di un «eccellentissimo principe»<sup>44</sup>;
15. 11 marzo 1701: *Aloysius Silva olim turca niger Lusitanus*, 40 anni, pelle nera, alto<sup>45</sup>;
16. 18 aprile 1705: *Ioseph Antonius Domenicus Lionfiero antea vocatus Amet filius q. Abdalà turca niger de Tripulo*, 35 anni, proprietà della Reverenda Camera Apostolica, 35 anni<sup>46</sup>;

Per quanto scarna, questa lista permette alcune riflessioni immediate. In primo luogo, la funzione aggettivale della parola, assai spesso posta accanto alle tradizionali diciture *turcus* e *maumettanus* (rispettivamente ai nn. 4, 8, 13, 14, 15, 16 e 9, 10). In due sole occorrenze (1, 2), compilate in sequenza nel 1569 dal notaio Vincenzo Fusco<sup>47</sup>, accompagna la parola *levantinus*. In entrambi i casi, si tratta di due schiavi di colore, di cui almeno uno proveniente dall'Etiopia (2) e per i quali potrebbe essere stato difficile risalire alla religione professata dalla nascita. La stessa definizione viene usata altre tre volte, sempre in riferimento a persone che non erano neofiti dall'Islam ma provenivano da zone sotto diretto controllo ottomano: una donna, *Antonia Marta Pacifica levantina*, manomessa in quello stesso 1569 (l'11 marzo)<sup>48</sup>; poi, il 10 maggio 1661, *Iacobus Pasquagiurus levantinus*, 20 anni, cristiano alla nascita e proprietà di Francesco Pasqua, alto e con

<sup>40</sup> Cred. 11, t. 20, cat. 0837, strag. 96, c. 86v/87.

<sup>41</sup> Ibidem.

<sup>42</sup> Cred. 11, t. 20, cat. 0837, strag. 96, c. 102.

<sup>43</sup> Cred. 11, t. 20, cat. 0837, strag. 96, c. 132.

<sup>44</sup> Il nome del padrone è illeggibile: Cred. 11, t. 24, cat. 0841, c. 88.

<sup>45</sup> Cred. 11, t. 24, cat. 0841, c. 92.

<sup>46</sup> Cred. 11, t. 24, cat. 0841, c. 172.

<sup>47</sup> Poi dal 1573-1597, attivo tra i Trenta notai capitolini, ufficio 10, 1548-1599 (su cui, R. De Vizio, *Repertorio dei notari romani dal 1348 al 1927 dall'Elenco di Achille Francois*, Roma, Fondazione Marco Besso, 2011, p. 53 e p. 76).

<sup>48</sup> Cred. I, t. 1, cat. 1, c. 99v.

la pelle nera<sup>49</sup>; e infine, il 12 agosto 1670, *Iohannes Georgius Graecus levantinus* un suo coetaneo con trascorsi a Messina, in servizio presso Filippo del Bufalo<sup>50</sup>.

Nel caso di *Jacobus*, dunque, il colore nero fu considerato un elemento da segnalare nella descrizione, ma senza rilevanza anagrafica, forse proprio in virtù del battesimo in fasce. Nella *restitutio* 4 a essere nere furono soprattutto le Indie; qui, e nella successiva patente (5) la menzione della nascita cristiana entrò in azione secondo uno schema simile a quello evidenziato per *Jacobus*, quindi come semplice dato fisico. *Niger* si presenta senza ulteriori aggettivi nel n. 12, dove la conversione è resa evidente dall'intestazione della patente e dalla menzione del battesimo. L'unica donna, al n. 8, è anche la sola, insieme a tal *Isabella Afra* (28 settembre 1573, cristiana alla nascita e transitata prima per Napoli e poi pellegrina alla basilica di s. Pietro<sup>51</sup>), per la quale manchi la formulazione *honestas mulier*, di norma presente per le schiave non giovanissime fino agli anni Venti del Seicento. Una qualifica morale, assente per gli uomini per i quali ci si limitava a *vir* o a *iuvenis* a seconda della età, e che rispondeva a ovvie urgenze di controllo sul corpo delle donne e sulle loro vite<sup>52</sup>.

Il colore nero, in verità, fu segnalato più di frequente nelle descrizioni morfologiche, spesso insieme alla qualificazione in nero anche della barba e dei capelli, quasi a voler indicare gradazioni epidermiche che non richiedevano maggiori specificazioni, forse perché percepite in maniera ancora diversa da quelle sopra elencate. La scala cromatica delle *restitutiones* spaziava da un vago marrone/olivastro fino al nero di *niger* e i notai/scrittori restavano liberi di decidere se farvi ricorso o meno; la pelle fu raccontata soltanto in 271 casi, nonostante i funzionari si fossero ricordati di segnalare la statura di ben 422 emancipandi e i segni particolari (menomazioni, cicatrici, marchi a fuoco) di 126. Queste diciture compaiono talvolta appaiate e sovrapposte, talaltra in maniera autonoma, a riprova della rilevanza parziale della descrizione fisica in questa tipologia documentaria. I titolari di queste patenti ottenevano la libertà perché avevano completato un percorso di redenzione individuale, che veniva raccontato puntualmente attraverso la

<sup>49</sup> Cred. 11, t. 21, cat. 0838, strag. 97, c. 184r.

<sup>50</sup> Cred. 11, t. 22, cat. 0838, strag. 98, c. 91r.

<sup>51</sup> Cred. 11, t. 17, cat. 834, c. 328.

<sup>52</sup> R. Sarti, *Bolognesi schiavi dei "Turchi" e schiavi "turchi" a Bologna tra Cinque e Settecento: alterità etnico-religiosa e riduzione in schiavitù*, in «Quaderni storici», 107 (2001), pp. 437-473; Ead., *Viaggiatrici per forza. Schiave "turche" in Italia in età moderna*, in *Altrove. Viaggi di donne dall'antichità al Novecento*, a cura di Dinora Corsi, Viella, Roma, 2009, pp. 241-296; e ora anche *Schiave e schiavi. Riflessioni storico-giuridiche*, a cura di Alessandra Bassani e Beatrice Del Bo, Giuffrè, Milano, 2020.

riproposizione di cambi di nome, proprietari e città e che, proprio grazie a questa narrazione, permetteva di riconoscere con certezza i singoli intestatari. L'identificazione su base antropometrica, così essenziale nella redazione delle liste degli schiavi e delle loro compravendite in quanto oggetti privi di diritti, diventava marginale in questa sede e stava alla sensibilità e/o alla curiosità di chi scriveva il testo stabilire se e cosa includere nella registrazione finale. Il fatto che l'elemento ricordato più di frequente fosse l'altezza conferma l'arbitrarietà di questi ritratti: le qualificazioni *giusta, bassa, alta* con cui si misuravano uomini e donne sembrano rispondere a criteri soggettivi, molto distanti da qualunque requisito normativo<sup>53</sup>.

Le *giustificazioni*, arrivate fino a noi esclusivamente per i tre casi settecenteschi (14, 15, 16), permettono di ricostruire più in dettaglio sia le biografie degli schiavi sia il meccanismo burocratico, soffermandosi proprio su quel processo di montaggio linguistico e culturale della differenza che qui interessa indagare. Per tutte queste manomissioni, furono le fedi giurate a firma del rettore della Casa dei Catecumeni a fornire l'elemento chiave per il successo della procedura. Per *Franciscus* (14), il 4 novembre 1700 era stato Crisante Cozzi in persona a impartire il battesimo, su preciso ordine del S. Ufficio; anche questa descrizione lasciava in bianco il nome del padrone e, rispetto alla successiva patente capitolina, si limitava ad aggiungere l'età (27 anni) e a segnalare l'interesse dell'Inquisizione Romana per la vicenda, senza però fornire ulteriori particolari su questo retroscena<sup>54</sup>. L'8 marzo del 1701, lo stesso prelado dichiarò di aver «avere esaminato nella materia della dottrina cristiana Luigi Silva di color negro dal Portogallo di anni 40 presente schiavo de [*Galimar Liu Purius*] e lo trovo esser sufficientemente istruito per poter vivere e morire da buon cristiano»<sup>55</sup>. Quattro anni dopo, *Domenico Lionfero* produsse documentazione della Casa per attestare il battesimo ricevuto l'11 aprile del 1705 a s. Giovanni in Laterano insieme a *Iohannes Michael Nicolaus*, suo compagno prima di sventure sulle galere della Reverenda Camera Apostolica e poi di libertà sul Campidoglio<sup>56</sup>.

<sup>53</sup> Di Nepi, *I confini della salvezza* cit.

<sup>54</sup> Cred. 11, t. 006, cat. 0823, *Giustificazioni per la libertà de'schiavi, 1700-1702*, c. 143. Questo schiavo è tuttavia assente dall'elenco di W. Rudt De Collenberg (*Le baptême des musulmans esclaves à Rome aux XVIIe et XVIIIe siècles. II. Le XVIIIe siècle*), in *MEFRIM* 101, 2 (1989) pp. 519-670). Su Cozzi, Caffiero, *Battesimi forzati*, ad vocem.

<sup>55</sup> Cred. 11, t. 006, cat. 0823, *Giustificazioni per la libertà de'schiavi, 1700-1702*, c. 306.

<sup>56</sup> La *giustificazione* è in Cred. 11, t. 007, cat. 0824, *Lettere diverse e giustificazioni per la libertà degli schiavi battezzati, 1703-1710*, c. 259. Per la *restitutio*, invece, Cred. 11, t. 24, cat. 0841, c. 172. Nessuno dei due risulta nell'elenco di W. Rudt de Collenberg (*Le baptême des musulmans* cit.).



Pur nella loro frammentarietà e discontinuità, le *giustificazioni*, dunque, sottolineano due dati importanti: da una parte, emerge con chiarezza come, nella Roma dei primi del Settecento, la dicitura *niger* non fosse in automatico sinonimo di schiavo; dall'altra – e in parallelo con questa prima considerazione –, segnala quanto, però, questo elemento costituisse un fattore da rilevare separatamente nell'elaborazione burocratica. La qualifica di *niger* fu attribuita a un piccolo gruppo di schiavi che, proprio in virtù di questo elemento, venivano percepiti in maniera diversa, e più specifica: si trattava di un'informazione supplementare, inutile sul piano giuridico e che li connotava alterizzandoli rispetto all'insieme generale dei *mori* e dei *turchi*. Nella massa dei forestieri e dei diversi che attraversa quotidianamente la città, i neri potevano stupire, ma di loro a interessare, alla fine, era la scelta religiosa e la posizione sociale che questa avrebbe comportato. Si trattava di un titolo accessorio, privo di immediate ricadute sullo *status* di chi se lo trovava inciso nella documentazione ma, comunque, non neutro. Proprio perché discrezionale, tale precisazione rispondeva alla sensibilità di chi redigeva i documenti, che, in questo modo, manifestava la propria esigenza di identificare questi schiavi emancipati classificandoli in maniera permanente come *altri* sin dal momento in cui veniva loro concesso l'ingresso nella comunità dei *cives romani* in quanto cristiani.

Una volta spostata in ambito non coloniale e imperniata sui tempi e sui modi del riconoscimento dell'*agency* agli esclusi, la riflessione sul costruito gerarchico della differenza porta alla luce le ansie, le curiosità e i pregiudizi del gruppo di maggioranza da una prospettiva inusuale<sup>57</sup>. L'annullamento formale della differenza portava con sé la necessità di farci i conti e chiamava in causa la relazione sempre squilibrata con l'alterità, resa ancora più presente (e forse più angosciante) dal continuo e inarrestabile allargamento del mondo. Scrivendo ciò che consideravano e vivevano come *diverso*, i notai finivano per raccontare qualcosa di sé e del modo in cui si confrontavano con la complessità del loro tempo. Se a Roma la qualifica di *niger* indicava una parziale condizione alienante legata a un dato ritenuto oggettivo, era chiaro a tutti che in altri luoghi l'uso di quella stessa parola nella documentazione avrebbe implicato minorità giuridiche assai pesanti e, anche per questo, l'attribuzione della qualifica risultava frutto di una

<sup>57</sup> Un punto metodologico convincente proprio sulla relazione con gli spazi coloniali sulle definizioni razziali in prospettiva storica è ora in J.F. Schaub, *Race is about politics*, Princeton University Press, Princeton, 2019.

dialettica sulla diversità ancora da indagare da questa prospettiva<sup>58</sup>. I processi di alterizzazione si riflettono e si configurano variamente e, come dimostrano le *restitutiones* romane, chiamano in causa fattori legati al controllo degli spazi e delle persone, con cui gli studi possono e devono fare i conti. In un mondo che si faceva sempre più grande ed in cui il contatto con l'alterità era prassi quotidiana, in cui la curiosità per gli usi e costumi dei popoli alimentava letteratura di largo consumo e le notizie iniziavano a viaggiare veloci, anche le brevi note di un notaio del Campidoglio aiutano a ragionare su una questione tanto difficile.

<sup>58</sup> Michel, *Il bianco e il negro* cit.; Sulle molte declinazioni della condizione di «alieno», S. Subrahmanyam, *Three Ways to be Alien. Travails and Encounters in the Early Modern World*, Brandeis University Press, Boston, 2011.