

“Non sarete mai più mio schiavo, ma mio vero Fratello”. La corrispondenza epistolare tra Baldassarre Loyola Mandes S.I. (1631-1667) e gli schiavi musulmani

FEDERICO STELLA*

Fecha de recepción: mayo 2025.

Fecha de aceptación: octubre 2025.

Sumario:

La Compañía de Jesús surgió en un contexto histórico en el que el Islam todavía se percibía como una amenaza en Europa y el Mediterráneo. A pesar de la caída del Sultanato de Granada en 1492, los musulmanes y moriscos seguían siendo una presencia relevante. Este contexto está reflejado incluso en la autobiografía de Ignacio de Loyola, que describe un encuentro con un musulmán que genera en él una crisis violenta. A partir de este trasfondo, el estudio se centra en el caso excepcional de Baldassarre, un musulmán esclavizado que, tras convertirse al catolicismo, ingresó en la Compañía de Jesús y dejó una rica documentación sobre sus experiencias. Sus escritos constituyen una fuente excepcional para el análisis de la percepción católica del Islam durante la Edad Moderna, así como de las condiciones de vida de los esclavos musulmanes. En particular, se examinan cuatro textos que evidencian un tránsito desde una etapa inicial influida por elementos islámicos hacia una progresiva adopción

“You will never again be my slave, but my true Brother”. The correspondence between Baldassarre Loyola Mandes S.I. (1631-1667) and Muslim slaves

Abstract:

The Society of Jesus emerged in a historical context in which Islam was still perceived as a threat in Europe and the Mediterranean. Despite the fall of the Emirate of Granada in 1492, Muslims and Moriscos continued to represent a significant presence. This context is reflected even in the autobiography of Ignatius of Loyola, which recounts an encounter with a Muslim that provoked a violent internal crisis. Against this backdrop, the study focuses on the exceptional case of Baldassarre, a former Muslim who, after converting to Catholicism, entered the Society of Jesus and left behind a rich body of documentation concerning his experiences. His writings provide an exceptional source for analyzing Catholic perceptions of Islam during the early modern period, as well as the living conditions of enslaved Muslims. In particular, four texts are examined that illustrate a progression from an initial phase influenced by Islamic elements to a more explicit adoption of anti-Islamic rhetoric,

* Post-Doc nell'ERC Synergy Grant *The European Qur'an. Islamic Scripture in European Culture and Religion 1150-1850* presso l'Università di Napoli L'Orientale; docente incaricato del Centro Studi Interreligiosi presso la Pontificia Università Gregoriana. federicostella83@gmail.com <https://orcid.org/0000-0002-2868-6556>

de la retórica antiislámica más marcada, coherente con las estrategias de conversión religiosa desarrolladas en el Mediterráneo del siglo XVII.

Palabras clave:

Baldassarre Loyola Mandes, Catolicismo, Compañía de Jesús, Conversión, Esclavitud, Islam, Mediterráneo.

consistent with the religious conversion strategies developed in the Mediterranean during the seventeenth century.

Keywords:

Baldassarre Loyola Mande, Catholicism, Conversion, Islam, Mediterranean, Slavery, Society of Jesus.

La Compagnia di Gesù nacque in un momento storico in cui la presenza dell’Islam in Europa e nel Mediterraneo era ancora percepita come una minaccia imminente. Sebbene il Sultanato di Granada, ultimo regno musulmano iberico, fosse ormai caduto da alcuni decenni (1492), Ignazio e i primi compagni crebbero e si formarono in un contesto storico-sociale in cui i musulmani e i moriscos erano una presenza consistente nel territorio spagnolo, in Europa e nel Mediterraneo, tanto da poterli definire, con le parole della storica Lucette Valensi, come “stranieri familiari”.²

Lo storico Emanuele Colombo ha mostrato come questa presenza “familiare” dell’Islam fosse riscontrabile anche nella cosiddetta autobiografia di Ignazio di Loyola (1491-1556), dove il fondatore della Compagnia di Gesù racconta di un incontro avvenuto con un musulmano mentre era in viaggio in Spagna, sfociato in una discussione teologica in cui il moro, pur ammettendo il concepimento verginale di Gesù, negava la verginità perpetua di Maria anche in seguito al parto. Ignazio rimase così turbato dalle affermazioni del musulmano al punto da desiderare ardentemente di ucciderlo a pugnalate per vendicare l’onore offeso della Madre di Gesù. Per fortuna del musulmano, Ignazio lasciò al caso o, meglio, alla sua mula, la scelta da compiere: giunto davanti a un bivio, se la mula fosse andata per la via del paese, Ignazio avrebbe portato a termine il suo piano omicida, se invece si fosse indirizzata verso la via principale, avrebbe risparmiato la vita al musulmano. La mula scelse la seconda strada e il moro visse.³

Colombo ha anche messo in luce come i gesuiti avessero mostrato sin dalle loro origini un atteggiamento ambivalente nei confronti dell’Islam, oscillante tra una tendenza missionaria volta a promuovere un’evangelizzazione dei musulmani e una più militante che auspicava il lancio di una nuova crociata

² Lucette Valensi, *Ces étrangers familiers: Musulmans en Europe (XVIe -XVIIIe siècles)* (Paris: Payot, 2012).

³ Emanuele Colombo and Paul Shore, *Jesuits and Islam in Europe* (Leiden - Boston: Brill, 2023), 1-3. Ignazio di Loyola, *Racconto di un Pellegrino*, a cura di Giuseppe De Gennaro (Roma: Città Nuova Editrice, 1998), 69-71, §§15-16.

“NON SARETE MAI PIÙ MIO SCHIAVO, MA MIO VERO FRATELLO”. LA CORRISPONDENZA...

in funzione antiturca. La tensione missionaria di Ignazio e della prima Compagnia è riscontrabile nella *Formula dell’Istituto* del 1539, incorporata con alcune modifiche nella bolla *Regimini militantis Ecclesiae* di Papa Paolo III del 1540, dove si approvava la creazione della Compagnia di Gesù:

[...] abbiamo ritenuto essere di sommo giovamento per noi andare oltre gli obblighi ordinari e vincolarci con un voto speciale, affinché qualunque cosa l’attuale Pontefice Romano, o i suoi successori, vorranno comandarci in merito al progresso delle anime e alla propagazione della fede, oppure ovunque Egli voglia inviarci, in qualunque regione, noi obbediremo immediatamente, senza sotterfugi né scuse, per quanto starà in nostro potere. Ci impegniamo a fare ciò, *sia che Egli ci mandi tra i Turchi o tra altri infedeli*, persino nella terra chiamata India, o presso eretici o scismatici, o tra i fedeli.⁴

Anche la tendenza militante antiturca trovò spazio nella prima Compagnia già con il suo fondatore Ignazio che, tra gli anni 1550-1552, auspicava - coerentemente con la Bolla di apertura del Concilio di Trento, *Laetare Jerusalem* (1544) - la creazione di una lega santa europea in grado di estirpare le eresie e distruggere i Turchi. Ciò non impediva a Ignazio, tuttavia, di pianificare nel 1553 viaggi in Nord Africa, adoperandosi in prima persona all’apertura di scuole di lingua araba nei collegi di Messina e Monreale, e non rinunciando a favorire l’entrata nella Compagnia di sacerdoti di origine morisca in Granada.⁵

La questione dei moriscos –ossia i discendenti della popolazione musulmana presente sulla penisola e cristianizzati solo in modo superficiale, tanto da essere considerati dei cripto-musulmani– fu un esempio di come il problema linguistico nell’evangelizzazione dei musulmani o di gruppi islamizzanti come i moriscos fu dirimente nel dibattito sorto intorno al problema dell’evangelizzazione dei musulmani. Ignacio de Las Casas (1550-1608), gesuita di origine morisca, si fece promotore della cosiddetta *evangelizzazione soave* che mirava alla catechizzazione facendo uso della lingua araba, lingua materna dei moriscos, il cui utilizzo era proibito da alcuni settori del clero iberico.⁶

⁴ Corsivo mio. Si veda il testo in inglese della bolla *Regimini militantis ecclesiae* in “Pope Paul III, *Regimini Militantis Ecclesiae*, September 27, 1540”, translated by Philip R. Amidon, SJ, *Studies in the Spirituality of Jesuits* 52, no. 2 (2020): 1-7. Si veda anche: *Formula of the Institute (1540)* in https://jesuitportal.bc.edu/research/documents/1540_formula/. Testo discusso anche in John W. O’Malley, *I gesuiti e il papa* (Milano: Vita e Pensiero), 2016, 26.

⁵ Emanuele Colombo, “Even among Turks”, *Studies in the Spirituality of Jesuits* 44, no. 3 (2012): 38; Colombo and Shore, *Jesuits and Islam in Europe*, 10-11.

⁶ Su Las Casas e la minoranza morisca nella Penisola Iberica si veda il fondamentale Francisco de Borja de Medina S.I., “La Compañía de Jesús y la minoría morisca (1545-1614)”, *Archivum Historicum Societatis Iesu* 57 (1988): 3-136.

Negli anni 1605-1607, di poco antecedenti all'espulsione dei moriscos dalla Penisola Iberica (1609-1614), Las Casas scrisse quattro memoriali (indirizzati a Papa Paolo V, al re Filippo, all'Inquisizione Spagnola e al Padre Provinciale gesuita) in cui metteva in luce i limiti dell'evangelizzazione dei moriscos spagnoli e richiamava alla necessità di usare la lingua araba per una catechizzazione *soave, dolce e misericordiosa*.⁷ Nel memoriale indirizzato al Padre Provinciale di Castilla, Cristóbal de los Cobos (1553-1611), Las Casas tratta in modo più dettagliato la questione della lingua araba, distinguendola in due grandi categorie: l'arabo volgare, a sua volta diviso in sette gruppi regionali e l'arabo che segue i *preceptos gramaticales*, chiamati dai madre lingua araba *nahuía* (نوعية *naw'iyya*).⁸ La grammatica araba, riferisce Las Casas al Padre provinciale, non serve tanto per la conversazione o per comprendere le varianti regionali dell'arabo volgare, ma al contrario essa è lo strumento fondamentale per comprendere il Corano e i libri scritti in uno stile elevato. Il Corano, in particolare, essendo scritto seguendo una serie di regole e precetti necessita uno studio approfondito della grammatica che altrimenti, per scopi diverse da quello della comprensione di testi dotti, potrebbe sembrare ozioso.⁹ La conoscenza dell'arabo era quindi per Las Casas non solo utile per la predicazione ai moriscos, ma era anche necessaria per contrastare l'Islam, in quanto i musulmani credono che l'*Alcoran es ley dada por Dios en la lengua arábiga*.¹⁰ Fu proprio questa conoscenza dell'arabo e la capacità di leggere le fonti islamiche, nonché molto probabilmente l'aver vissuto in un contesto islamizzante, che permise quindi a Las Casas di comprendere come l'elemento linguistico per l'Islam non fosse un dato marginale, ma al contrario un elemento dottrinale centrale della rivelazione, in quanto il Corano era legge rivelata da Dio "in lingua araba chiara" (بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ) *bi-lisānin 'arabiyyin mubīnin* Q. 26:195).¹¹ Un'opera di evangelizzazione verso i musulmani o popolazioni islamizzanti come i moriscos non poteva quindi prescindere da questa consapevolezza, spesso non pienamente compresa da vari missionari o polemisti cristiani antecedenti ma anche successivi a Las Casas.

⁷ Giovanna Fiume, "Ignacio de las Casas, evangelizzatore 'soave'", *Rivista di storia del cristianesimo* 7, no 1 (2010): 35-60; Colombo and Shore, *Jesuits and Islam in Europe*, 14-22

⁸ Youssef El-Alaoui, *Jésuites, Morisques et Indiens: étude comparative des méthodes d'évangélisation de la Compagnie de Jésus d'après les traités de José de Acosta (1588) et d'Ignacio de las Casas (1605-1607)*, (Paris: Honoré Champion, 2006), 592-593.

⁹ "Parecerá que la gramática es ociosa aviendo esto y no es sino muy necesaria para los libros de estilo más alto y infinitas equivocaciones y para entender su Alcorán, que está todo apuntado con sus reglas y preceptos y otros tales y porque de todo trato largo en la gramática arábiga, bastará lo dicho". Citato in: El-Alaoui, *Jésuites, Morisques et Indiens*, 594.

¹⁰ Citato in: El-Alaoui, *Jésuites, Morisques et Indiens*, 426, 569-570.

¹¹ Q. 26:195. Vi è un verso analogo anche in Q. 16:103.

“NON SARETE MAI PIÙ MIO SCHIAVO, MA MIO VERO FRATELLO”. LA CORRISPONDENZA...

Nel corso del XVII secolo, i contatti tra cristiani europei e musulmani, nonché la conoscenza dell’Islam da parte della Chiesa Cattolica e degli ordini religiosi crebbero per motivi di ordine politico e religioso, quali l’espansione ottomana nel Mediterraneo, la pirateria (che raggiunse il suo picco tra gli anni 1620 e 1660 e che fu definita dallo storico Fernand Braudel come *guerres inférieures*), la presenza di schiavi musulmani sul territorio europeo e insulare mediterraneo, il tentativo della Chiesa di riavvicinare le Chiese Orientali e le altalenanti speranze di convertire i musulmani nel Levante, in India e in Nord Africa.¹² In questo secolo, la Chiesa Cattolica accentrò la politica missionaria a Roma a discapito delle corone iberiche e organizzò in modo sistematico la formazione dei missionari con la fondazione di istituzioni specificamente adibite alla formazione dei missionari e allo studio delle lingue. Con la fondazione di Propaganda Fide (1622), del Collegio Urbano (1627) e degli *studia linguarum* interni agli ordini religiosi, Roma divenne quindi il centro della politica missionaria cattolica e uno dei fari dell’orientalismo europeo.¹³ Sebbene la Compagnia di Gesù mantenne sempre una sua autonomia rispetto a Propaganda Fide e alle istituzioni ad essa collegate, i gesuiti continuarono a produrre un numero elevato di opere sull’Islam, soprattutto durante la seconda metà del XVII secolo.¹⁴ Tra di esse si possono ricordare: *L’état present de la religion mahométane* (1684) *Le moderne prosperità della Chiesa*

¹² Sulla pirateria e la guerra di corsa tra stati barbareschi e stati cristiani: Salvatore Bono, *I corsari barbareschi* (Torino: Eri-Edizioni Rai Radiotelevisione italiana, 1964), 26-32; Giovanna Fiume, *Schiavitu mediterraneo. Corsari, rinnegati e santi di età moderna* (Milano: Bruno Mondadori, 2009), 1-14. Sul concetto di *guerres inférieures* Fernand Braudel, *La Méditerranée nel le monde méditerranéen a l’époque de Philippe II*, 2 Vol. (Paris: Librairie Armand Colin, 1982), 190. Su gesuiti e schiavitù musulmana nel Mediterraneo: Emanuele Colombo, ““Infidels” at Home. Jesuits and Muslim Slaves in Seventeenth-Century Naples and Spain”, *Journal of Jesuit Studies* 1 (2014): 192-211; sulla storiografia della schiavitù mediterranea si rimanda a Salvatore Bono, “La schiavitù nel mediterraneo moderno storia di una storia”, *Cahiers de la Méditerranée* 65 (2002): 1-16.

¹³ Sullo studio delle lingue orientali a Roma, si veda: Giovanni Pizzorusso, “Tra cultura e missione. La congregazione de Propaganda Fide e le scuole di lingua araba nel xvii secolo”, in *Rome et la science moderne. Entre Renaissance et Lumières*, ed. Antonella Romano (Roma: Publications de l’École française de Rome, 2009), 121-52; Giovanni Pizzorusso, “Filippo Guadagnoli, i caracciolini e lo studio delle lingue orientali e della controversia con l’Islam a Roma nel XVII secolo”, *Studi medievali e moderni* 14, no. 1 (2010): 245-278; Aurélien Girard, “Teaching and Learning Arabic in Early Modern Rome: Shaping a Missionary Language”, in *The Teaching and Learning of Arabic in Early Modern Europe*, ed. Jan Loop, Alastair Hamilton and Charles Burnett (Leiden: Brill, 2017), 189-212. Una sintesi di queste vicende in: Federico Stella, “Introduction”, *The Qur’an in Rome. Manuscripts, Translations, and the Study of Islam in Early Modern Catholicism* (Berlin-Boston: De Gruyter, 2024), 1-26.

¹⁴ Sui rapporti tra la Compagnia di Gesù e Propaganda Fide si veda: Giovanni Pizzorusso, *Governare le missioni, conoscere il mondo nel XVII secolo. La congregazione pontificia De Propaganda Fide* (Roma: Sette Citta, 2014); Giovanni Pizzorusso, *Propaganda Fide* (Roma: Edizioni di storia e letteratura, 2022).

Cattolica contro il Maccomettismo (1686), il *Manuductio ad conversionem Mahumettanorum* (1687) di Tirso González de Santalla e *Il breve trattato nel quale con ragioni dimostrative si convincono manifestamente i Turchi...* (1691) di Manuel Sanz.¹⁵ La lista potrebbe continuare, ma ciò che importa osservare ora è che questi trattati presentano tendenze altalenanti nei confronti dell'Islam, oscillanti tra la virulenta confutazione e l'interesse per questa religione e i suoi seguaci. Inoltre, l'ampia diffusione e le varie edizioni e traduzioni di questi libri testimoniano il fatto che essi non erano rivolti solo a un pubblico di specialisti, bensì miravano a raggiungere un pubblico europeo più esteso di persone istruite che fossero interessate a temi religiosi o "orientaleggianti".¹⁶

L'opera missionaria di Baldassarre può essere quindi compresa solo all'interno di questo quadro storico che vedeva allo stesso tempo "la questione islamica" di dirimente importanza nel Mediterraneo, una Chiesa trionfante e globale, la Compagnia di Gesù nel suo momento di massimo splendore e un avanzamento delle conoscenze orientistiche in tutta l'Europa, cattolica e riformata. Un "principe" musulmano convertitosi al cattolicesimo e diventato gesuita non poteva quindi che essere fonte di prestigio per la Compagnia stessa ed *exemplum* vivente di come la conversione dei musulmani fosse possibile.¹⁷ Baldassarre non fu certamente un erudito o un orientalista ma si servì di alcuni degli strumenti retorici di origine medievale per confutare l'Islam e cercare di convertire i musulmani. A ciò unì le sue competenze in lingua araba che gli permisero di comunicare e scrivere agli schiavi in una lingua a loro perfettamente comprensibile. Fatto questo non scontato, dal momento che alcuni polemisti e talora anche alcuni missionari (Tirso Gonzalez fu un celebre esempio) avevano una conoscenza scarsa o nulla dell'arabo o di altre lingue orientali.

Le origini di Baldassarre sono avvolte nell'incertezza a causa della turbolenta situazione politica del Marocco dell'epoca. Nato a Fez in Marocco nel 1631, prima della conversione Baldassarre si chiamava Muḥammad al-Tāzī ed era figlio di 'Abd al-Waḥīd, presunto sovrano di Fez. Alcuni studiosi

¹⁵ Emanuele Colombo, "Jesuits and Islam in Seventeenth-Century Europe: War, Preaching and Conversions", in *L'Islam visto da Occidente. Cultura e religione del Seicento europeo di fronte all'Islam*, ed. Bernard Heyberger, Mercedes García-Arenal, Emanuele Colombo and Paola Vismara (Milano-Genova: Marietti 1820, 2009), 315-40.

¹⁶ Bernard Heyberger, "Polemic Dialogues between Christians and Muslims in the Seventeenth Century", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 55 (2012): 496.

¹⁷ Sulle conversioni dall'Islam al Cristianesimo nella prima età moderna, soprattutto per quanto riguarda la Penisola Iberica, si veda: Beatriz Alonso Acero, *Sultanes de Berberia en tierras de la cristiandad: Exilio musulmán, conversión y asimilación en la monarquía hispánica (siglos XVI y XVII)* (Barcelona: Bellaterra, 2006); Isabelle Poutin, *Convertir les musulmans: Espagne, 1491-1609* (Paris: Presses Universitaires de France, 2012).

“NON SARETE MAI PIÙ MIO SCHIAVO, MA MIO VERO FRATELLO”. LA CORRISPONDENZA...

sostengano che Baldassarre era discendente dalla dinastia reale Sa‘dī, altri affermano che la sua famiglia era legata alla confraternita sufi *al-Zāwiya al-Dilā’iyya* in contrasto con i Sa‘dī e che stava gradualmente acquisendo potere in Marocco, Omar Lakhdar sostiene invece che appartenesse alla dinastia alawida (ascesa al potere dopo il declino dei Sa‘dī), Louis Lebossou pensava invece che fosse figlio di una donna andalusa e di un musulmano marocchino¹⁸. Vi è anche chi, come Nabil Matar, sostiene che Baldassarre mentiva sulla sua discendenza.¹⁹ Sebbene resti ambiguo il significato preciso del termine “sovrano” o “re” di Fez, così come utilizzato nei documenti dei gesuiti, è altamente improbabile che Baldassarre fosse un impostore, poiché la sua genealogia e in particolare l’identità del padre corrispondono in tutti i documenti, dal Corano studiato da Luca Berardi che sembrerebbe essere stato copiato da Baldassarre a Malta poco prima della sua conversione, alle lettere in arabo inviategli da schiavi musulmani, ai documenti italiani e latini redatti da Baldassarre per membri della Compagnia di Gesù o altre personalità.²⁰

I contorni della figura di Baldassarre cominciarono a farsi più chiari a partire dall’anno 1651 quando, diretto a Mecca insieme al marito di sua sorella e ad altri musulmani, fu catturato dai Cavalieri di San Giovanni. Imprigionato in Malta per cinque lunghi anni (1651-1656), Baldassarre si distinse per la sua inesauribile ostilità al cristianesimo, operando come predicatore tra gli schiavi musulmani, ma anche come autore e copista di opere islamiche, inclusi Corani. Questa intensa attività anticristiana proseguì indefessa fino al pagamento del suo riscatto, momento in cui, poco prima di lasciare Malta, Baldassarre fu soggetto a visioni di Gesù, della Vergine Maria e del Battesimo personificato che lo condussero a convertirsi al Cristianesimo, a non tornare dalla sua famiglia in patria e a entrare nella Compagnia di Gesù. Battezzato dai gesuiti a Malta nel luglio 1656, prese il nome di Balthazar Mandols, in omaggio al cavaliere che lo aveva catturato mentre era in viaggio per Mecca. Dopo il battesimo, trascorse un periodo a Messina (1657-1659) e successivamente si

¹⁸ Carlos García Goldáráz, *Baltasar Loyola Mandes, s.j., hijo del rey de Fez* (Burgos: Imprenta de Aldecoa, 1944); Henri De Castries, *Les sources inédites de l’Histoire du Maroc*, Tome 1 (Paris: Ernest Leroux Éditeur, 1922), 203-240; Henri De Castries, “Trois Princes Marocains Convertis au Christianisme”, in *Memorial Henri Basset* vol. 1, (Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1928), 141-158; Louis Lebossou, “La seconde vie d’un sultan du Maroc”, *Etudes* 123 (1910): 488-498; Omar Lakhdar, *Balthazar Mendes de Loyola. La seconde vie d’un prince marocain* (Rabat: Géographique, 2016). Si veda la recente tesi di dottorato di Arnaldo Ezequiel Fernández, *Baldassarre Loyola Mandes. Historia y grafía de una vida* (Roma: 2025).

¹⁹ Nabil Matar, *Mediterranean Captivity through Arab Eyes, 1517-1798* (Leiden: Brill, 2021), 163.

²⁰ Sulle origini di Baldassarre nei documenti presso l’Archivio della Pontificia Università Gregoriana: Goldáráz, *Baltasar Loyola Mandes, s.j.*; sul Corano copiato da Baldassarre: Luca Berardi, “Copying Islamic Manuscripts in Captivity: The Case of the Qur’an of Muḥammad al-Tāzī / Baldassarre Loyola Mandes (1631-1667)”, *Manuscript Studies* 9, no 1 (2024): 1-16.

trasferì a Roma, dove entrò nella Casa Professa dei Gesuiti. Nel 1661 intraprese il noviziato a Sant'Andrea al Quirinale e fu ordinato sacerdote nel 1663.²¹

Durante gli ultimi anni della sua vita, Baldassarre si dedicò a un'estenuante attività di predicazione presso le città portuali italiane dove erano presenti comunità di schiavi musulmani, riuscendo a convertirne quasi ottocento tra Napoli, Livorno e Genova o, come vedremo, per via epistolare.²² Desideroso di partire in missione per l'Impero Mughal, di cui però aveva nozioni abbastanza approssimative, Baldassarre morì prima di compiere l'impresa. Ammalatosi durante il viaggio per la Spagna, morì a Madrid nel 1667.²³

Fortunatamente la documentazione sopravvissuta su Baldassarre è molto ricca: oltre duecento lettere, un'autobiografia, diari spirituali e scritti di altro tipo conservati presso l'Archivio della Pontificia Università Gregoriana (APUG). A ciò vanno aggiunte la biografia scritta dal suo padre spirituale Domenico Brunacci e due lettere *indipetae*, una del 1662 e l'altra del 1666, conservate presso l'Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI). In questo saggio mi concentrerò principalmente sulla sua corrispondenza epistolare intrattenuta con schiavi musulmani durante gli ultimi e intensi anni di vita in cui Baldassarre predicò in modo itinerante nelle città portuali italiane. Non tratterò quindi, se non per contestualizzare, del suo apostolato "sul campo", in porti, ospedali e nelle adiacenze di luoghi sacri quali chiese e moschee (le "chiese dei turchi" come sono chiamate in alcune fonti le moschee frequentate dagli schiavi musulmani nelle città portuali italiane). In questi scritti e in altri autobiografici Baldassarre dibatte di temi teologici utilizzando in parte i ben consolidati strumenti polemici di origine medievale, in parte attingendo alle sue conoscenze dirette nell'ambito della religione islamica e della lingua araba. Baldassarre, tuttavia, non fu di certo il primo né l'ultimo musulmano che, una volta convertitosi al cristianesimo, si dedicò all'attività amanuense e di copista di manoscritti. Casi di musulmani diventati parte integrante dell'élite intellettuale cristiana in seguito alla conversione furono un fenomeno di una

²¹ Sulla biografia di Baldassarre, si veda: Emanuele Colombo, "Baldassarre Loyola de Mandes (1631-1667), prince de Fez et jésuite", in *Les Musulmans dans l'histoire de l'Europe*, ed. Bernard Vincent and Jocelyn Dakhli, vol. I (Paris, Éditions Albin Michel, 2011), 159-193; Emanuele Colombo, "A Muslim Turned Jesuit: Baldassarre Loyola Mandes (1631-1667)", *Journal of Early Modern History* 17 (2013): 479-504.

²² Sulla presenza di schiavi musulmani nella città portuali italiane si veda: Giuliana Boccadamo, *Napoli e l'Islam. Storie di musulmani, schiavi e rinnegati in età moderna* (Napoli: Auria Editore, 2010); Cesare Santus, *Il Turco a Livorno. Incontri con l'Islam nella Toscana del Seicento* (Roma: Officina librai, 2019); Emanuele Colombo, "Enslaved Muslims on the Early Modern Italian Peninsula", *Church History and Religious Culture* 104 (2024): 422-443.

²³ Sul sermone funebre pronunciato dal gesuita Pedro Francisco Esquex (1610-1676): Wenceslao Soto Artuñedo, "Luto en el colegio imperial. Muerte del jesuita Príncipe de Fez Baldassarre de Loyola Mandes (1667)", *Libros de la Corte* 27 (2023): 525-554.

“NON SARETE MAI PIÙ MIO SCHIAVO, MA MIO VERO FRATELLO”. LA CORRISPONDENZA...

certa importanza a partire dal XVI secolo, soprattutto nel contesto iberico. Nella Spagna del XVI ci furono senza dubbio alcuni dei casi più noti, quale il giurista musulmano Juan Andrés convertitosi al cristianesimo, autore di una delle più diffuse e tradotte opere di polemica antiislamica, pubblicata nel 1515 con il titolo *Confusión o confutación de la secta mahomética y del alcorán* e forse anche di una traduzione del Corano in castigliano andata persa.²⁴ O ancora, Juan Gabriel de Terreul che collaborò a due importanti progetti: la traduzione Latina del Corano commissionata dal cardinale umanista Egidio da Viterbo (1469-1532) nel 1518 e la partecipazione nella scrittura delle citazioni coraniche in arabo e traslitterate in caratteri latini nell'opera rimasta manoscritta di *Lumbre de fe contra el Alcorán* (Valencia, 1521) Martín de Figuerola, uno dei più virulenti polemisti iberici che giustificò la presenza di un convertito al suo fianco nella predicazione antiislamica proprio in virtù dell'autorevolezza della sua testimonianza di fronte ai musulmani, poiché i giuristi musulmani (*fuqaha*) che ascoltavano le sue prediche “sanno che quello che dico è stato scritto da un faqih convertitosi al cristianesimo”²⁵. Ancora più noto è il caso di Leone l'Africano (Leo Granatinus or Yūḥannā al-Asad, formerly al-Ḥasan al-Wazzān). Nato a Granada, si spostò a Fez intorno al 1492 dove studiò per diventare qadi. Dopo alcuni viaggi in Africa e Medio Oriente fu catturato dai corsari cristiani nel 1517, venduto agli spagnoli, imprigionato a Castel Sant'Angelo a Roma nel 1518, per poi diventare protetto di Papa Leone X che lo battezzò con il nome di Giovanni Leone de Medici e trovando infine la libertà nel 1519. Leone Africano ebbe una carriera fulminante in seguito alla conversione: trascrisse in arabo le lettere di Paolo, studiò i commenti di Ibn Rushd alla poetica di Aristotele insieme al medico ebreo Jacob Mantino e collaborò con Elijah Levita, nonno del celebre ebreo diventato gesuita Giovanni Battista Eliano e maestro di ebraico di Egidio da Viterbo con cui Leone Africano collaborò correggendo e inserendo alcuni commenti alla traduzione del Corano effettuata da Juan Gabriel.²⁶ Anche dopo

²⁴ Juan Andrés, *Confusión o confutación de la secta Mahomética y del Alcorán*, ed. Elisa Ruiz García, Isabel García-Monge (Mérida: Editora Regional de Extremadura, 2003), 91-92. Secondo Mercedes García-Arenal e Katarzyna Starczewska, l'opera attribuita a Juan Andrés potrebbe essere in realtà il prodotto di un lavoro di gruppo di autori del circolo del vescovo di Barcellona Martín García (m. 1521). Si veda: Mercedes García-Arenal e Katarzyna Starczewska, “The Law of Abraham the Catholic”: Juan Gabriel as Qur'an Translator for Martín de Figuerola and Egidio da Viterbo The Law of Abraham”, *Al-Qanṭara* 35 (2014): 436; Ryan Szpiech, “A Witness of Their Own Nation: On the Influence of Juan Andrés”, *After Conversion. Iberia and the Emergence of Modernity*, ed. Mercedes García-Arenal (Leiden - Boston: Brill, 2016): 184-185.

²⁵ Citazione tratta da: Katarzyna Starczewska, “Leo Africanus' contribution to a Latin translation of the Qur'ān. A case study of intellectual activity after conversion”, *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 84, n° 2 (2018): 7.

²⁶ Starczewska, “Leo Africanus' contribution to a Latin translation of the Qur'ān”. Sul Corano lati-

Baldassarre, nel XVIII secolo, l'imam egiziano già copista di manoscritti islamici durante la prigionia, una volta convertitosi al cristianesimo con il nome di Clemente Caraccioli (1670-1721), continuò l'attività amanuense copiando vari manoscritti arabi tutt'ora conservati nella Biblioteca Apostolica Vaticana.²⁷

L'eccezionalità del caso di Baldassarre risiede quindi nella quantità di documentazione conservata, che ci permette di studiare il caso da una molteplicità di prospettive diverse, aiutandoci inoltre ad avere un quadro più completo non solo di come l'Islam era percepito nel Cattolicesimo della prima età moderna in generale e nella Compagnia di Gesù in particolare, ma anche sulla vita dei musulmani che vivevano in schiavitù nei territori cristiani. Un quadro, tuttavia, che non ci permette di fare generalizzazioni, ad esempio, sull'attitudine del Cattolicesimo o dei gesuiti nei confronti dell'Islam poiché, come hanno mostrato Emanuele Colombo e il compianto Paul Shore nel recente libro *Jesuits and Islam in Europe*, all'interno del medesimo ordine religioso (e talora nella stessa persona) potevano convivere concezioni e approcci divergenti nei confronti dell'Islam, apparentemente irriducibili tra di loro.²⁸ La stessa produzione letteraria di Baldassarre è esemplificativa di questa convivenza nella stessa persona di più approcci al medesimo oggetto. I suoi documenti sull'Islam possono essere infatti essere divisi in due fasi: una prima fase che risente ancora di reminiscenze islamiche (1660-1663) e una seconda (1664-1665) dove, appoggiandosi alla retorica medievale anti-islamica (evidente dalle numerose citazioni implicite al *Corpus islamolatinum*) sviluppa una strategia di cristianizzazione dei testi e delle dottrine islamiche, con l'obiettivo di convertire Muḥammad Abū al-Ghayth al-Darāwī, un giurista marocchino imprigionato nel bagno di Livorno.²⁹ Qui di seguito prenderò in esame in modo particolare quattro scritti: una lettera "d'amore" scritta in arabo, tradotta da Baldassarre in Italiano e commentata anche dal suo padre spirituale nella biografia; una lettera inviata a un sovrano marocchine prigioniero in Lisbona, ma mai letta dal ricevente; una parte della corrispondenza con Abū al-Ghayth al-Darāwī; infine, un brano della sua traduzione latina del *mir'āj* di Muhammad contenuta in uno scritto intitolato *Oratio contra Mahomettem et eius sectatores*.

no commissionato da Egidio da Viterbo: Katarzyna K. Starczewska, *Latin Translation of the Qur'ān (1518/1621): Commissioned by Egidio da Viterbo. Critical Edition and Case Study* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2018). Sulla vita di Leone Africano: Natalie Zemon Davis, *Trickster Travels: A Sixteenth-Century Muslim Between Worlds* (New York: Hill and Wang, 2006).

²⁷ Samir Khalil Samir, "Un Imam égyptien copiste au Vatican. Clemente Caraccioli 1670-1721", *Parole de l'Orient* 21 (1996): 111-154.

²⁸ Colombo and Shore, *Jesuits and Islam in Europe*.

²⁹ Santus, *Il Turco a Livorno*, 144-145.

“NON SARETE MAI PIÙ MIO SCHIAVO, MA MIO VERO FRATELLO”. LA CORRISPONDENZA...

La lettera “d’amore” è forse uno degli scritti più interessanti presenti tra i documenti legati a Baldassarre.³⁰ Essa apre uno squarcio su un genere letterario molto diffuso nel mondo islamico, quello della poesia d’amore omoerotica, e sulla sua ricezione e comprensione da parte dei lettori cattolici.³¹ La lettera arrivò a Baldassarre in un giorno imprecisato del 1659, poco prima della sua partenza dal Collegio dei Gesuiti di Messina, in direzione Roma. Il mittente di questa commovente missiva era uno schiavo musulmano detenuto a Malta, che si firmava come al-Ṭālib Imḥamad Ibn ‘Abd al-Salām al-‘Ulayġ (Il Dottore Mahmed, figlio di ‘Abd al-Salām al-‘Ulayj).³² Secondo Nabil Matar, questo schiavo era probabilmente il proprietario di un negozio e forse un membro di una confraternita sufi. Dalla lettera emerge chiaramente che il mittente conoscesse bene Baldassarre, il suo passato, le origini familiari e il suo nome arabo, e che fosse anche a conoscenza della sua conversione. In sostanza, il Dottore Mahmed –così Baldassarre traduceva il nome in italiano– era ben informato sulla “prima vita” del suo destinatario. La lettera è giunta fino a noi in tre diverse versioni, una delle quali nella biografia scritta da Brunacci.³³ Dal punto di vista stilistico, la lettera alterna passaggi in prosa a momenti che richiamano il *ghazāl*, una forma di poesia araba. Oltre al forte contenuto amoroso, infatti, la lettera presenta versi in monorima, tipici di questa tradizione poetica. L’autore fa esplicito riferimento a questo stile, dichiarando di “gridare in *ghazāla*” la sua passione per Baldassarre.³⁴ Sebbene il tema sotteso, non esplicitamente dichiarato ma facilmente percepibile, sia quello intra/interreligioso –ovvero la conversione di Baldassarre–, la struttura poetica dell’intero scritto si inserisce nel contesto della poesia d’amore cortese. I temi ricorrenti di nostalgia e tristezza per l’assenza dell’amato costituiscono la base emotiva e la trama portante di questa lettera appassionata. Grazie

³⁰ Di questa particolare lettera ne ho parlato in modo esteso in: Federico Stella, “Twofold Slavery: Slave in Malta, Slave to Love of his Beloved Master. The Peaceful Letter a Muslim sent to Baldassarre Loyola Mandes S.J. (1631-1667), in *Be Like Adam’s Son. Theorising, Writing and Practising Peace in the Arab Region*, ed. Fernanda Fischione, Arturo Monaco (Equinox 2024), 254-276.

³¹ Khaled El-Rouyaheb, *Before Homosexuality in the Arab-Islamic World, 1500-1800* (Chicago-London: The University of Chicago Press, 2005); Dror Ze’evi, *Producing Desire: Changing Sexual Discourse in the Ottoman Middle East, 1500-1900*, Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press, 2006. Sull’importanza di questo genere poetico non solo nel periodo classico e sulla sua grande diffusione anche nel mondo islamico dei tre grandi imperi (ottomano, safavide e mughal), si veda: Shahab Ahmed, *What is Islam? The Importance of Being Islamic* (Princeton: Princeton University Press, 2015), 32-sgg.

³² Cf. Matar, *Mediterranean Captivity through Arab Eyes*, 256.

³³ In arabo: APUG, Ms. 1060-1, fols. 123r-124v; traduzione italiana di Baldassarre: APUG, Ms. 1060-01, fols. 101r-103v; copia della traduzione italiana eseguita da Brunacci nel 1692 per la sua biografia di Baldassarre: Domenico Brunacci, *Vita del Ammirabile P. Baldassarre Loiola de Mandes della Compagnia di Gesù. Prodigio della Divina Grazia*, ARSI, Vitae 103-104, 103, 138r-141v.

³⁴ APUG, Ms. 1060-01, fol. 123v; APUG, Ms. 1060-01, fol. 102r.

alla biografia di Brunacci e a un breve scritto di Francesco Navantieri, padre spirituale di Baldassarre durante il periodo maltese, siamo a conoscenza di come si concluse la vicenda.³⁵ Dopo aver ricevuto la lettera carica di passione, e poco prima di partire per Roma, Baldassarre decise di fare ritorno a Malta per un incontro diretto con lo schiavo (il “Dottore Maomettano”, come lo definisce Brunacci). Quando lo schiavo musulmano incontrò Baldassarre in Malta, si comportò esattamente come aveva promesso nella lettera, accogliendolo con parole di amore e rispetto. Alla fine, dopo un acceso confronto teologico con Baldassarre, lo schiavo si convertì al cristianesimo.³⁶ Secondo Brunacci, Baldassarre disse al musulmano convertitosi al cristianesimo: “Non sarete mai più mio schiavo, ma mio vero Fratello”.³⁷

Ho definito in un altro saggio il secondo scritto che tratterò qui di seguito come una lettera “dissonante” nel senso che presenta un lessico estremamente inusuale, se comparato con la terminologia tipica della letteratura cristiana sull’Islam secentesca e non solo.³⁸ La lettera, scritta in arabo e destinata al figlio di un sovrano marocchino prigioniero a Lisbona, non fu mai letta dal destinatario, ma Baldassarre la tradusse comunque in italiano per permettere a Brunacci di conoscerne il contenuto. Risalente al 1663, essa appartiene al periodo in cui Baldassarre si trovava a Roma, presso Sant’Andrea al Quirinale. Una nota datata 26 aprile 1664 ci informa che la lettera araba venne consegnata al gesuita Giovanni Cotta, che avrebbe dovuto recapitare il messaggio al principe marocchino detenuto a Lisbona, della cui identità non si ha notizia. Tuttavia, la lettera non fu mai consegnata, poiché Cotta giunse a Lisbona quando il figlio del sovrano era già stato rilasciato.³⁹ La lettera si configura come una biografia edificante della vita e della conversione di Baldassarre, il cui scopo principale è offrire consolazione al principe prigioniero. La sua funzione edificante è chiaramente evidenziata già dal titolo: *Qiṣṣat jalayili-hi li-man yurīdu yaḥḥamu ajāi’b al-dahr*, che nella versione italiana è tradotto come *Historia delle grandezze sue a chi vuole intendere li miracoli del secolo*.⁴⁰ La scelta del termine *qiṣṣa* non è priva di significato, poiché indica un racconto di carattere edificante. Prova di ciò si può trovare nella definizione che Sībawayhi (760-796) attribuiva al verbo *qaṣṣa* nella sua grammatica, inteso nel senso di essere un predicatore popolare

³⁵ APUG, Ms. 1060-02, fols. 130r-v.

³⁶ Brunacci, *Vita*, 103, 141v-146r.

³⁷ Brunacci, *Vita*, 103, 144v.

³⁸ Matar, *Mediterranean Captivity through Arab Eyes*, 256-257.

³⁹ APUG Ms. 1060-02, fols. 54r-v. Lettera e commenti trascritti da Ezequiel Fernández.

⁴⁰ In arabo: APUG Ms. 1060-02, fols. 55r-58v; traduzione italiana: APUG, Ms. 1060-01, fols. 139bis r-142bis v.

“NON SARETE MAI PIÙ MIO SCHIAVO, MA MIO VERO FRATELLO”. LA CORRISPONDENZA...

che narra sermoni e racconti edificanti.⁴¹ Questo termine divenne, inoltre, un elemento distintivo di un intero genere letterario nel mondo islamico: le *qiṣaṣ al-anbiyā'* (storie dei profeti), un genere che mirava a sviluppare e arricchire le storie dei profeti contenute nel Corano e nelle tradizioni giudeo-cristiane, mantenendo sempre un tono edificante e moraleggiante.⁴² La stessa storia coranica di Giuseppe, che appare nella sura *Yūsuf*—la più lunga e una delle più significative del Corano—è definita *aḥsan al-qiṣaṣ* (la migliore delle storie, Q. 12:3). Oltre al titolo già di per sé programmatico, anche il testo della lettera presenta delle caratteristiche decisamente “islamizzanti” che si distanziano di molto dall’usuale lessico cristiano sull’Islam, come ad esempio l’utilizzo della parola *muslimūn*/musulmani al posto di maomettani nell’espressione araba *kathīr min al-muslimīn*, tradotta come nella versione italiana della lettera con “molti dei musulmani”. O per fare un esempio ancora più eloquente, l’utilizzo del nome coranico *ʿĪsā* per nominare Gesù in entrambi le versioni della lettera e benedicendo lui e sua madre Maria con l’espressione islamica: *ʿalay-him al-salām* (“su di loro sia la pace”).

Il terzo scritto è la lettera di risposta a Muḥammad Abū al-Ghayth al-Darāwī in cui Baldassarre tende a dare una lettura cristianizzante di alcuni brani del Corano, alludendo anche, non senza un pizzico di ironia, alla presunta ignoranza dottrinale del suo interlocutore.⁴³ La lettura cristianizzante del Corano era già una pratica nota con il nome di *inventio* poiché mirava, talora anche con l’alterazione testuale del brano coranico tradotto, a mostrare come la verità dottrinale cristiana fosse presente nel libro sacro islamico.⁴⁴ Questa tecnica fu usata da Baldassarre e fu ripresa anche in seguito da altri gesuiti, come per esempio nel caso del già citato Michel Nau nel suo *Religio christiana contra Alcoranum* (1680) dove il gesuita e missionario francese tentava di mostrare con l’ausilio retorico del *dialogus pacificus* tra un cristiano e un musulmano come, leggendo attentamente il Corano, esso non confermasse altro che le verità della fede cristiana.⁴⁵

⁴¹ Jan Knappert, “Kiṣṣa,” in *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 5 (Leiden: Brill, 1986), 186; Roberto Tottoli, *I profeti biblici nella tradizione islamica* (Brescia: Paideia, 1999), 100-101.

⁴² Federico Stella, “The Qur’an and the Arabic Language in the Writings of Baldassarre Loyola Mandes S.J. (1631-1667). Between Islamic Reminiscence and Catholic Controversy”, in *The Qur’an in Rome. Manuscripts, Translations, and the Study of Islam in Early Modern Catholicism*, ed. Federico Stella and Roberto Tottoli (Berlin-Boston: De Gruyter, 2024), 358-360.

⁴³ La lettera dello schiavo livornese tradotta in italiano da Baldassarre stesso e la sua risposta sono raccolte insieme in un unico manoscritto per Brunacci: APUG Ms 1060-01, fols. 292r-294v. Cf. Federico Stella, “The Qur’an and the Arabic Language in the Writings of Baldassarre Loyola Mandes S.J. (1631-1667)”, 360-364.

⁴⁴ Sul tema dell’*inventio*, cf. Pier Mattia Tommasino, *L’Alcorano di Macometto. Storia di un libro del Cinquecento europeo* (Bologna: Il Mulino, 2013), 218-220.

⁴⁵ Bernanrd Heyberger, “Polemic Dialogues between Christians and Muslims in the Seventeenth

Nella versione italiana della lettera destinata al suo direttore spirituale (la versione araba è andata persa) Baldassarre usa esattamente questa tecnica, non inducendo a provocare lo schiavo livornese con frasi quali: *Non so se voi avete letto mai un certo passo del vostro Alcorano*, per poi utilizzare la retorica della verità evangelica presente nel Corano con frasi come: *Ora o bisogna che diciate il vostro Alcorano esser falso, o pure no lo credete*. Esempio della cristianizzazione del testo coranico è l'omissione della formula *بِإِذْنِ اللَّهِ bi-'idhni Allāh* (con il permesso di Dio) dal riferimento a Q.3:49, dove Baldassarre vuole mettere in luce l'onnipotenza di Dio nei miracoli di Gesù il quale, tuttavia, non chiede permesso a Dio essendo Dio stesso:

io sono quello che dal fango creo le creature e poi col mio fiato gli do l'essere e volano come uccelli animati dalla potenza di Dio, io sono quello che faccio parlare i muti, risano i lebbrosi, ritorno in vita i morti. (ecco l'onnipotenza di Dio).⁴⁶

La corrispondenza tra Baldassarre e lo schiavo livornese continuò e i due si incontrarono di persona. Anche in questo caso la predicazione epistolare di Baldassarre fu efficace, in quanto Abū al-Ghayth al-Darāwī alla fine si convertì al cristianesimo. Al contrario degli altri schiavi di cui abbiamo notizia solo grazie alla documentazione relativa a Baldassarre, di Abū al-Ghayth al-Darāwī sappiamo che continuò a vivere in Toscana e che collaborò con il letterato, naturalista e medico toscano Francesco Redi (1626-1697) e con il celebre orientalista francese Barthélemy d'Herbelot de Molainville (1625-1695) nella lettura e traduzione di alcuni manoscritti islamici durante la sua visita nel Gran Ducato.⁴⁷

Vi è infine un ultimo testo di Baldassarre che, molto probabilmente, non ebbe lettori musulmani ma circolò solo fra i suoi confratelli. Contenuto in un libretto insieme a un'altra versione italiana della lettera dello schiavo livornese e della risposta di Baldassarre, lo scritto latino reca il titolo di *Oratio contra Mahomettem et eius sectatores* con data 1665.⁴⁸ Si tratta di una classica polemica antislamica che, tuttavia, presenta alcuni aspetti originali, quali l'utilizzo di fonti arabe e una tendenza a cristianizzare alcune tradizioni islamiche. Questa orazione presenta al suo interno anche una versione inedita del *mi'rāj* di Muḥammad (l'ascensione del Profeta attraverso i sette cieli)

Century", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 55 (2012): 495-516, 496; Emanuele Colombo, ««La setta malvaggia dell'alcorano». Emmanuele sanz, s.j. (1646-1719) e il breve trattato per convertire i turchi», *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 51, no 3 (2015): 481-482.

⁴⁶ APUG Ms. 1060-01, fol. 293v.

⁴⁷ Pier Mattia Tommasino, "Bulghaith al-Darawi and Barthélemy d'Herbelot: Readers of the Qur'an in Seventeenth-Century Tuscany", *Journal of Qur'anic Studies* 20 (2018): 94-120.

⁴⁸ APUG, Ms. 1060-04, 1-44.

“NON SARETE MAI PIÙ MIO SCHIAVO, MA MIO VERO FRATELLO”. LA CORRISPONDENZA...

tradotto direttamente da Baldassarre dall’Arabo in Latino e non dipendente dalle fonti occidentali circolanti in Europa sino almeno dal XIII secolo.⁴⁹ Pur non risparmiando frecciate polemiche al racconto dell’ascensione, la traduzione di Baldassarre si caratterizza per alcuni tentativi di cristianizzare il testo che alterano in parte il significato della tradizione. La più esemplificativa è posta proprio verso la fine della narrazione quando l’arrivo di Muḥammad in Paradiso è descritto con un intreccio di tradizione islamica e temi biblici. Descrivendo il paesaggio paradisiaco con i fiumi coranici di miele, latte, vino e acqua, Baldassarre aggiunge una frase significativa: *intravit in quandam terram fluentem lacte, et melle*. Questa espressione riprende quasi alla lettera Esodo 33:3 (*et intres in terram fluentem lacte et melle*), dove Dio ricorda la Terra Promessa a Mosè e al popolo d’Israele, già annunciata durante l’episodio del rovetto ardente, con formule simili in Esodo 3:8 e 17 (*in terram quae fluit lacte et melle, e ad terram fluentem lacte et melle*). Il Paradiso visitato da Muḥammad nella traduzione latina del *mi’rāj* è quindi ibrido, poiché contiene elementi letterari sia biblici sia coranici: segue l’Esodo, nel raccontare l’entrata in un Paradiso nella cui terra scorrono latte e miele, mentre segue il Corano, quando lo definisce come una terra attraversata da quattro fiumi di miele, latte, vino e acqua. In poche parole, Baldassarre, consapevole o no non lo possiamo dire con certezza, inventa un Paradiso islamo-cristiano. D’altronde, per quanto riguarda questo scritto, abbiamo alcune informazioni sulle fonti usate da Baldassarre per comporlo. In alcune lettere inviate da Genova al suo direttore spirituale Brunacci, a Roma, Baldassarre chiede ripetutamente nel giugno, agosto, settembre e ottobre 1664 il permesso di leggere due libri: l’*Alcorano* e un libro in arabo che chiama *Hadit almehrag*, vale a dire una versione araba, e non latina o in altre lingue romanze, contenente la storia dell’ascensione di Muḥammad.⁵⁰ Ci possiamo quindi facilmente immaginare un Baldassarre intento a comporre la sua orazione, tenendo con sé un Corano, una Bibbia, una versione manoscritta araba del *mir’āj* e, seppur non lo cita mai esplicitamente, un’edizione a stampa del *Corpus Cluniacense* pubblicato a Basilea dal teologo riformato Theodor Bibliander (1509-1564) nel 1543 e 1550, dove, oltre al Corano latino di Roberto di Ketton, erano contenuti gli strumenti polemici necessari per elaborare una controversia religiosa antislamica.⁵¹

⁴⁹ Sul *mir’āj* di Baldassarre cf. Federico Stella, “The Mi’rāj of Muḥammad according to Baldassarre Loyola Mandes S.J. (1631-1667). Sources, Controversy and Christianization of an Islamic Tradition”, in *Al-Qanṭara* 42, no. 2 (2021), e18.

⁵⁰ Le più interessanti sono le lettere del 26 giugno e del 12 ottobre 1664: APUG, Ms. 1060-01, fols. 232r-v; APUG, Ms. 1060-01, fols. 47r-v.

⁵¹ Sull’uso dell’edizione a stampa di Bibliander del Corano latino nell’Europa cattolica, si veda: Jan Loop and Federico Stella, “Across Confessional Boundaries. Bibliander’s Alcoran-Edition in Catholic Europe”, in *The Qur’an in Rome*, 179-202.

Per concludere, non si può negare che gli scritti sull'Islam di Baldassarre siano un tipico prodotto della letteratura antislamica cattolica della prima età moderna e che solo in questo contesto culturale e religioso possono essere pienamente compresi. L'Islam era una minaccia e l'Impero Ottomano era in una fase aggressiva di espansione mediterranea non ancora del tutto arrestata da Leopoldo I nell'assedio di Vienna del 1683. Inoltre, la storia personale di Baldassarre è anch'essa figlia di uno dei momenti più drammatici della storia del Mar Mediterraneo, contrassegnato dalla pirateria e dalla guerra di corsa in cui erano coinvolti gli stati barbareschi del Nord Africa e le potenze cristiane che si assalivano vicendevolmente rendendo in condizione di schiavitù un numero elevato di musulmani e cristiani. In questo contesto di violenza, le conversioni da entrambi i lati non erano di certo un fenomeno raro.⁵² L'eccezionalità del caso di Baldassarre sta, non solo nel suo essere diventato membro della Compagnia di Gesù, ma anche nella quantità di documentazione conservata che ci permette di studiarlo sotto una molteplicità di punti di vista. Dai suoi scritti ricaviamo informazioni sulla Compagnia di Gesù, sulla condizione degli schiavi musulmani in Malta e nelle città della penisola italiana, sulla vita culturale in Toscana, sulle tecniche di traduzione dall'arabo in latino e italiano, sull'eredità della polemica antislamica medievale e in generale sulla visione cattolica dell'Islam nella seconda metà del XVII secolo. Inoltre, dagli scritti di Baldassarre possiamo sentire direttamente le voci degli schiavi musulmani, senza dubbio schiavi eruditi e in parte privilegiati, ma sempre in condizione di subalternità nella loro vita in terra cristiana.

Bibliography

- Ahmed, Shahab. *What is Islam? The Importance of Being Islamic*. Princeton: Princeton University Press, 2015.
- Alonso Acero, Beatriz. *Sultanes de Berbería en tierras de la cristiandad: Exilio musulmán, conversión y asimilación en la monarquía hispánica (siglos XVI y XVII)*. Barcelona: Bellaterra, 2006.
- Amidon, SJ, Philip R. "Pope Paul III, *Regimini Militantis Ecclesiae*, September 27, 1540". *Studies in the Spirituality of Jesuits* 52, no. 2 (2020): 1-7.
- Bennassar, Bartolomé and Lucille. *Les Chrétiens d'Allah. L'histoire extraordinaire des renégats, XVIe -XVIIe siècles*. Paris: Perrin, 1989.

⁵² Sui cristiani diventati musulmani: Bartolomé and Lucille Bennassar, *Les Chrétiens d'Allah. L'histoire extraordinaire des renégats, XVIe -XVIIe siècles* (Paris: Perrin, 1989).

“NON SARETE MAI PIÙ MIO SCHIAVO, MA MIO VERO FRATELLO”. LA CORRISPONDENZA...

- Berardi, Luca. “Copying Islamic Manuscripts in Captivity: The Case of the Qur’an of Muḥammad al-Tāzī / Baldassarre Loyola Mandes (1631-1667)”, *Manuscript Studies* 9, no. 1 (2024): 1-16.
- Boccadamo, Giuliana. *Napoli e l’Islam. Storie di musulmani, schiavi e rinnegati in età moderna*. Napoli: Auria Editore, 2010.
- Bono, Salvatore. “La schiavitù nel mediterraneo moderno storia di una storia”, *Cahiers de la Méditerranée* 65 (2002): 1-16;
- . *I corsari barbareschi*. Torino: Eri-Edizioni Rai Radiotelevisione italiana, 1964.
- Borja de Medina S.I, Francisco de. “La Compañía de Jesús y la minoría morisca (1545-1614)”. *Archivum Historicum Societatis Iesu* 57 (1988): 3-136.
- Braudel, Fernand. *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l’époque de Philippe II*, 2 Vol. Paris: Librairie Armand Colin, 1982.
- Colombo, Emanuele. “Even among Turks”. *Studies in the Spirituality of Jesuits* 44, no. 3 (2012): 1-41.
- . ““Infidels” at Home. Jesuits and Muslim Slaves in Seventeenth-Century Naples and Spain”. *Journal of Jesuit Studies* 1 (2014): 192-211.
- . “«La setta malvaggia dell’alcorano». Emmanuele sanz, s.j. (1646-1719) e il breve trattato per convertire i turchi”. *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 51, no. 3 (2015): 465-489.
- . “A Muslim Turned Jesuit: Baldassarre Loyola Mandes (1631-1667)”. *Journal of Early Modern History* 17 (2013): 479-504.
- . “Baldassarre Loyola de Mandes (1631-1667), prince de Fez et jésuite”. In *Les Musulmans dans l’histoire de l’Europe*, vol. I, ed. by Bernard Vincent and Jocelyn Dakhli, 159-193. Paris, Éditions Albin Michel, 2011.
- . “Enslaved Muslims on the Early Modern Italian Peninsula”. *Church History and Religious Culture* 104 (2024): 422-443.
- . “Jesuits and Islam in Seventeenth-Century Europe: War, Preaching and Conversions”. In *L’Islam visto da Occidente. Cultura e religione del Seicento europeo di fronte all’Islam*, ed. by Bernard Heyberger, Mercedes García-Arenal, Emanuele Colombo and Paola Vismara, 315-340. Milano-Genova: Marietti 1820, 2009.
- Colombo, Emanuele, Shore, Paul. *Jesuits and Islam in Europe*. Leiden - Boston: Brill, 2023
- De Castries, Henri. “Trois Princes Marocains Convertis au Christianisme”, in *Memorial Henri Basset* vol. 1, 141-158. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1928.
- . *Les sources inédites de l’Histoire du Maroc*, Tome 1. Paris: Ernest Leroux Éditeur, 1922.

- El-Alaoui, Youssef. *Jésuites, Morisques et Indiens: étude comparative des méthodes d'évangélisation de la Compagnie de Jésus d'après les traités de José de Acosta (1588) et d'Ignacio de las Casas (1605-1607)*. Paris: Honoré Champion, 2006.
- El-Rouyaheb, Khaled. *Before Homosexuality in the Arab-Islamic World, 1500-1800*. Chicago-London: The University of Chicago Press, 2005.
- Fernández, Arnaldo Ezequiel. *Baldassare Loyola Mandes. Historia y grafía de una vida*. Roma: tesi di dottorato, 2025).
- Fiume, Giovanna "Ignacio de las Casas, evangelizzatore 'soave'". *Rivista di storia del cristianesimo* 7, no1 (2010): 35-60.
- . *Schiavitù mediterranea. Corsari, rinnegati e santi di età moderna*. Milano: Bruno Mondadori, 2009.
- Formula of the Institute (1540)* in https://jesuitportal.bc.edu/research/documents/1540_formula/
- García Goldáraz, Carlos. *Baltasar Loyola Mandes, s.j., hijo del rey de Fez*. Burgos: Imprenta de Aldecoa, 1944.
- García-Arenal, Mercedes, Starczewska, Katarzyna. "The Law of Abraham the Catholic': Juan Gabriel as Qur'an Translator for Martín de Figuerola and Egidio da Viterbo The Law of Abraham". *Al-Qanṭara* 35, no. 2 (2014): 409-459.
- Girard, Aurélien. "Teaching and Learning Arabic in Early Modern Rome: Shaping a Missionary Language". In *The Teaching and Learning of Arabic in Early Modern Europe*, ed. by Jan Loop, Alastair Hamilton and Charles Burnett, 189-212. Leiden: Brill, 2017.
- Heyberger, Bernard. "Polemic Dialogues between Christians and Muslims in the Seventeenth Century", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 55 (2012): 495-516.
- Ignazio di Loyola. *Racconto di un Pellegrino*, a cura di Giuseppe De Gennaro. Roma: Città Nuova Editrice, 1998.
- Juan Andrés, *Confusión o confutación de la secta Mahomética y del Alcorán*. Ed. by Elisa Ruiz García, Isabel García-Monge. Mérida: Editora Regional de Extremadura, 2003.
- Khalil Samir, Samir. "Un Imam égyptien copiste au Vatican. Clemente Caraccioli 1670-1721". *Parole de l'Orient* 21 (1996): 111-154.
- Knappert, Jan. "Ḳiṣṣa,". In *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 5, 185-206. Leiden: Brill, 1986.
- Lakhdar, Omar. *Balthazar Mendes de Loyola. La seconde vie d'un prince marocain*. Rabat: Géographique, 2016.
- Lebessou, Louis. "La seconde vie d'un sultan du Maroc". *Etudes* 123 (1910): 488-498.

“NON SARETE MAI PIÙ MIO SCHIAVO, MA MIO VERO FRATELLO”. LA CORRISPONDENZA...

- Loop Jan, Stella, Federico. “Across Confessional Boundaries. Bibliander’s Alcoran-Edition in Catholic Europe”. In *The Qur’an in Rome. Manuscripts, Translations, and the Study of Islam in Early Modern Catholicism*, ed. by Federico Stella and Roberto Tottoli, 179-202. Berlin-Boston: De Gruyter, 2024.
- Matar, Nabil. *Mediterranean Captivity through Arab Eyes, 1517-1798*. Leiden: Brill, 2021.
- O’Malley, John W. *I gesuiti e il papa*. Milano: Vita e Pensiero, 2016.
- Pizzorusso, Giovanni. “Tra cultura e missione. La congregazione de Propaganda Fide e le scuole di lingua araba nel xvii secolo”. In *Rome et la science moderne. Entre Renaissance et Lumières*, ed. by Antonella Romano, 121-152. Roma: Publications de l’École française de Rome, 2009.
- . “Filippo Guadagnoli, i caracciolini e lo studio delle lingue orientali e della controversia con l’Islam a Roma nel XVII secolo”. *Studi medievali e moderni* 14, no. 1 (2010): 245-78.
- . *Governare le missioni, conoscere il mondo nel XVII secolo. La congregazione pontificia De Propaganda Fide*. Roma: Sette Citta, 2014.
- . *Propaganda Fide*. Roma: Edizioni di storia e letteratura, 2022.
- Poutrin, Isabelle. *Convertir les musulmans: Espagne, 1491-1609*. Paris: Presses Universitaires de France, 2012.
- Santus, Cesare. *Il Turco a Livorno. Incontri con l’Islam nella Toscana del Seicento*. Roma: Officina libraia, 2019.
- Soto Artuñedo, Wenceslao. “Luto en el colegio imperial. Muerte del jesuita Príncipe de Fez Baldassarre de Loyola Mandes (1667)”, *Libros de la Corte* 27 (2023): 525-554.
- Starczewska, Katarzyna. *Latin Translation of the Qur’ān (1518/1621): Commissioned by Egidio da Viterbo. Critical Edition and Case Study*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2018.
- . “Leo Africanus’ contribution to a Latin translation of the Qur’ān. A case study of intellectual activity after conversion”. *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 84, no. 2 (2018): 1-19.
- Stella, Federico. “Introduction”. In *The Qur’an in Rome. Manuscripts, Translations, and the Study of Islam in Early Modern Catholicism*, ed. by Federico Stella and Roberto Tottoli, 1-26. Berlin - Boston: De Gruyter, 2024.
- . “The Qur’an and the Arabic Language in the Writings of Baldassarre Loyola Mandes S.J. (1631-1667). Between Islamic Reminiscence and Catholic Controversy”. In *The Qur’an in Rome. Manuscripts, Translations, and the Study of Islam in Early Modern Catholicism*, ed. by Federico Stella and Roberto Tottoli, 347-370. Berlin-Boston: De Gruyter, 2024.

- . “The Mi‘rāğ of Muḥammad according to Baldassarre Loyola Mandes S.J. (1631-1667). Sources, Controversy and Christianization of an Islamic Tradition”, in *Al-Qanṭara* 42, no. 2 (2021), e18.
- . “Twofold Slavery: Slave in Malta, Slave to Love of his Beloved Master. The Peaceful Letter a Muslim sent to Baldassarre Loyola Mandes S.J. (1631-1667). In *Be Like Adam’s Son. Theorising, Writing and Practising Peace in the Arab Region*, ed. by Fernanda Fischione and Arturo Monaco, 254-276. Sheffield: Equinox, 2024.
- Szpiech, Ryan. “A Witness of Their Own Nation: On the Influence of Juan Andrés”, *After Conversion. Iberia and the Emergence of Modernity*, ed. by Mercedes García-Arenal, 174-198. Leiden - Boston: Brill, 2016.
- Tommasino, Pier Mattia. “Bulghaith al-Darawi and Barthélemy d’Herbelot: Readers of the Qur’an in Seventeenth-Century Tuscany”. *Journal of Qur’anic Studies* 20, no. 3 (2018): 94-120.
- . *L’Alcorano di Macometto. Storia di un libro del Cinquecento europeo*. Bologna: Il Mulino, 2013.
- Tottoli, Roberto. *I profeti biblici nella tradizione Islamica*. Brescia: Paideia, 1999.
- Valensi, Lucette. *Ces étrangers familiers: Musulmans en Europe (XVIe -XVIIIe siècles)*. Paris: Payot, 2012.
- Ze’evi, Dror. *Producing Desire: Changing Sexual Discourse in the Ottoman Middle East, 1500-1900*. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press, 2006.
- Zemon Davis, Natalie. *Trickster Travels: A Sixteenth-Century Muslim Between Worlds*. New York: Hill and Wang, 2006.