

Esclavitud y religión en la Italia de la Edad Moderna *

Slavery and religion in Early Modern Italy

Raffaella Sarti

École des Hautes Études en Sciences Sociales (Paris)

Recibido el 24 de marzo de 2000.

Aceptado el 24 de marzo de 2000.

BIBLID [1134-6396(2000)7:1; 63-122]

RESUMEN

Este artículo recoge reflexiones sobre las formas de religiosidad en esclavitud en Italia entre los siglos XVI y XVIII, centrándose fundamentalmente en la ciudad de Bolonia. La autora analiza las implicaciones del hecho de ser hombre o mujer respecto al estado de esclavitud. El tema fundamental de este artículo es el problema de la conversión de los esclavos y las esclavas y cómo influía respecto a sus condiciones de vida.

Palabras clave: Esclavitud. Edad Moderna. Historia. Género. Italia.

ABSTRACT

The article studies the different forms of religion expressed by the slaves in Early Modern Italy, focusing mainly on the city of Bologna. The author analyses the implications of the fact of being a slave man or a slave woman. The main matter of this article is the conversion of slaves and how religion influenced their lives.

Key words: Slavery. Early Modern Age. History. Gender. Italy.

* Retomo en este artículo, aunque añadiendo resultados de sucesivas investigaciones, parte del material utilizado en mi trabajo "Viaggiatrici per forza. Schiave "turche" en Italia in Età moderna, *Altrove. Viaggi di donne dall'antichità al Novecento*, Società Italiana delle Storiche, D. CORSI, ROMA, VIELLA, 1999, pp. 241-296.

Abreviaciones: AAB = Archivio Generale Arcivescovile di Bologna; ASG = Archivio della Parrocchia di san Giuliano; ASMM = Archivio della Parrocchia di Santa Maria Maddalena; ASVA = Archivio della Parrocchia dei Santi Vitale e Agricola; ASB = Archivio di Stato di Bologna; BCAB = Biblioteca Comunale dell'Archiginnasio di Bologna; BUB = Biblioteca Universitaria di Bologna; DBI = Dizionario Biografico degli Italiani, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1960-...; EI = Enciclopedia Italiana, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana fundada por Giovanni TRECCANI, 1929-1937; MORONI = G. MORONI, Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica da S. Pietro sino ai nostri giorni, Venezia, Tipografia Emiliana, 1840-1861, 109 voll.; SA = Status animarum.

SUMARIO

1.—Una mujer turca “comprada en Sinigaglia”. 2.—”A favor de aquellos que desean abandonar su infidelidad”. 3.—Bolonia. 4.—¿Esclavitud?. 5.—Hombres y mujeres. 6.—Vida de los esclavos y las esclavas. 7.—Esclavitud e integración. 8.—Esclavitud y religión. 9.—Catecúmenos y neófitos. 10.—La carne de Rosa. 11.—Identidad de género.

1.—Una mujer turca “comprada en Sinigaglia”

“Sante Fattorini, teniendo en casa a una mujer turca llamada Cadiva Suro, hija de Meko Suro de Grande Cralevina, alias Velica, de unos 28 años, casada, comprada por él en Sinigaglia en el mes de julio del año 1690, y estando la misma desde algún tiempo dispuesta, incluso deseosa de convertirse a la religión católica, suplica la caridad de sus Señorías Ilustrísimas para que la acepten en la Casa de la Obra Pía de los Catecúmenos para allí poder perfeccionarse y recibir el santo bautismo”. Con estas palabras, a finales del siglo XVII, un tal Sante Fattorini se dirigía a los responsables de la Casa Pía de los Catecúmenos de Bolonia para solicitar la admisión en la misma de su esclava Cadiva, comprada en la ciudad adriática de Senigallia, presumiblemente un par de años antes¹.

El presente trabajo se centrará precisamente en la esclavitud, con el objetivo de recoger, al menos en parte, las características del fenómeno esclavista en la Italia de la Edad Moderna. El hecho de que en Italia, entre el siglo XVI y XVIII (y, en realidad, incluso en el XIX²), hubiese esclavos y esclavas es un dato conocido desde hace tiempo. En la Sicilia del siglo XVI había sin duda varios miles³ (las estimaciones varían entre 12.000 y 50.000⁴): en Palermo, en 1565, sólo los hombres esclavos eran casi 650⁵ y en Trapani,

1. AAB, *Miscellaneae Vecchie, Casa dei Catecumeni*, fasc. K231, 4g. La carta no tiene fecha, pero es muy probable que sea de 1692, porque como se verá, la cautiva fue bautizada el 31 de octubre de 1692, después de ser educada en la Casa de los Catecúmenos. Por lo que respecta a Sante Fattorini, no he encontrado hasta ahora fuentes que indiquen su profesión, pero probablemente era un mercader. Esta era la actividad a que se dedicaba su hijo Flavio, según un documento posterior: “Civis, et Mercator Bononiae”, Véase: ASB, *Ufficio del Registro, Copie degli Atti Notarili*, vol. 245, 13 marzo 1734, c. 588v).

2. SARTI, R.: *Tramonto di schiavitù. Sulle tracce degli ultimi schiavi presenti in Italia*, en L. PIASERE (comp.): *La fine della schiavitù* (título provisional), en preparación.

3. MARRONE, G.: *La schiavitù nella società siciliana dell'Età moderna*, Caltanissetta-Roma, Sciascia, 1972, pp. 50-51.

4. AVOLIO, C.: *La schiavitù en Sicilia nel sec. XVI*, en “Archivio Storico Siciliano”, n. s., X (1885), pp. 45-71 (50.000); A. FRANCHINA, *Un censimento di schiavi nel 1565*, en “Archivio Storico Siciliano”, n. s., XXXII (1907), pp. 374-420 (12.000).

5. FRANCHINA, A., *Un censimento di schiavi nel 1565*.

en 1593-94, 157 familias, de entre las más acomodadas, poseían 323⁶ esclavos y esclavas. En Livorno, puerto donde atracaban las galeras mediceas, en 1616, parece que había cerca de 3.000 esclavos representando al 36% de la población⁷. En Roma, por otro lado, fueron más de un millar los que en el transcurso de los siglos XVII y XVIII se convirtieron al catolicismo pasando por la Casa de los Catecúmenos⁸. Además, los barcos toscanos, entre 1563 y 1747, capturaron la increíble cifra de 16.000 personas, en parte, es cierto, liberadas pronto previo pago de un rescate, en parte, destinadas a ser vendidas⁹...

No obstante, al contrario de lo que ocurre en la historia de la esclavitud medieval, estudiada detenidamente a partir del siglo XIX¹⁰, la historia de la

6. MARRONE, G., *La schiavitù nella società siciliana, op.cit.*, pp. 56-58.

7. ANGIOLINI, F., "Slaves and Slavery en Early Modern Tuscany (1500-1700)", en *Italian History and Culture*, 3 (1997), pp. 67-86 (p. 73). En 1685 parece que eran sólo 845, es decir el 4% de la población.

8. RUDT, W., pp. 24-26 y pp. 520-522.

9. ANGIOLINI, F.: *Slaves and Slavery, op.cit.*, pp. 69-74. Para un panorama de los datos disponibles relativos a la presencia de esclavos en las diversas partes de Italia, véase BONO, pp. 21-36.

10. Véase, aunque sin pretensión de citar todo lo disponible: E. BIOT: *Sull'abolizione della schiavitù antica en Occidente*, Milán, Pirota e C., 1841 (ed. or. Paris, J. Renouard, 1840); V. LAZARI: *Del traffico e delle condizioni degli schiavi en Venezia nei tempi di mezzo*, en *Miscellanea di storia italiana edita per cura della Regia Deputazione di Storia Patria*, t. I, Turín, Stamperia Reale, 1862, pp. 463-501; F. ZAMBONI, *Gli Ezzelini, Dante e gli schiavi (Roma e la schiavitù personale e domestica)*, Roma-Turín, Roux-Viarengo, 1906 (1ª edición del volumen completo, Viena, 1865); S. BONGI: *Le schiave orientali in Italia*, en "Nuova Antologia", II (1866), pp. 215-246; L. CIBRARIO: *Della schiavitù e del servaggio e specialmente dei servi agricoltori Libri III*, Milán, Civelli, 1868, 2 vol.; A. ZANELLI: *Le schiave orientali a Firenze nei secoli XIV e XV*, Florencia, 1885 (rist. anast. Sala Bolognese, Forni, 1976); P. AMAT DI SAN FILIPPO: *Della schiavitù e del servaggio in Sardegna. Indagini e studi*, en R. Deputazione sovra gli Studi di storia Patria, *Miscellanea di storia italiana*, s. III, t. II, Turín, Bocca, 1895, pp. 33-73; E. Verga, *Per la storia degli schiavi orientali in Milano*, en "Archivio Storico Lombardo", s. IV, vol. IV, a. XXXII (1905), pp. 188-199; R. LIVI: *La schiavitù medioevale e la sua influenza sui caratteri antropologici degli italiani*, en "Rivista Italiana di Sociologia", XI (1907), pp. 557-581; R. LIVI: *La schiavitù domestica in Italia nel Medioevo e dopo* del "Archivio per l'Antropologia e la Etnologia", XXXVIII (1908), pp. 275-286; R. LIVI, *La schiavitù domestica nei tempi di mezzo e nei moderni. Ricerche storiche di un antropologo*, Padova, Milán, 1928; A. D'AMIA: *Schiavitù romana e servitù medievale. Contributo di studi e documenti*, Milán, Hoepli, 1931; G. M. MONTI: *Sulla schiavitù domestica nel Regno di Napoli dagli Aragonesi agli Austriaci*, en "Archivio Scientifico dell'Istituto superiore di Scienze economiche e Commerciali di Bari", t. VI, 1931-32, pp. 127-153; G. PRUNAJ: *Notizie e documenti sulla servitù domestica nel territorio senese (secc. VIII-XVI)*, Siena, Lazzari, 1936 (del "Bullettino Senese di Storia Patria", n. s., VII (1936), fasc. 2, 3, 4); Ch. VERLINDEN: *L'origine de sclavus = esclave*, en "Archivium Latinitatis Medii Aevi", XVII (1942), pp. 97-128; L. TRIA, *La schiavitù in Liguria (ricerche e documenti)*, Génova, Società Ligure di Storia Patria, 1947 (Atti della

esclavitud relativ en la Edad Moderna constituye un tema aún relativamente poco abordado por los historiadores de la península italiana, en particular por lo que concierne los siglos XVII y XVIII. La mera constatación la existencia de la esclavitud en Italia está cargada de implicaciones como demuestran los asombros, las reticencias y las polémicas que desde los primeros estudios realizados en el siglo XIX hasta la época contemporánea, han acompañado las investigaciones que retrasaban cada vez más en el tiempo la desaparición de la esclavitud. Al final, tuvo que admitirse que, en Italia, la presencia de esclavos y esclavas no finalizó con la Edad Media, sino que continuó (y tal vez en algunas zonas hasta resurgió¹¹) en el siglo XVI; que aún en el siglo XVII se trató, por lo menos en ciertas zonas, de un fenómeno nada despre-

Società ligure di storia patria, vol. XXX); M. FERRARA: *Linguaggio di schiave del Quattrocento*, en "Studi di filologia", VIII, pp. 320-328; I. ORIGO: *The Domestic Enemy: The Eastern Slaves in Tuscany in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*, en "Speculum", XXX (1955), pp. 321-366; G. PISTARINO: *Sul tema degli schiavi nel Quattrocento a Genova*, en "Miscellanea di storia ligure", IV, pp. 87-94; D. GIOFFRÉ: *Il mercato degli schiavi a Genova nel secolo XV*, Génova, Bozzi, 1971; C. CIANO: *Ancora a proposito della schiave domestiche a Pisa nel Medioevo*, en *Studi per la storia di Pisa e della Toscana nel medioevo in memoria di Gioacchino Volpe*, en "Bollettino storico pisano", XL-XLI (1971-1972), pp. 107-126; Ch. VERLINDEN: *L'esclavage dans l'Europe médiévale*, 2. vols., respectivamente Brujas, De Tempel, 1955 y Gante, Drukkerij Universa Te Wetteren, op Houtvrij Velijn, 1977; B. KREKIC: *Contributo allo studio degli schiavi levantini e balcanici a Venezia (1388-1398)*, en Id., *Dubrovnik, Italy and the Balkans in the Late Middle Ages*, London Variorum Reprints, 1980 (en *Studi in memoria di Federigo Melis*, vol. II, Napoles, Giannini, 1978, pp. 379-394); J. HEERS: *Esclaves et domestiques au Moyen Age dans le monde méditerranéen*, Paris, 1981; E. PEVERADA: *Schiavi a Ferrara nel Quattrocento*, Ferrara, Centro culturale città di Ferrara, 1981; P. GUARDUCCI y V. OTTANELLI: *I servitori domestici della casa borghese toscana nel basso Medioevo*, Florencia, Salimbeni, 1982; Ch. KLAPISCH-ZUBER: *Le serve a Firenze nei secoli XIV e XV*, en *La famiglia e le donne nel Rinascimento a Firenze*, Roma-Bari, Laterza, 1988, (B. Hanawalt (ed.), *Women and Work in Preindustrial Europe*, Bloomington, Indiana University Press, 1986, pp. 56-80), pp. 253-283); G. PISTARINO: *Tratta di schiavi da Genova in Toscana nel secolo XV*, en *Studi sulla storia economica toscana nel Medioevo e nel Rinascimento in memoria di F. Melis*, Pisa, 1987, pp. 285-304; M. MALOWIST: *La schiavitù nel Medioevo e nell'Età moderna*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 1987; F. PANERO: *Schiavitù, servitù, servaggio e libera dipendenza. Prime considerazioni per una storia dei rapporti di subordinazione nell'Italia medievale*, en "Quaderni storici", XXV (1989), pp. 373-403; N. FEJIC: *Aspects économiques de la persévérance de la servitude féminine au sein du monde méditerranéen*, en Istituto Internazionale di Storia Economica "F. Datini", Prato, *La donna nell'economia, secc. XIII-XVIII. Atti della "Ventunesima Settimana di Studi", 10-15 aprile 1989*, editado por S. CAVACIOCCHI, Florencia, Le Monnier, 1990, pp. 577-584; F. ANGIOLINI, *Schiave*, en A. GROPPi (editado por), *Donne e lavoro*, Roma-Bari, Laterza, 1996, pp. 92-115; A. PALOMBARINI: *Schiave orientali in Adriatico*, en S. ANSELMi: *Pirati e corsari in Adriatico*, Cinisello Balsamo, Silvana Editoriale-Amilcare Pizzi, 1998, pp. 135-142.

11. ANGIOLINI, F.: *Slaves and Slavery*, op. cit., pp. 67-69.

ciable; que sólo desde la mitad del siglo XVII, y luego en el siglo XVIII, se redujo radicalmente; y que, sin embargo, este fenómeno desapareció a lo largo del siglo XIX.

La duración de la esclavitud es, claramente, una cuestión de notable relevancia respecto a temas como la persistencia durante siglos o milenios de formas para definir la condición jurídica de un sector de personas, la aportación demográfica y cultural de hombres y mujeres “extranjeros” respecto del resto de la población y de las identidades italianas (los esclavos eran en su gran mayoría extranjeros¹²) y el etnocentrismo tanto de los italianos como de los europeos. La esclavitud, por otro lado, no era fácil de aceptar justamente porque contrastaba con la imagen asociada a Italia de cuna de la libertad desde los tiempos de la civilización comunal y porque, en general, entraba en conflicto con la visión de Europa como sinónimo de libertad y progreso, como continente radicalmente distinto, desde este punto de vista, de todo el resto del mundo o casi. Puesto que, además, la administración del bautizo —como se aclarará mejor a continuación— no liberaba automáticamente de la esclavitud, el hecho de constatar que todavía en el siglo XIX no sólo había esclavos, sino también esclavos y esclavas bautizados, debilitaba la idea de que el mensaje cristiano y la obra de la Iglesia hubiesen contribuido de manera decisiva a la desaparición de la esclavitud, máxime teniendo en cuenta que los propios Papas habían poseído esclavos hasta principios del siglo XIX. En esta perspectiva, no sorprende que a nivel de conciencia colectiva la idea de que en Italia hubiese esclavos hasta relativamente hace poco tiempo, no logre imponerse aún en la actualidad, y que, incluso entre los historiadores, este dato no sea muy conocido fuera del restringido círculo de especialistas¹³.

A pesar de que la mera constatación de la duración de la esclavitud tenga importantes implicaciones, el conocimiento del fenómeno conlleva estudios relativos a sus dimensiones cuantitativas y a sus características, además de su prolongación en el tiempo. Actualmente, en este terreno se pagan las consecuencias negativas del número relativamente limitado de investigaciones realizadas. Exceptuando los trabajos que se centran en Sicilia¹⁴, la mayor parte

12. Para una discusión del problema, véase R. SARTI, *Viaggiatrici per forza*, op. cit.

13. Para el debate suscitado por el problema del “fin” de la esclavitud, véase BONO: op. cit., pp. 7-8 y 1-13; R. SARTI, *Tramonto di schiavitù*, op. cit.

14. Además de lo que ya he citado para Sicilia, véase G. COSENTINO: *Uno schiavo in Palermo nel 1812*, en “Bullettino del Comitato antischiavista di Palermo”, 1890, gen.-apr., pp. 31-37; M. GAUDIOSO: *La schiavitù domestica in Sicilia dopo i normanni*, Catania, Libreria e Musumeci, 1979 (19261); M. AYMARD: *De la traite aux chiourmes: la fin de l'esclavage dans la Sicile moderne*, en “Bullettin de l'Institut Historique Belge de Rome”, fasc. XLIV (1974), pp. 1-21.

de los estudios tratan de los esclavos presentes en las ciudades con puerto y, en particular, de aquellos empleados en las galeras¹⁵. En el estado actual de las investigaciones no conocemos aún lo suficiente sobre las demás formas de esclavitud y, primeramente, sobre la esclavitud doméstica, que concierne fundamentalmente a las ciudades y los pueblos del interior¹⁶.

Muchos indicios nos permiten imaginar una realidad en la que, al menos hasta finales del siglo XVII, la presencia de esclavos y esclavas fue un fenómeno difundido, aunque no homogéneo, desde el punto de vista territorial y, en conjunto, bastante limitado desde el punto de vista cuantitativo. He aquí algunos ejemplos: tras la batalla de Lepanto, el Conde de Porcia y Brugnera trajo a dos esclavos turcos primero a Bergamo, no muy lejos de la actual frontera con Suiza, y sucesivamente a sus fincas, situadas en el extremo noreste de la península italiana¹⁷; en el castillo de Porchia (en la región de Marche), que no tenía más de 500 habitantes y dista del mar unos 20 kilómetros, en los libros de cuentas de la Cofradía de San Jaime Mayor, entre 1601 y 1619, se registran, en la sección de gastos, 4 partidas en concepto de conversión de turcos al cristianismo; en Ripatranasone, una aldea siempre en la región de Marche, que en la época tenía cerca de 3.700 habitantes y basaba su economía en la agricultura, tenemos noticias de una decena de esclavos entre 1673 y 1697...¹⁸: indicios que quisiéramos articular en un marco más

15. Además de los textos citados, véase: A. BERTOLOTTI: *La schiavitù nello Stato Pontificio durante tutto il secolo XVII*, en "La Rassegna settimanale di politica, scienze, lettere ed arti", vol. III, n. 64 (23 marzo 1879), pp. 225-226; Id., *La schiavitù in Roma dal secolo XVI al XIX*, en "Rivista di discipline carcerarie", XVII (1887), fasc. I-II, pp. 3-41; J. MATHIEZ: *Trafic et prix de l'homme en Méditerranée aux XVIIe et XVIIIe siècles*, en "Annales É.S.C.", 9 (1954), pp. 157-164; A. TENENTI: *Gli schiavi a Venezia alla fine del Cinquecento*, en "Rivista Storica Italiana", LXVII (1955), pp. 52-69; Id., *Schiavi e corsari nel Mediterraneo orientale intorno al 1585*, en *Miscellanea in onore di Roberto Cessi*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1958, pp. 173-185; C. PIAZZA: *Schiavitù e guerra dei barbareschi. Orientamenti toscani di politica transmarina (1747-1768)*, Milán, Giuffrè, 1987, (Università degli Studi di Cagliari, Facoltà di Scienze Politiche, Istituto di Studi Africani e Orientali); Id., *Corsari nel Mediterraneo. Cristiani e musulmani fra guerra, schiavitù e commercio*, Milán, Mondadori, 1993; Id., *Schiavi maghrebini in Italia e cristiani nel Maghreb. Proteste e attestazioni per la 'reciprocità' del trattamento*, en "Africa", XLIX (1994), pp. 331-351; F. ANGIOLINI: *Slaves and Slavery in Early Modern Tuscany (1500-1700)*, en "Italian History and Culture", 3 (1997), pp. 67-86 (pp. 69-74); R. SARTI: *Viaggiatrici per forza*, op. cit.

16. Véase, en este sentido, las consideraciones de BONO, p. 26 y p. 331 (algo diversas de las afirmaciones en pp. 10-11).

17. DE PELLEGRINI, A.: *Di due turchi schiavi del Co. Silvio di Porcia e Brugnera dopo la battaglia di Lepanto*, en "Nuovo Archivio Veneto", n. s., vol. 42 (1921), pp. 232-233.

18. GOBBI, O.: *"Quando il Turco si fece cristiano": conversioni di schiavi e relativo cerimoniale*, en S. ANSELMINI: *Pirati e corsari*, op. cit., pp. 145-157.

coherente, pero que, por el momento, sólo se quedan en noticias fragmentarias¹⁹.

Esta falta de información tiene al menos dos consecuencias negativas: por un lado, impide tener una visión exacta de las dimensiones globales del fenómeno esclavista en Italia (y en consecuencia en Europa) en la Edad Moderna. Al respecto, por lo tanto, actualmente no se pueden formular sino hipótesis. Veamos, en todo caso, la hipótesis que formula recientemente Salvatore Bono, estudioso que se ha ocupado detenidamente y durante mucho tiempo de este fenómeno. De acuerdo con sus estimaciones, en los siglos XVI y XVII, los esclavos y las esclavas representaban un porcentaje que podría situarse entre 0,5 y 1% de la población italiana, es decir entre 20-25.000 y 40-50.000 personas. Suponiendo que la cifra correcta sea la segunda, según parece más verosímil, y considerando que en el siglo XVIII el número de esclavos se redujo drásticamente, Bono lanza también la hipótesis de que entre principios del siglo XVI y finales del XVIII hayan llegado a Italia unos 400-500.000 esclavos. Muy francamente, admite, sin embargo, que dichas cifras no son sino el fruto de dilaciones y que solamente nuevas investigaciones podrán confirmarlas o desmentirlas²⁰.

Por otro lado, la citada ausencia de información no permite conocer del todo la variedad de formas de esclavitud existentes y sus respectivas características, cuyas especificidad alcanza, en mi opinión, una notable importancia.

Con el presente artículo quisiera, por tanto, contribuir a colmar esta laguna. En este sentido, mi trabajo, aún ajustándose al contexto y a la dimensión comparativa (en una escala italiana), se centra fundamentalmente en Bolonia, ciudad situada en Emilia, a unos 100 kilómetros del mar Adriático, al pie de los Apeninos, donde la extensa llanura denominada "Pianura Padana" comienza a transformarse en colinas; ciudad en la que los únicos esclavos y esclavas presentes en los siglos XVII y XVIII parecen trabajar en el sector doméstico.

El hecho de que se tratara de esclavos o esclavas —unido a mi sensibilidad personal por este tema— me ha permitido, además, formular algunas reflexiones sobre las implicaciones —en parte distintas para hombres y mu-

19. Sin duda, el congreso *La schiavitù nel Mediterraneo in età moderna* (La esclavitud en el Mediterráneo en la Edad Moderna), que tendrá lugar en Palermo del 27 al 29 de septiembre del 2000, constituirá una contribución importante al conocimiento del fenómeno esclavista y al desarrollo de las investigaciones. En dicho congreso participará tanto la coordinadora de este número de *Arenal*, Aurelia Martín Casares, como la autora del presente artículo.

20. BONO: p. 35. Para calcular el número total de esclavos llegados a Italia, BONO sitúa la edad media en 25 años y la mortalidad anual en un 5%.



Siglo XVII.

jeros— que conllevaba la vida en esclavitud y también sobre las diferencias entre formas de esclavitud típicamente masculinas, femeninas o mixtas, como es el caso de la esclavitud de los remadores de galeras, por un lado, y la esclavitud doméstica, por otro.

Si Sante Fattorini se dirige a la Casa Pía de los Catecúmenos de Bolonia solicitando la admisión de su esclava Cadiva para que pudiese ser educada con vistas a su bautizo, el tema central del recorrido de la investigación que realizaré en este artículo es precisamente el problema de la conversión de la población esclava y de cómo ésta influya respecto de sus condiciones de vida.

2.—“A favor de aquellos que desean abandonar su infidelidad”

Pero, ¿qué era la Casa Pía de los Catecúmenos en la que Sante Fattorini pedía que se aceptara a Cadiva? Las Casas de los Catecúmenos eran instituciones fundadas durante la Contrarreforma (o, si se prefiere, la Reforma Católica,) con el objetivo de favorecer la conversión de los “infieles”:

habían sido introducidas “a favor de aquellos que desean abandonar la infidelidad y entrar en la fe del Redentor de la humanidad, Jesucristo”, por decirlo con las palabras de los Estatutos de la Casa Pía de Bolonia, abierta en 1568²¹. De hecho, su fundación representaba una de las muchas caras del

21. Sobre la institución y las características de la Casa Pía de los Catecúmenos, véase: RUDT, W. DE COLLENBERG: *Le baptême des Juifs à Rome de 1614 a 1798 selon le registres de la “Casa dei Catecumeni”*, en “Archivum Historiae Pontificiae”, 24 (1986), pp. 91-231; 25 (1987), pp. 105-261; 26 (1988), pp. 119-294; M. CAFFIERO: “*Le insidie de’ perfidi Giudei*”. *Antebraismo e riconquista cattolica alla fine del Settecento*, en “Rivista Storica Italiana”, CV (1993), pp. 555-581, “*Religione e modernità in Italia (XVII-XIX sec.)*”, Pisa-Roma, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 2000; L. FIORANI: *Verso la nuova città. Conversione e conversionismo a Roma nel Cinquecento*, en “Ricerche per la storia religiosa di Roma”, 10 (1998), pp. 91-186, in part. pp. 101-102 y 173-186; M. PROCACCIA: “*Bona voglia*” e “*modica coactio*”. *Conversioni di ebrei a Roma nel secolo XVI*, *ibid.*, pp. 207-234, pp. 215-222; D. ROCCIOLO: *Documenti sui catecumeni e neofiti a Roma nel*

renovado empeño de defensa y promoción de la fe católica llevado a cabo por la Iglesia de Roma tras el comienzo de la Reforma protestante. No es una casualidad que la idea de abrir la primera de estas Casas, en concreto la de Roma, inaugurada en los años cuarenta del siglo XVI, fuese la de San Ignacio de Loyola, el fundador de la orden —la Compañía de Jesús— que se perfilaba como vanguardia y baluarte de la tutela y difusión del catolicismo²².

Ahora bien, la segunda pregunta podría indagar sobre quiénes eran los “infieles” acogidos y educados para ser bautizados en la Casa de los Catecúmenos. Según los estudios realizados hasta el momento, por otra parte no muy numerosos, la respuesta no es unívoca. Depende, de hecho, al menos en parte, del contexto en que se insertaban las Casas y de las políticas seguidas en cada una de ellas. En la Casa romana, por ejemplo, había principalmente judíos y musulmanes²³, mientras que en la de Turín, entre 1720 y 1903, pero sobretudo

Seicento e Settecento, *ibid.*, pp. 391-452; *Id.*, *L'Archivio della Pia casa dei catecumeni e neofiti di Roma*, *ibid.*, pp. 545-582; G. NARDI: *Opere per la conversione degli schiavi a Napoli*, Nápoles, Ufficio catechistico diocesano, 1967, pp. 51-52; B. PULLAN: *Gli Ebrei d'Europa e l'inquisizione a Venezia dal 1550 al 1670*, Roma, Il Veltrò, 1985, in part. pp. 385-485; L. ALLEGRA: *L'ospizio dei catecumeni di Torino*, en “Bollettino Storico-Bibliografico Subalpino”, 88 (1990), fasc. 2, pp. 513-573, republicado en: *Identità in bilico. Il ghetto di Torino nel Settecento*, Turín, Zamorani, 1996, pp. 54-110; *Id.*, *Modelli di conversione*, en “Quaderni storici”, 26 (1991), n. 78, pp. 901-915; BONO: pp. 266-272. Sulla Casa di Bologna Véase: A. FIORELLA: *Una istituzione della Controriforma a Bologna. La Casa dei Catecumeni (sec. XVI-XVIII)*, tesis doctoral, Universidad de Bolonia, Facultad de Magisterio, 1973-74. La cita ha sido extraída de *Costituzioni, ordini, et leggi della Casa de' Catechumeni di Bologna Riformati l'Anno MDXCIII*, Bolonia, Giovanni Rossi, 1595, p. 3. Ma Véase: anche BCAB, *Archivio Gozzadini*, capo XLVI, *Istituzioni di beneficenza*, mazzo unico, *Casa dei Catecumeni* (Claudio di Marcantonio) y A. FIORELLA, *Una istituzione della Controriforma*, *op. cit.*, pp. 153-162.

22. MORONI: voz *Neofito*, vol. XLVII, p. 269; RUDT, W. DE COLLEBERG: *Le baptême des Juifs*, *op. cit.*, parte I, p. 93; L.FIORANI: *Verso la nuova città*, *op. cit.*, pp. 101-102; M. PROCACCIA: “*Bona voglia*” e “*modica coactio*”, *op. cit.*, pp. 213-216; D. ROCCIOLO: *Documenti sui catecumeni*, *op. cit.*, p. 394, ha analizado recientemente el papel de los jesuitas sosteniendo que: “si es acertado la relación de la Compañía de Jesús en la obra, el hecho no aparece en los archivos de la Casa pía, si no es el recuerdo de la inicial participación de Loyola, no se conserva otra huella de la presencia de los jesuitas”. Sin embargo, si la guía fue alquilada a un clérigo secular, “el control real del instituto” estaba “en manos de un hombre de la Curia apoyado por los jesuitas”. No se debe excluir que la existencia de huellas de la presencia de jesuitas sea debida a la perdida de parte de los documentos. Véase: *L'Archivio della Pia Casa*, *op. cit.*, p. 553.

23. En Roma, en 1673 se fundó el “Ospizio dei convertendi”, que se ocupaba de la conversión de los cristianos no católicos. Véase: S. PAGANO: *L'Ospizio dei Convertendi di Roma tra carisma missionario e regolamentazione ecclesiastica (1671-1700)*, y *L'archivio dell'Ospizio apostolico di Convertendi all'Archivio Segreto Vaticano*, en “Ricerche per la storia religiosa di Roma”, 19 (1998), respectivamente en pp. 313-390 y pp. 455-544.

en el siglo XVIII, los protestantes constituían el 85%, los judíos el 12% y los musulmanes sólo el 0,5%²⁴. En parte, ello se debía a que no muy lejos de Turín vivían importantes comunidades de valdenses. Puesto que, además de los valdenses del Piemonte, en la residencia de Turín fueron acogidos hugonotes franceses, calvinistas suizos y de muchas otras zonas, luteranos y representantes de otros cultos y confesiones, la diferencia señalada estaba probablemente relacionada con una mayor preocupación por parte de la institución romana, respecto de la de Turín, por la lucha contra los “eternos enemigos” del cristianismo, es decir judíos y mahometanos²⁵. En Venecia, por otro lado, parece que en un primer momento la Casa de los Catecúmenos, abierta en 1557, acogiese sobre todo a judíos. Tras la guerra de Chipre y la batalla de Lepanto, sin embargo, parece que aumentara la presencia islámicas, debido sobre todo a la llegada de un gran número de esclavos musulmanes²⁶.

Por lo que respecta Bolonia, un documento que se remonta casi seguramente a 1720 trataba precisamente del problema de quien debía ser acogido en la Casa Pía. Al respecto, explicaba que había que aceptar en primer lugar a judíos, en segundo lugar a “otros infieles de cualquier otra secta”, en tercer lugar a “Apóstatas o heréticos” y, finalmente, a hijos y nietos de neófitos²⁷.

El documento trataba detenidamente cada uno de estos puntos. En realidad, el hecho de que la Casa de los Catecúmenos debiera acoger a los judíos deseosos de convertirse parecía tan obvio que no requería ningún tipo de demostración: sobre esta cuestión “no cabe punto de disputa”, dice el documento. Más complejo y espinoso, como veremos, era el problema de la admisión de los hijos y nietos de los neófitos. Por lo que se refiere a heréticos y apóstatas, la Casa de Bolonia no podía hacer alarde de grandes éxitos: investigando en el archivo desde su fundación hasta la época, los compiladores del documento habían encontrado únicamente el caso de un cristiano convertido al Islam, y después reconvertido a la fe católica, acogido en 1570, y el

24. DE COLLEBERG, Rudt, W.: *Le baptême des Juifs*, *op. cit.*, in part. parte I, p. 93 y *Le baptême des musulmans esclaves à Rome aux XVIIe et XVIIIe siècles*, en “Mélanges de l'École française de Rome”, tomo 101 (1989), n. 1, pp. 9-181 y n. 2. pp. 519-670; L. ALLEGRA: *L'ospizio dei catecumeni di Torino*, *op. cit.*, p. 525; Id., *Modelli di conversione*, *op. cit.*, p. 903.

25. ALLEGRA, L.: *L'ospizio dei catecumeni di Torino*, *op. cit.*, p. 526.

26. PULLAN, B.: *Gli Ebrei d'Europa*, *op. cit.*, p. 395. Se nota que Venecia estaba interesada en mantener una relación de neutralidad con el Imperio Otomano, y tendía, en general, a favorecer la restitución o la liberación de los turcos cautivos. Véase: BONO, *op. cit.*, pp. 450-460.

27. AAB, *Miscellanee Vecchie*, b. 601, fasc. K 231 4e; A. FIORELLA: *Una istituzione della Controriforma*, *op. cit.*, pp. 156-160. El documento comienza diciendo que ello constituye lo establecido “en la última congregación de la Casa Pía de los Catecúmenos”, 19 de enero de 1720.

de dos protestantes que habían recibido ayuda para ir a Roma “con el fin de abjurar de su herejía” en 1609. Al tratar del segundo grupo de personas que había que admitir en la Casa Pía, los compiladores citaban, en cambio, una discreta lista que, junto a un tal Maometto “de Persia”, comprendía 15 “turcos” y 3 “moros”. En total, a 19 personas desde la fundación de la Casa hasta 1655. Pero “muchos” de dichos “infieles” habían sido admitidos incluso después, decían los compiladores remitiendo explícitamente a las inscripciones encontradas en los volúmenes conservados en el Archivo de la Casa. En efecto, otra lista adjunta al mismo fascículo, y aparentemente contemporánea al documento recién analizado, además de volver a enumerar los 19 casos ya citados, indicaba otras 7 personas —6 “turcos” y un “moro”— para el período comprendido entre 1688 y 1708, denunciando al mismo tiempo una laguna en la documentación de la Casa Pía respecto del período comprendido entre 1655 y 1688. Pese a tratarse de un grupo muy reducido, precisamente estas 26 personas, 18 hombres (69%) y 8 mujeres (31%), constituyen, en el estado actual de la investigación, un punto de partida importante para el estudio de la esclavitud y de la presencia musulmana en la ciudad de Bolonia²⁸.

3.—*Bolonia*

El hecho de que en Bolonia hubiese esclavos y esclavas tanto en plena como en la baja Edad Media es aún más dudoso que en la Edad Moderna. En el siglo XV, I.I. Pontano afirmaba: “nec in Aemilia nec in Transpadanis servum invenies”²⁹. Y hace veinte años el gran investigador contemporáneo de historia de la esclavitud medieval, Charles Verlinden, declaró no haber encontrado en la ciudad de Bolonia ningún indicio acerca de la presencia de esclavos³⁰.

Bolonia desde 1256-57 había liberado a todos los esclavos. “Óptimamente se actúa si a los hombres que la naturaleza ha creado libres y el derecho de los pueblos ha hecho esclavos se les devuelve la libertad en que nacieron. Por ello, la noble ciudad de Bolonia que, consciente del pasado y volcada en

28. AAB, *Miscellaneae Vecchie*, b. 601, fasc. K 231 4e. Por un error de interpretación del documento, en algunos puntos escritos con grafía poco clara, en el mi trabajo, ya citado, *Viaggiatrici per forza* (nota 19, p. 281) sostuve que la lista comprendía 25 personas, en lugar de 26.

29. PONTANI, I. I.: *De oboedientia*, en *Opera omnia soluta oratione composita*, Venetiis, in aedibus Aldi et Andreae socii, 1518, citado por G. VITALE: *Servi e padroni nella Napoli del XV secolo*, en “*Prospettive Settanta*”, n. s., X (1988), pp. 306-332.

30. VERLINDEN, Ch.: *L'esclavage*, op. cit., t. II, *Italie - Colonies italiennes du Levant - Levant latin - Empire byzantin*, pp. 424-426 y p. 720.

el futuro, siempre ha luchado para la libertad en honor a Jesucristo, nuestro Redentor, ha rescatado a todos aquellos que en la ciudad y en la diócesis estaban sometidos a la condición servil”, proclama uno de los principales documentos redactados con motivo de la liberación³¹. Podemos, por tanto, preguntarnos si las convicciones relativas a la ausencia de esclavos no estuvieran, en realidad, condicionadas por la tradicional imagen libertaria de la ciudad, en cuyo estandarte de 1376, en recuerdo de la liberación de los esclavos, reluce la palabra “libertas”³².

Precisamente a partir de 1376 se incluía en los Estatutos de Bolonia la posibilidad de tener esclavos y esclavas de países “ultramarinos”. Dicha posibilidad había sido reintroducida y ampliada en el texto de los Estatutos de 1454, destinados a permanecer en vigor durante toda la Edad Moderna hasta la llegada de los Franceses en 1796, fecha en que fueron abolidos. En efecto, en el título LXXXVIII del libro cuarto de los Estatutos de 1454, tras la descripción de las penas que se aplicarían a aquellos que estableciesen o aceptasen relaciones de fidelidad, servidumbre o sumisión, se declaraba que cualquiera podía legítimamente “habere, & retinere Servos, & Ancillas de partibus Sclavoniae, Tartariae, & in alijs Ultramarinis”³³.

31. GATTA F. S. y PLESSI, G. (editado por): *Liber Paradisus con le riformagioni e gli statuti connessi*, Bologna, Luigi Parma, 1956, p. 5 (cito de la traducción de G. FASOLI: *Bologna nell'età medievale (1115-1506)*, en A. FERRI, G. ROVERSI (editado por): *Storia di Bologna*, Bologna, Alfa Editoriale, 1978, pp. 127-196 y p. 159). Véase: G. DE VERGOTTINI: *La liberazione dei servi della gleba a Bologna*, en *Idem.*, *Scritti di storia del diritto italiano*, editado por G. ROSSI, Milano, 1977, 3 voll., vol. II, pp. 853-879; G. ORTALLI: *la famiglia tra la realtà dei gruppi inferiori e la mentalità dei gruppi dominanti nel XII secolo*, en G. DUBY, J. LE GOFF (editado por): *Famiglia e parentela nell'Italia medievale*, Bologna, Il Mulino, 1981 (traducción de *Famille et parenté dans l'Occident médival*, Roma, École Française de Rome, 1977), pp. 125-143, con una bibliografía más amplia. Doy las gracias a M. Giansante por la información que me ha dado.

32. La liberación de los siervos ha sido tratada también por Ch. VERLINDEN: *L'esclavage*, *op. cit.*, t. II, p. 424.

33. SACCO, F. C.: *Statuta Civilia et Criminalia Civitatis Bononiae*, 2 voll., Bononiae, ex Typographia Constantini Pisarri, 1735-37, vol. I, p. 508. Además de los de 1454, he localizado los siguientes estatutos: ASB, *Governo del Comune, Statuti*, vol. 10 (1335); vol. 11 (1352); vol. 12 (1357); vol. 13 (1376, c. 245v); vol. 14 (1389, c. 318). Para las rúbricas, he utilizado: A. L. TROMBETTI BUDRIESI, V. BRAIDI (editado por): *Per l'edizione degli Statuti del Comune di Bologna (secoli XIV-XV). I rubricari*, Bologna, La Fotocromo Emiliana, 1995. Y también en otras ciudades —a menudo de manera más amplia y detallada que en Bolonia— existía la exigencia de regular por ley la situación de los esclavos. En Ancona, por ejemplo, en 1458 se introduce una rúbrica relativa a los “esclavos griegos, turcos, tártaros, sarracenos, bosnios, búlgaros o albanos y algún otro infiel, tanto hombre como mujer, comprado o por comprar por parte de los habitantes de la ciudad de Ancona” y tal rúbrica —que calca las Provisiones de Florencia de 1452— viene reproducida también en los estatutos de Stampa de 1566. Véase: O. GOBBI: “*Quando il Turco si fece cristiano*”, *op. cit.*, p.

En efecto, no faltan indicios de la presencia en la ciudad, en época medieval, de esclavos “de importación”: ya Luigi Cibrario, autor de un volumen sobre la esclavitud publicado en 1868, había recordado la venta, en Bolonia, de tres esclavas esclavas respectivamente en 1439, en 1446 y en 1451; además, a principios de nuestro siglo, el historiador Luigi Frati citaba un documento según el cual el 4 de junio de 1431 se registraba la venta “a Tomaxe Zambecano y a Bonifacio, hermanos” de “una esclava llamada Orsa por el precio aproximado de ciento ocho liras”. Asimismo, mencionaba otros intercambio de “mercancía humana”³⁴.

La afirmación de que en la ciudad emiliana nunca se han hallado indicios de esclavitud no tiene, por consiguiente, fundamento. Incluso Cibrario y Frati citan algún caso aislado. Todo ello, sumado a lo que defiende Ridolfo Livi³⁵ y lo que emerge de mis investigaciones sobre la Edad Moderna, parece, por tanto, confirmar la hipótesis de que en Bolonia sí había esclavos y esclavas, aunque en número limitado, tanto durante los siglos XIV-XV como en los siglos posteriores.

4.—¿Esclavitud?

En realidad no existe ninguna certeza de que incluso en el caso de las 26 personas mencionadas en la lista de la Casa Pía de los Catecúmenos se tratara

142. En Roma, el 12 de enero de 1549, el “Conservatori di Roma” publicaron un bando (que retoma de motu proprio el de Paolo III Farnese del 8 de noviembre de 1548) “sobre tener esclavos y esclavas en Roma”. Éste establece que: “Pueden tener esclavos y esclavas como bien público útil cualquier persona singular sin que le sea impedido por persona alguna”, anulando así, cualquier otra disposición de diverso tenor “hecha o por hacer”. Véase: RUDT, W. DE COLLEBERG: *Le baptême des musulmans, op. cit.*, p. 9. Por lo que respecta al tipo de personas que podían ser reducidas en esclavitud, Véase también: G. VITALE : *Servi e padroni nella Napoli del XV secolo*, en “Prospettive Settanta”, n. s., 10 (1988), pp. 306-332 (p. 326).

34. CIBRARIO, L.: *Della schiavitù, op. cit.*, p. 202, nota 1 e p. 133; L. FRATI: *La vita privata in Bologna dal secolo XIII al XVII*, Bologna, Zanichelli, 19282 (19001), pp. 86-87 e p. 106. El documento citado es, en realidad, un recuerdo del monasterio de Olivetani en S. Michele en Bosco. Véase: Ch. VERLINDEN: *L’esclavage, op. cit.*, t. II, p. 647, respecto al caso de una tal “Carlota, filia domini Guillelmi de Moriame territorii Ligie partibus Francie (sic), habitatrix ad presens in civitate Bononie”, que el 22 de octubre de 1425 fue comprada por un noble nobile veneciano una esclava búlgara llamada Margherita y otra llamada Cita “cum bulleta in manu”.

35. LIVI, R.: *La schiavitù domestica nei tempi di mezzo e nei moderni. Ricerche storiche di un antropologo*, Padova, Milani, 1928, pp. 51-54, a proposito di Bologna conclude: “Erano scarsi, gli schiavi”.

de esclavos, aunque es muy probable que en su mayoría lo fueran. En Roma, el porcentaje de esclavos de entre los 1.025 musulmanes bautizados en la Casa durante los siglos XVII y XVIII rozaba el 95%³⁶. Es muy probable que en Bolonia la situación fuera análoga. En efecto, los pocos documentos que he podido encontrar hasta la fecha, que no se limitan a facilitar nombres, “secta”, a veces edad y procedencia de los turcos y de los moros, parecen confirmar dicha hipótesis.

“Fui capturada y convertida en una esclava por los Venecianos, cuando tomaron Corón y fui donada a Don Alessandro Molini y éste me donó (...) a la Señora Doña Christina Paleotti”, cuenta por ejemplo de sí Vasilla, hija de “un Turco llamado Mustafá Bei da Coron”, bautizada en Bolonia tras ser educada en la Casa de los Catecúmenos con el nombre de Rosa Fortunata Maria Caterina Cristiana Baldassara Paleotti³⁷.

Aunque sólo en pocos casos los bautizados de los que he tenido conocimiento sean definidos como esclavos o esclavas de forma explícita, la hipótesis de que lo fueran verdaderamente viene confirmada también por el hecho de que en italiano, en aquella época, el término “turco” si, por un lado, hacía referencia a los que pertenecían “a una secta mahometana”³⁸, por otro, se empleaba a menudo precisamente en el sentido de “esclavo”³⁹.

5.—*Hombres y mujeres*

Bautizada el 30 de abril de 1687, Vasilla-Rosa no forma parte de la lista de 26 personas encontrada entre los pocos documentos de la Casa de los Catecúmenos que han llegado hasta nosotros, lista que, como ya se ha dicho, tiene un “vacío” entre 1655 e 1688.

Investigando con paciencia los grandes volúmenes que recogen todos los bautizos celebrados en Bolonia se pueden todavía identificar a otros “turcos” convertidos al catolicismo. Trabajando con documentos procedentes de Bolonia uno puede, por otro lado, encontrarse con alguna referencia a la presencia de esclavos y/o musulmanes en las fuentes más disparatadas, a menudo inespe-

36. RUDT: tomo 101 (1989), n. 1, p. 24 y n. 2, p. 520.

37. BCAB, ms B1883, c. 595r. Según las actas de bautismo y otros documentos, probablemente Rosa era hija de un tal Stramatti o Sramatti y originaria de Calamatta (relativamente cercano a Corone), Véase: AAB, *Battesimi*, 1687, c. 98v (30 aprile 1687). Cuando los venecianos conquistaron Corone, en 1685, fueron capturados 1300 esclavos, en gran parte mujeres y niños/as. Véase: BONO, p. 68.

38. *Vocabolario degli Accademici della Crusca*, Florencia, 16913, 4 voll., *ad vocem*. El término “moro” significaba “Hombre negro de Etiopia” (*ibid.*), servía para indicar la población africana de piel negra.

39. BONO: p. 36.

radamente: crónicas urbanas, *status animarum*, certificaciones dotales, juicios criminales...⁴⁰

De este modo, hasta la fecha he identificado 34 personas que, entre finales del siglo XVI y 1725 aproximadamente, llegaron con toda seguridad o con mucha probabilidad a Bolonia en calidad de esclavos/as. Se trata de veintitrés hombres y once mujeres: los varones (68%) son mucho más numerosos que las mujeres (32%). Aun tratándose de una muestra muy restringida, constituye un dato coherente respecto de los resultados obtenidos de otras investigaciones sobre la esclavitud en la Italia de la Edad Moderna, caracterizada en líneas generales —a diferencia que de la Edad Media— por ella superioridad del elemento masculino⁴¹.

En la Edad Media, en efecto, entre los esclavos, las mujeres son siempre muy numerosas aunque parece haber variaciones según los lugares. En el sur de Italia y en Sicilia, donde muchos esclavos son empleados en la agricultura, el porcentaje de varones es superior⁴², pero en las ciudades del centro-norte, en las que se necesitan principalmente esclavos para los servicios domésticos, las mujeres predominan: entre los esclavos domésticos el componente femenino supera a menudo el 90%⁴³.

40. Debo precisar que la manera más fructuosa para identificar a los turcos y los moros es el análisis sistemáticos de los registros de bautizo. Se trata de un trabajo muy amplio que en el estado actual se encuentra únicamente en sus inicios.

41. ANGIOLINI, F.: *Schiave, Op., op. cit.*

42. VERLINDEN, Ch.: *L'esclavage, op. cit.*, t. II, pp. 238, 353, 1019, con referencias a: J. HEERS: *Esclaves, op. cit.*, pp. 134-141.

43. ANGIOLINI, F.: *Schiave*, en A. GROPPI (editado por), *Donne e lavoro*, Roma-Bari, Laterza, 1996, pp. 92-115; S. MOSHER STUARD: *Ancillary Evidence, op. cit.*, pp. 3, 18-19; Ch. VERLINDEN: *L'esclavage, op. cit.*, t. II, *passim*; J. HEERS: *Esclaves, op. cit.*, pp. 144-145 e 158-163; sobre Genova: L. CIBRARIO: *Della schiavitù e del servaggio e specialmente dei servi agricoltori Libri III*, Milán, 1868, vol. I, pp. 206-207; L. TRIA: *La schiavitù, op. cit.*, pp. 62 e 78; sobre Venecia: V. LAZARI: *Del traffico, op. cit.*, p. 470; B. KREKIC: *Contributo allo studio degli schiavi levantini e balcanici a Venezia (1388-1398)*, en Idem., *Dubrovnik, Italy and the Balkans in the Late Middle Ages*, London, Variorum Reprints, 1980 (ed. or. in *Studi in memoria di Federigo Melis*, vol. II, Napoli, Giannini, 1978, pp. 379-394); sobre Milán: E. VERGA: *Per la storia degli schiavi orientali in Milano*, en "Archivio Storico Lombardo", s. IV, vol. IV, a. 32 (1905), pp. 188-199; sobre Ferrara: E. PEVERADA: *Schiavi a Ferrara nel Quattrocento*, Ferrara, Centro culturale città di Ferrara, 1981 (y 1982), p. 16; sobre Florencia: A. ZANELLI: *Le schiave, op. cit.*, in part. p. 10; P. GUARDUCCI, V. OTTANELLI, *I servitori, op. cit.*, pp. 81 e 85: las mujeres —empleadas la mayoría como siervas— eran el 90% del total de los esclavos y, en el Quattrocento, representaban el 98% del servicio doméstico. Véase: Ch. KLAPISCH-ZUBER: *Le serve, op. cit.*, p. 272; sobre Lucca: S. BONGI: *Le schiave, op. cit.*, p. 216; sobre Siena: G. PRUNAJ, *Notizie, op. cit.*, p. 14; sobre Pisa: A. D'AMIA, *Schiavitù, op. cit.*, pp. 151-153; C. CIANO, *Ancora a proposito della schiave domestiche a Pisa nel Medioevo*, en *Studi per la storia di Pisa e della Toscana nel medioevo in memoria di Gioacchino Volpe*, en "Bollettino storico pisano", 40-41 (1971-1972), pp. 107-126 ecc.

El neto prevalecer de la esclavitud doméstica sobre otras formas de esclavitud (la del sector agrícola, de la artesanía, etc.) sería por lo tanto la causa de la feminización de la población esclavizada que parece producirse en distintas zonas del centro-norte de Italia durante el siglo XV y en Sicilia a finales del siglo XVI (en Trapani, en 1593-94, las mujeres constituían el 62%)⁴⁴.

No obstante, en el transcurso de la Edad Moderna, según se puede comprobar, el proceso se invierte y se observa una tendencia hacia la masculinización. La transformación, con toda probabilidad, depende de las distintas modalidades de aprovisionamiento del mercado italiano en las dos épocas. Durante la Edad Media —pero, en Sicilia y en el sur de Italia, incluso durante el siglo XVI— el aprovisionamiento estaba asegurado principalmente mediante la trata, que permitía al menos en parte adecuar la oferta a la demanda de los compradores. La progresiva invasión de los Turcos, en particular desde la conquista turca de Constantinopla (1453), provocó sin embargo, una drástica reducción del flujo de esclavos que llegaba a Italia desde Europa Oriental y Asia central. En principio, para compensar al menos en parte esta reducción, se intensificó el flujo de esclavos y esclavas procedente de África⁴⁵. En el siglo XVI, a pesar de todo, la trata se orientó de manera cada vez más neta hacia los nuevos territorios “descubiertos” más allá del Atlántico. La importación desde los países “productores” hacia aquellos europeos, en cambio, se redujo, aun persistiendo de forma importante en Sicilia y en el sur de Italia hasta finales del siglo XVI⁴⁶.

A causa de estas transformaciones, los esclavos presentes en Italia eran, cada vez más, personas capturadas en las guerras contra los países musulmanes o bien víctimas de la piratería marítima. Es verdad que entre los que eran capturados durante los conflictos, junto con los soldados, que eran hombres,

44. HEERS, J.: *Esclaves et domestiques*, *op. cit.*, pp. 144-145.; G. MARRONE, *La schiavitù*, *op. cit.*, pp. 56-61.

45. TRIA, L., *La schiavitù*, *op. cit.*, p. 8 sobre la caída de Caffa (1475) y su papel en la trata, M. BALARD, *Esclavage en Crimée et source fiscales génois au XVe*, en H. BRESC (bajo la dirección de), *Figures de l'esclave*, *op. cit.*, pp. 77-87; I. ORIGO, *The Domestic Enemy*, *op. cit.* vp. 354; Ch. VERLINDEN, *L'esclavage*, *op. cit.*, t. II, pp. 237-238, 353-358, 1024-1027 recuerda que después de 1460, el desarrollo de la trata portuguesa hizo llegar a Italia un número creciente de negros. En varias zonas como Sicilia, Italia meridionale, Mallorca etc. la esclavitud asumió un aspecto más colonial. En Sicilia no faltan esclavos empleados en las plantaciones de caña de azúcar (pp. 231 e 354). Sobre Sicilia, véase: C. AVOLIO, *La schiavitù in Sicilia nel sec. XVI*, en “Archivio Storico Siciliano”, n. s., 10 (1885), pp. 45-71; A. FRANCHINA: *Un censimento*, *op. cit.*; M. GAUDIOSO: *La schiavitù domestica in Sicilia dopo i Normanni*, Catania, Libreri e Musumeci, 19792 (19261); G. MARRONE: *La schiavitù nella società siciliana*, *op. cit.*

46. ANGIOLINI, F.: *Schiave*, *op. cit.*; G. VITALE: *Servi e padroni*, *op. cit.*, p. 316.

había también civiles, entre los cuales, por tanto, había mujeres también. No es una casualidad que las mujeres, si representaban un mero 3% de los “turcos” bautizados en la Casa de los Catecúmenos de Roma en la primera mitad del siglo XVII, en la segunda mitad del siglo alcanzaran el 25% debido sobre todo a la llegada masiva de esclavas capturadas en las guerras véneto-otomanas de esa época⁴⁷. Las víctimas de los corsarios y de la piratería marítima eran, sin embargo, en gran parte marineros (por lo tanto, varones), así como viajeros, también en su gran mayoría de sexo masculino, a pesar de que los piratas italianos hicieran incursiones incluso en las costas turcas capturando a la población local⁴⁸. En el siglo XVIII, con la reducción de las guerras entre Occidente e Imperio otomano, esta forma en concreto de “aprovisionamiento” adquirió, al parecer, particular relevancia⁴⁹.

Si, en conjunto, la tendencia hacia la masculinización de la esclavitud parece estar fuera de duda, no es fácil establecer la composición exacta por sexo de la población de esclavos en la Edad Moderna. Entre los esclavos y esclavas bautizados en Roma en la Casa de los Catecúmenos, las mujeres representan el 12% en el siglo XVII y el 7% en el siglo XVIII. Pero, como acabamos de ver, a breve y medio plazo se producen sensibles variaciones en la presencia femenina que remiten a una cronología de las variaciones en la composición por sexo de los flujos de esclavos que quedan todavía por reconstruir. Asimismo, los datos relativos al instituto romano no parecen reflejar la presencia femenina en su totalidad. Probablemente la infravaloran: en efecto, parece que las esclavas, más que los hombres, se conviertan sin transitar por la Casa de los Catecúmenos⁵⁰. Pero, como ya hemos subrayado y como se verá mejor más adelante, las dimensiones cuantitativas y las características de la esclavitud doméstica, donde se concentraba la presencia femenina, son más complejas de estudiar que las formas de esclavitud pública. Por lo tanto, para poder sacar alguna conclusión sobre la composición por sexo de la esclavitud en su conjunto habrá que esperar la realización de nuevos estudios sobre las distintas realidades de la Península: no sólo sobre aquellas, como en el caso de Bolonia, en las que parece tratarse de un fenómeno extremadamente limitado, sino también sobre algunas otras en las que, en cambio, se trataría de un fenómeno consistente, al menos hasta el siglo XVII. En Nápoles, por ejemplo, según cuenta un observador de principios del siglo XVII, había unos 20.000 esclavos, mientras que otro testigo

47. RUDT, p. 27.

48. GOBBI, O.: *“Quando il Turco si fece cristiano”*, op. cit., pp. 145-146.

49. Véanse en este sentido los datos publicados por RUTH, p. 527.

50. RUDT, pp. 24-26 e pp. 520-522.

afirma que, en 1661, había unos 10-12.000⁵¹. En Génova, como declara el aristócrata Giuseppe Grimaldi, hacia 1670, los esclavos sumaban “un buen número”. Según él, se empleaban en el ámbito “sobre todo familiar” hasta el extremo de que los utilizaban “no sólo los nobles, sino también los ciudadanos ordinarios”⁵². Pero si, por un lado, disponemos de estudios sobre la esclavitud en Génova⁵³, por otro, no sabemos casi nada sobre la situación napolitana en la Edad Moderna, aunque afortunadamente se están llevando a cabo una serie de investigaciones, de las que, entre otras cosas, parece entenderse que las cifras indicadas por los autores del siglo XVII no se alejan demasiado de la realidad⁵⁴.

6.—*Vida de los esclavos y las esclavas*

La esclavitud, según escribe un autor a finales del siglo XVII, puede “comprobarse solamente entre los turcos que, en su mayoría, en ocasión de guerras marítimas o víctimas de los piratas, caen prisioneros de los vencedores”. Ellos, continúa el autor, son empleados principalmente “para remar en las galeras”⁵⁵. *Desde las tratadas hasta las chusmas* se titulaba un ensayo de

51. MONTI, G. M.: *Sulla Schiavitù nel Regno di Napoli dagli Aragonesi agli Austriaci*, en Regio Istituto di Scienze economiche e commerciali di Bari, “Archivio Scientifico”, 6 (1931-32), pp. 127-153 (pp. 144-145); G. NARDI: *Opere per la conversione egli schiavi*, op. cit., p. 27; BONO, p. 27.

52. Véase A. BORTOLOTTI: *La schiavitù in Roma*, op. cit., pp. 17-18.

53. Sobre Génova, véase: L. TRIA: *La schiavitù in Liguria*, op. cit.; G. GIACCHERO: *Pirati barbareschi, schiavi e galeotti nella storia e nella leggenda ligure*, Genova, 1970; S. BONO: *Schiavi musulmani a Genova (secoli XVI-XVIII)*, en *Atti del IV Congresso internazionale Rapporti Genova-Mediterraneo-Atlantico nell'età moderna*, Genova, 1990, pp. 85-102.

54. Gracias por la información a Giuliana Boccadamo, que está trabajando sobre la esclavitud en Nápoles. Dicha autora presentará una intervención bajo el título *Liberi, manomessi, schiavi. Musulmani a Napoli in età moderna* en el convenio *La schiavitù nel Mediterraneo in età moderna* que tendrá lugar en Palermo del 27 al 29 septiembre 2000. Ha escrito también sobre este argumento un trabajo que se encuentra en prensa: Véase: *Tra croce e mezzaluna. Storie di schiavi*, in *Integrazione ed emarginazione. Circuiti e modelli: Italia, Francia e Spagna nei secoli XV-XIX*, Seminario de studio, Napoli, 14-15 mayo 1999, Istituto Suor Orsola Benincasa. Sobre Nápoles, además de sus estudios, Véase: G. M. MONTI: *Sulla Schiavitù nel Regno di Napoli*, op. cit.; G. NARDI, *Opere per la conversione degli schiavi*, op. cit.

55. DE LUCA, G., *Il Dottor Volgare ovvero il compendio di tutta la legge Civile, Canonica, Feudale, e Municipale, nelle cose più ricevute in pratica; Moralizzato in Lingua Italiana*, Colonia, 1755 (1 ed. Roma, 1673), 6 tomos, 3 vols., t. I, p. 474. Todos los textos sobre la esclavitud en la Edad moderna hablan de la esclavitud en las galeras. Véase, entre los que le han dedicado particular atención: op. cit. J. MATHIEZ, *Trafic et prix de l'homme en Méditerranée aux XVIIe et XVIIIe siècles*, en “Annales É.S.C.”, 9 (1954), pp. 157-164; M.

Maurice Aymard de 1974, cuyo título —en las intenciones del autor— resumía la evolución de la esclavitud en Sicilia, pero en el fondo podría aplicarse a muchas otras zonas de Italia⁵⁶.

En efecto, no cabe duda de que una parte considerable de los esclavos presentes en Italia en la Edad Moderna estaba representada por remadores⁵⁷. Se trataba de una forma peculiar de esclavitud: los remadores eran varones y en su mayoría de propiedad del Estado. Al efecto, se pueden citar a título ilustrativo los comentarios de un atento observador de la realidad boloñesa, el canónigo Ghiselli, quien recordaba el paso por la ciudad, en junio de 1687, de 146 “Turcos Esclavos, atados de dos en dos, que se dirigían a Florencia, obsequio *del Emperador para las galeras del Gran duque de aquella ciudad*”⁵⁸.

El hecho de que los esclavos fueran ampliamente empleados como proveedores de energía motriz en los barcos no debe sin embargo hacernos olvidar que existían otras formas de esclavitud. Ante todo, los mismos remadores, cuando no estaban en el mar, podían utilizarse (incluso en alquiler) para trabajos manuales de distinta naturaleza⁵⁹: de hecho, se emplearon, por ejemplo, en Roma, “en las murallas del Vaticano, cargando piedra y argamasa para la construcción de los baluartes que rodeaban la villa”; en la construcción de Livorno, a finales del siglo XVI, o en Caserta, en la segunda mitad del siglo

AYMARD, *Chiourmes et galères dans la seconde moitié du XVIIe siècle*, en G. BENZONI (editado por), *Il Mediterraneo nella seconda metà del '500 alla luce di Lepanto*, Florencia, Olschki, 1974, pp. 71-91; M. FONTENAY, *L'Esclavage galérien dans la Méditerranée des temps moderne*, en H. BRESC (bajo la dirección de), *Figures de l'esclave au Moyen-Age et dans le monde moderne*, Paris, Montréal, l'Harmattan, 1996, pp. 115-143.

56. AYMARD, M.: *De la traite aux chiourmes*, op. cit.

57. Valga para todos la referencia a BONO, p. 6. A propósito hay que señalar que la condición de esclavo de galeras tendía a asimilar también a los esclavos forzados. El citado canónigo de Bolonia, Ghiselli lamentaba que el representante del papa en Bolonia vendiera a los venecianos “los que habían sido prisioneros a título de vagabundos y ociosos”, presumiblemente como los esclavos de galeras. Véase: BUB, ms 770, A. F. GHISELLI, *Memorie antiche manuscritte di Bologna raccolte et accresciute sino a' tempi presenti*, vol. L (1688), c. 153 e c. 164.

58. BUB, ms 770, A. F. GHISELLI, *Memorie antiche*, op. cit., vol. XLIX (1687), c. 273 (cursivas mías). Véase también: Archivio di Stato di Firenze, *Archivio mediceo*, 2086, 18 de julio de 1687 (Prini al senatore Panciatichi) y 13 de junio de 1687, *Nota di numero 149* (non 146 como sostenía Ghiselli) *schiaivi di S. A. S. venuti di Germania quali sono stati donati da S. M. Cesarea al Padrone Serenissimo...*, parcialmente publicado en R. LIVI, *La schiavitù domestica nei tempi di mezzo e nei moderni. Ricerche storiche di un antropologo*, Padova, Milán, 1928 p. 338. Ch. VERLINDEN, *L'esclavage dans l'Europe médiévale*, 2. voll., rispettivamente Brugge, De Tempel, 1955 e Gent, Drukkerij Universa Te Wetteren, op Houtvrij Velijn, 1977, t. II, *Italie — Colonies italiennes du Levant — Levant latin — Empire byzantin*, p. 1033.

59. BONO, pp. 354-363.

XVIII, en la obras del Palacio Real de los Borbones⁶⁰. Todos trabajos durísimos que solían conllevar porcentajes de mortalidad particularmente elevados entre los esclavos⁶¹.

Los mismos, sin embargo, podían utilizarse también, temporalmente o de forma estable, en muchas otras actividades, a veces menos duras. En Génova, Livorno y Civitavecchia había, por ejemplo, esclavos “turcos” que trabajaban como barberos o se encargaban de comercios que vendían café, tabaco, vino u otros productos, entregando a los correspondientes dueños (es decir, al Estado o a particulares) parte de sus beneficios⁶². También se dedicaban a alguna actividad comercial los remadores de Nápoles y de Sicilia⁶³. Los mismos esclavos de propiedad del Estado, además, eran utilizados como criados en las casas de empleados y funcionarios, o bien se cedían en posesión o en alquiler a particulares que, por otro lado, abusaban de ellos⁶⁴.

La esclavitud doméstica, no obstante, se practicaba en su mayoría dentro del sector privado. Por este motivo representa un tema de estudio particularmente difícil de abordar. Repartidos y aislados en las distintas casas, los esclavos domésticos sólo raras veces pueden ser estudiados a partir de fuentes compactas y/o seriales. Para conocer las características de su condición y las funciones a los que se destinaban es necesario perseguirlos, por así decirlo, individualmente, empeñándose en una investigación en la que la relación entre tiempos de trabajo y resultados es absolutamente insatisfactoria. Sin embargo, el análisis de algunas biografías reconstruidas entrelazando distintas fuentes puede ayudarnos, por lo menos, a tener una idea más clara del abanico de posibles destinos que se abría a quien llegaba a Italia en calidad de esclavo. Conocer las distintas formas de esclavitud es, por otro lado, premisa necesaria para interrogarse sobre el carácter dominante o marginal de cada una de ellas, y, por consiguiente, para llegar a entender qué significaba, en concreto, ser un esclavo o una esclava en la Italia de la Edad Moderna⁶⁵.

60. *Op. cit.* S. BONO, *Corsari nel Mediterraneo*, *op. cit.*, pp. 197-198; Id., *Schiavi musulmani*, *op. cit.*, p. 354-363; L. FRATTARELLI FISCHER, *Nella città dei mori*, in “Storia e Dossier”, 5 (1990), n. 46, pp. 40-43.

61. SARTI, R., *Viaggiatrici per forza*, *op. cit.*, p. 250.

62. LIVORNO, A. Por ejemplo, los esclavos debían pagar un impuesto para poder trabajar. Véase: BONO, p. 343.

63. BONO, S., *Corsari nel Mediterraneo*, *op. cit.*, pp. 199-200; Id., *Schiavi musulmani*, *op. cit.*, pp. 341-348.

64. BERTOLOTTI, A., *La schiavitù in Roma*, *op. cit.*, p. 33; BONO, S: *Corsari nel Mediterraneo*, *op. cit.*, p. 199; Id., *Schiavi musulmani*, *op. cit.*, pp. 325-330.

65. Sobre las diversas funciones de la biografía. Véase: LEVI, *Les usages de la biographie*, “Annales E.S.C.”, XLIV (1989), pp. 1325-1336.

Intentaremos, por lo tanto, reconstruir la historia de algunos “turcos” y “turcas” presentes en Bolonia entre los siglos XVII y XVIII con la mayor exactitud posible, puesto que las biografías de los esclavos, particularmente las de los que trabajaban como criados domésticos, se escapan generalmente de toda posible reconstrucción.

7.—*Esclavitud e integración*

Empezaremos por Cadiva. La petición de su amo tuvo que ser aceptada. En efecto, fue bautizada el 31 de octubre de 1692 y en la relativa certificación se especifica de forma explícita que había sido educada en la Casa de los Catecúmenos. Su nuevo nombre fue Cornelia Maria Beatrice Fattorini⁶⁶. El apellido adquirido era por lo tanto el de la persona que la había comprado. Los nombres se remontaban a los de su padrino y madrina: el Conde Cornelio Pepoli y la Condesa Beatrice Bentivoglio Pepoli. En 1695, la mujer, que antes de convertirse en esclava ya estaba “casada”, se casó con un tal Sante Pirini, “caballerizo y vecino de Bolonia”⁶⁷. Al efecto, hay que recordar que la Iglesia consideraba válida la unión matrimonial celebrada por ritos acatólicos por dos cónyuges antes del bautizo. Si, no obstante, como en el caso de Cadiva, sólo uno de los dos se convertía, se le consideraba libre de contraer un nuevo vínculo matrimonial con un cristiano católico⁶⁸.

Al nuevo marido Cadiva-Cornelia aportó una dote de cuatrocientas cuarenta liras con veinte perras chicas, procedente en parte de ella misma y en parte de quien la había comprado cinco años antes y con quien, por otro lado, en la época en que se celebró la boda, no convivía ya hacía tiempo⁶⁹. De hecho, vivía en la parroquia de Santa Agueda, la misma en la que se encontraba el palacio de los Pepoli, donde se firmó el documento. Puesto que, tradicionalmente, el certificado dotal se redactaba en casa de la novia, es posible que Cornelia trabajara como criada en casa de su padrino y de su madrina⁷⁰. Desafortunadamente, de la escritura notarial no se desprende claramente el importe de su aportación, por un lado, y el de su antiguo amo, por otro. De

66. AAB, *Battesimi*, 31 ottobre 1692, c. 225v.

67. AAB, *Miscellaneae Vecchie*, b. 601, fasc. K 231 4g.

68. ROCCIOLO, D., *L'Archivio della pia casa*, op. cit., p. 551.

69. ASB, *Notarile, Francesco Pedrini*, 6/18, reg. 58, 198 (3 noviembre 1695), *Dos D. Corneliae Mariae Beatricis De Fattorinis Uxoris D. Sanctis de Pirinis*. Sobre la resistencia de la mujer, véase: nota 17.

70. Faltando el *status animarum* de esta parroquia para los años en cuestión, no ha sido posible verificar si estaba al servicio de la noble familia. Gracias a M. Martini por la información relativa a las tradiciones sobre la dote.

fallecer sin tener hijos, la dote hubiera sido devuelta en su totalidad a este último (salvo el beneficio a pagar al marido, según establecían las leyes de Bolonia).

No sabemos con exactitud como se desarrolló la vida de Cadiva-Cornelia en los años posteriores a la boda. Como para otros neófitos, sin embargo, para ella, la Casa Pía de los Catecúmenos quedaría como una referencia incluso después del bautizo. En efecto, al quedarse viuda, sin duda es ella misma que presiona a su hija de seis años, Paola Maria Cassandra, para que solicite ser acogida en la casa con el fin de ser educada en los dogmas de la fe y para escapar de la pobreza⁷¹. La petición es aceptada: desde 1702 hasta 1715 Paola Cassandra vive en el “Conservatorio delle Putte” (la residencia femenina) de la Casa de los Catecúmenos⁷². Será, por lo tanto, a los administradores de la Casa que se dirigirá Don Giuseppe Gabuti, vecino de Bolonia, de 25 años, peluquero, para pedir su mano⁷³.

Según se ha explicado ya, Cadiva había sido bautizada el 31 de octubre de 1692. El mismo día se había bautizado también a otra turca, la bosnia Camora Saveg (o Saley), criada en la casa de Don Giacinto Marchioretti. También Giacinto Marchioretti, al igual que Don Sante Fattorini, se había dirigido a la Casa de los Catecúmenos, explicando que la muchacha, “de diecinueve años aproximadamente, natural de Dubisca, en la parte turca de Bosnia”, deseaba recibir “el Santo Bautismo”⁷⁴. En su caso también la certificación bautismal indicaba que había sido educada en “Domo Catecumenorum”. Las analogías con el caso de Cadiva-Cornelia van incluso más allá: en efecto, Camora también adquiere como nuevo apellido el de su amo. En su caso, sin embargo, el papel de los padres espirituales parece más limitado: al ser su padrino el Conde Niccolò Aldrovandi y su madrina la Condesa Elena Teresa Pepoli Aldrovandi, se convierte en Teresa Maria Isabella Marchioretti, adquiriendo sólo el segundo nombre de su madrina⁷⁵. Respecto de Cadiva-Cornelia, además, tras el bautizo sigue viviendo durante un par de años con la familia de los Marchioretti⁷⁶.

71. AAB, *Miscellaneae Vecchie*, b. 601, fasc. K 231 4g.

72. ASG, *SA 1702-1715*

73. AAB, *Miscellaneae Vecchie*, b. 601, fasc. K 231 4g, *Memoriale All' Ill.mo e Rev.mo Sig.r Can.o Tortorelli per Giuseppe Gabuti*.

74. AAB, *Miscellaneae Vecchie*, b. 601, fasc. K 231 4g. Según las actas de bautismo tenía 17 años, no 19, Véase: AAB, *Battesimi*, 31 ottobre 1692, c. 225v.

75. *Ibid.*, c. 225v.

76. En 1692, la casa de Giacinto Marchioretti en el momento de la realización del *status animarum* estaba vacía, pero en 1693 y 1694, el párroco registró una “Teresa Isabella Maria putta Turca fatta Christiana”, ausente en los años sucesivos, durante los cuales, la misma familia Marchioretti no estaba presente en la casa en la parroquia del SS. Fabiano y Sebastiano. Véase: AAB, *Parrocchia dei SS. Fabiano e Sebastiano, SA 1693- SA 1697*, cc. n. n., “Casa del Signor Marchioretti”o “Casa Marchioretti”.

Ella también, sin embargo, al poco tiempo de su conversión, se dirige a la Casa de los Catecúmenos para obtener ayuda pidiendo concretamente ser admitida en la casa: “Al no convenirle a mi amo quedarse conmigo por tener ya a dos hijos jóvenes adultos” —explica— “me he marchado de su casa para conservar, junto con la inocencia bautismal, la honestidad”⁷⁷. De hecho, en aquella época, Marchioretti tenía a dos hijos varones de veinte años⁷⁸.

De forma tal vez instrumental, pero no por ello menos interesante para nosotros, la mujer presenta entonces su conducta como el resultado de una decisión dictada por la voluntad de respetar las enseñanzas que, con toda probabilidad, le fueron impartidas justamente en la institución a la que dirige sus peticiones. En efecto, entre las normas de conducta impartidas a las siervas estaba la obligación de abandonar el servicio antes de perder “lo que una vez perdido no se vuelve a encontrar nunca jamás” y antes de ser obligadas a hacerlo “con poco ... decoro”, en caso de que “gravedad” y “seriedad”, un poco más de “conducta” y “rusticidad”, un “no decidido”, una “respuesta arisca” y, sobre todo, una modestia “angelical” no hubiesen sido suficientes como para desalentar las proposiciones de criados, hijos de familia o amos⁷⁹. Como en el caso de la hija de Cadiva-Cornelia, la manera en que Camora-Teresa se dirige a la institución (¿ayudada por alguien?) demuestra, en fin, cierta integración: no sabemos qué pensaba o sentía en su corazón, pero, para ser escuchada, utiliza por lo menos una estrategia retórica adecua-

77. AAB, *Miscellanee Vecchie*, b. 601, fasc. K 231 4g. En la súplica, sin fechar, Camora dice tener 20 años. Admitiendo que en el momento del bautizo, en 1692, tuviese realmente 17 (ver nota 66), debería haber sido devuelta a la Casa Pía hacia 1695. La edad indicada en el *status animarum* sería, por tanto, coherente con la declarada por Marchioretti, AAB, *Parrocchia dei SS. Fabiano e Sebastiano, SA 1693- SA 1694*, cc. n. n., “Casa del Signor Marchioretti”.

78. AAB, *Parrocchia dei SS. Fabiano e Sebastiano, SA 1693- SA 1694*, cc. n. n., “Casa del Signor Marchioretti”.

79. FONTANA, A., *La donzella che serve instruita, ovvero Instruzione Alle Donne, che stanno alla Servitù per vivere Cristianamente nella pratica del proprio Esercizio. Operetta Utile per l'Anima d'ogni Donna, che sia legata alla Servitù non solo nelle camere con le loro nobili Padrone, mà ancora in ogni altra faccenda di Casa*, Milano e Bologna, 1710 (I ed. = Milano, 1709), pp. 17-19; F. FONTANA, *Sei Istruzioni Cristiane direttive d'un intera Famiglia*, Firenze, s. a., pp. 251-252. Véase C. FLEURY, *Doveri dei Padroni e dei Domestici*, Siena, 1783 (ed. or. Paris, 1688), p. 161 e p. 163. R. SARTI, “*La donzella che serve instruita*”: *norme e modelli di comportamento per il personale domestico femminile tra XVII e XVIII secolo*, en Istituto Internazionale di Storia Economica “F. Datini” - Prato, *La donna nell'economia, secc. XIII-XVIII*, editado por S. Cavaciocchi, Firenze, Le Monnier, 1990, pp. 613-620 y Ead., *Obbedienti e fedeli. Note sull'istruzione morale e religiosa di servi e serve tra Cinque e Settecento*, in “Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento”, 17 (1991), pp. 91-120.

da. Las lagunas en la documentación nos impiden sin embargo averiguar si logró su objetivo⁸⁰.

¿Y qué podemos contar de Vasilla-Rosa? Natural de Grecia y capturada durante la conquista veneciana de la región de Morea⁸¹, regalada a la aristócrata boloñesa Cristina Paleotti, fue bautizada en Bolonia en 1687⁸². Figura inscrita en los archivos de la parroquia de Santa Cecilia, donde vivía la familia Paleotti, entre cuyos miembros es mencionada⁸³. En 1691 quedó incluida en la lista de los que habían recibido la Confirmación⁸⁴. Siempre en 1691 fue mencionada incluso en la prensa de la ciudad: el 18 de diciembre corría la voz de que había sido arrestada. Se murmuraba que había sido implicada en el envenenamiento del que habían sido víctimas los invitados a un banquete ofrecido unos días antes por su ama⁸⁵ y de los que uno había muerto⁸⁶. Alguien afirmó que dos de los tres hijos de Cristina estaban enamorados de ella y que uno de ellos envenenó el chocolate servido durante el banquete para asesinar a un noble que también se había encaprichado de la muchacha⁸⁷. El largo pleito que siguió al envenenamiento no logró arrojar luz sobre el asunto, pero el papel de Rosa parece marginal⁸⁸. Incluso los rumores acerca de su detención son probablemente falsos⁸⁹. Con toda probabilidad, en

80. En los años en cuestión, la compilación de los *status animarum* de la Parroquia de San Giuliano, donde se encuentra la Casa del Catecumeni, está, de hecho, incompleta.

81. Rosa infatti fa evidentemente riferimento alla conquista veneziana della Morea effettuata da Francesco Morosini il Peloponnesiaco tra il 1685 e il 1687, Véase: *Peloponneso in EI*, vol. XXVI, pp. 638-642 (p. 640).

82. AAB, *Battesimi*, 1687, c. 98v (30 aprile 1687).

83. AAB, *Parrocchia di Santa Cecilia, SA 1691*, "Casa di Donna Cristina", n. 296.

84. AAB, *Parrocchia di Santa Cecilia, Cresimati Santa Cecilia* (1º giugno 1691).

85. BUB, ms 770, A. F. GHISELLI, *Memorie antiche, op. cit.*, vol. LIII (1691), c. 588.

86. *Ibid.*, cc. 566-568 e 586-590; BUB, ms 616, *Diario delle cose più notabili succedute nella Città di Bologna in tempo della Legatione dell'Eminentissimo Panfilij*, parte IV, cc. 187-188; BUB, ms 3847, *Cronica di D. Gio: Tioli, che comincia l'anno 1642. a: tutto li 23. Luglio 1708. giorno della sua morte*, c. 43r; BUB, ms 3881, fasc. P (P-2), *Sponsali Improvisi. Avvenimenti, et Instrumento della ratificazione d'essi fatti frà gl'eccellentissimi Signor Principe D. Marco Antonio Colonna, e Signora Contessa Diana (..) Paleotti...*, c. n. n. (también en BUB, ms 770, A. F. Ghiselli, *Memorie antiche, op. cit.*, vol., LIX (1697) cc. 29-90c) e fasc. P (P-4), c. n. n.; C. RICCI, *Una illustre avventuriera (Cristina di Nortumbria)*, Milán, Treves, 1891, pp. 183-187 y *Id.*, *Anime dannate*, Milano, Treves, 1918, pp. 180-183; R. GRECO GRASSILLI, *Una dama bolognese del XVII secolo: Cristina Dudley di Northumberland Paleotti*, en "il Carrobbio", 19-20 (1993-1994), pp. 185-202 (p. 192).

87. BUB, ms 3881, fasc. P (P-2), *Sponsali Improvisi, op. cit.*, c. n. n. e fasc. P (P-4), c. n. n.

88. ASB, *Tribunale criminale del Torrione, Atti processuali*, 7386, fasc. 7. Rosa no fue interrogada.

89. No ha tenido ningún éxito el análisis de la documentación de arrestos y encarcelamientos durante el periodo sucesivo. Véase: ASB, *Tribunale criminale del Torrione, Reperto-*

cambio, es verdad que por su causa se produjeron tensiones entre los hijos de Cristina⁹⁰.

“Harán cinco años aproximadamente que abandoné a Doña Christina debido a las discordias entre madre e hijos, a pesar del disgusto de la citada Doña Christina, porque incluso ahora siempre estoy en su casa”, explica la misma al respecto⁹¹. Unos años después del asunto del chocolate, Rosa dejó efectivamente la casa de su ama. Desde entonces, vivió durante un tiempo sola con uno o dos domésticos, según las épocas⁹². “La Turca salió de la casa (de los Paleotti) y se tomó su libertad”, confirma otra fuente respecto del mismo acontecimiento. “Es más”, añade con malignidad criticando su conducta moral, “se dedicó a vivir su vida libremente”⁹³. “Mi estado es el de mujer libre puesto que no soy ni viuda ni estoy casada”⁹⁴, declaró la misma unos años después, empleando el término “libre” con una acepción diferente. “Mi profesión es cantar, tocar y estudiar música”, añadía⁹⁵.

Crecida en la casa de Cristina Dudley Paleotti, mujer culta y transgresiva, considerada una de las mejores poetisas del siglo XVII, organizadora de brillantes tertulias amenizadas incluso con música y cantos⁹⁶, Rosa (que sabía escribir⁹⁷) se dedicaba por lo tanto al arte y llegó incluso a pisar el escenario: sabemos que en el invierno de 1698-99 actuó “en el teatro de Su Alteza” en

rio Generale, rub. IX (1686-1691) e rub. X (1691-1694); *ibid.*, *Carceratorum*, rubb. IV (1670-1699), V (1676-1725), VI (1679-1718), VII (1682-1707), VIII (1685-1697), IX (1687-1691); *ibid.*, *Decretorum Carceratorum*, rub. VI (1690-1694).

90. BUB, ms 3881, (P-2), *Sponsali Improvisi*, *op. cit.*, cc. n. n.

91. BCAB, ms B1883, c. 595v.

92. En 1694 vivía con 2 siervos, Tommaso Serri y Lucia Benvenuti. Véase: ASVA, *SA 1694*, c. 82r; a partir de 1696 reside en la parroquia de Santa Maria Maddalena: este año sólo tenía un siervo, Angelo Rossi; en 1698 tenía dos, Angelo y un tal Diamante; en 1701 sólo una tal Rosa Gentili, al año siguiente aparece en sus dependencias el viudo de Lucia Benvenuti, en 1703 se casó con Gentili. Véase: ASMM, *SA 1696, 1698, 1701, 1702, 1703*, cc. n. n. e *Matrimoni*, b. 1, lib. 4 (1692-1733), c. 29r (23 enero de 1703). En el archivo parroquial faltan los *status animarum* relativos a 1697, 1699, 1700. Véase: BCAB, ms B1883.

93. BUB, ms 3881, fasc. P (P-2), *Sponsali Improvisi*, *op. cit.*, c. n. n.

94. BCAB, ms B1883, c. 595v.

95. *Ibid.*

96. BUB, ms 3881, fasc. P (P-2), *Sponsali Improvisi*, *op. cit.*, c. n. n.; R. Greco Grassilli, *Una dama bolognese*, *op. cit.*, p. 187 sobre la cultura de Cristina (juzgada por Benedetto Croce, uno de los temperamentos más enérgicos del seiscientos) y p. 197 sobre las conversaciones. Pero para un análisis de su figura desde el punto de vista literario, véase E. GRAZIOSI, *Avventuriere a Bologna. Due storie esemplari*, Modena, Mucchi, 1997.

97. En el interrogatorio, se escribe: “Yo Rosa Paleotti he dispuesto, aceptado y (palabra cortada en el original) como arriba, en verdad, por mano propia”. Véase: BCAB, ms B1883, c. 597v.

Turín, ciudad donde residió, con el resto de la compañía, en casa del Conde Del Carretto⁹⁸.

No obstante, seguía manteniendo una estrecha relación con la familia Paleotti. Ella misma, según hemos señalado ya, dice visitar a menudo la casa de Doña Cristina⁹⁹. Conservaba un vínculo muy estrecho también con uno de los hijos de Cristina, el Abad Tommaso, que definía como su “protector”¹⁰⁰. Significativo es el hecho de que en 1694 residía en un piso en el palacio de un gran amigo de éste, el Conde Vincenzo Lini¹⁰¹. En 1700 dio a luz a la hija de Tommaso.

La recién nacida fue bautizada como hija de desconocidos pero con nombres que revelan sus orígenes: su primer nombre, Adelaide, es el mismo de una de las hermanas de Tommaso; el segundo, Eleonora, es el de la madrina de Rosa en la Confirmación¹⁰². Adelaide Eleonora fue amamantada por una nodriza y luego pasó a un convento. El padre la recomendó justamente al Conde Lini, al que entregó diez mil liras en concepto de dote. Adelaide creció creyendo que Lini era su padre. Pero éste acabó convirtiéndose en su marido. Cuando, en efecto, Tommaso se dio cuenta de que el amigo había en parte gastado y en parte invertido en préstamos no inmediatamente exigibles las diez mil liras recibidas en concepto de dote para la niña, aceptó resolver el asunto concediéndola en esposa al viejo conde que, según algunas fuentes, estaba en todo caso enamorado de ella. Adelaide entonces fue legitimada. La boda se celebró el 23 de febrero de 1721¹⁰³, mientras en Bolonia se discutía si era lícito que un noble se casara con una hija natural legitimada, hija además de una mujer que había sido esclava y cantante. Con autoridad, el Marqués Giovan Paolo Pepoli declaró sin embargo que Adelaide “carece de materna, pero no de la más esencial paterna nobleza¹⁰⁴”. De esta unión

98. *Ibid.*, c. 589r-v.

99. BCAB, ms B1883, c. 595v.

100. *Ibid.*, c. 590r.

101. ASVA, SA 1694, c. 82r. Sobre la amistad entre Tommaso Paleotti y el Conte Lini, véase: R. SARTI, *Per una storia, op. cit.*, pp. 8-12.

102. Una de las hijas de Cristina Paleotti se llamaba, de hecho, Adelaide. La madrina de Rosa fue la marquesa Eleonora Spada. Véase: AAB, *Parrocchia di Santa Cecilia, Cresimati*, 1º junio de 1691.

103. BUB, ms 3881, fasc. P, (P-1), f. firmado B.B; *ibid.*, ms 770, GHISELLI, *Memorie antiche manuscritte, op. cit.*, b. LXXXIX-LXXXX, fasc. relativo al 1721, 1721 *Cronica*, 23 febrero de 1721, c. 5v; BUB, ms 3881, fasc. P, (P-4), *op. cit.*, c. n. n.; *ibid.*, ms 74, b. IV, n. 39, cc. n. n.; *ibid.*, ms 3834, nn. 16-21; *ibid.*, ms 118, n. 42. Adelaide aparece legitimada el 9 de septiembre de 1720. Véase: ASB, *notarile, giacomo pillia, 5/8, legitimatio d. Adalaidis mariae helleonora de palleottis*. Véase: C. RICCI, *Una illustre avventuriera, op. cit.*, pp. 187-190.

104. BUB, ms 3834, n. 16, *Parere dato dal Signor Marchese Gio: Paolo Pepoli (così ricercato) sopra la dimanda che fà il Signore Conte Vincenzo Lini di prendere in Sposa la*

nacieron dos hijos, una niña y un varón¹⁰⁵: gracias a la mediación del Duque de Parma, el padrino de la primera fue nada menos que el hermano del Papa¹⁰⁶. En esta época, no obstante, Rosa había muerto desde hace mucho tiempo. Volvamos por tanto a reanudar su historia.

Aproximadamente dos años después del nacimiento de Adelaide, el 4 de mayo de 1702, Rosa se presentó con dos testigos y con Vincenzo Paganelli, institor de las aduanas de Ferrara, en la iglesia de la parroquia donde vivía: delante de un asombrado capellán, ella y Vincenzo se declararon marido y mujer y, acto seguido, se marcharon rápidamente, mientras el religioso gritaba que no le había sido otorgada por el párroco la facultad de casarlos¹⁰⁷. Algunos meses después, una vez obtenida por el Arzobispado la fe de soltería, Rosa compareció junto con Paganelli ante el Notario Giovan Giacomo Scarselli para otorgar a su procurador poder para personarse ante el párroco y ratificar la unión matrimonial (Tommaso Paleotti y el Conde Lini estaban presentes en calidad de testigos durante el otorgamiento de la escritura notarial de ratificación¹⁰⁸). En los años posteriores vivió entre Ferrara y Bolonia (en 1704, con motivo del censo de la población realizado durante la Semana Santa, figuraba inscrita, junto con su familia, como miembro de la casa de los

Signora Contessa Adelaide figlia Naturale del Signor Marchese Tommaso Paleotti..., c. n. n. Para otra copia, aunque no idéntica, véase: *ibid.*, ms 74, b. IV, n. 39, *op. cit.*, cc. n. n. Fabio Pepoli —hermano de Giovanni Paolo y deudor insolvente, sobre las diez mil liras de la dote de Adelaide— sugiere que “ya que este dinero debía servir para la dote, o para la religión, se podía unir en matrimonio con el Señor Conte Lini, y así ambas partes quedarían absueltas”. Véase: BUB, ms 3881, fasc. P, (P-1), f. firmado B.B., *op. cit.*

105. Sobre los dos hijos de Adelaide, véase: BUB, ms 3881, fasc. P, (P-4), *op. cit.*, cc. n. n.; ASB, G. GUIDICINI, *Alberi genealogici*, parte I, n. 71, *Lini già Sterlini di Faenza*.

106. BUB, ms 3881, fasc. P, (P-1), carta de A. Scalabrini a U. Zanetti, 24 de febrero de 1762; *ibid.*, (P-4), *op. cit.*; BUB, ms 9L, n. 43; *ibid.*, ms 152, n. 8, cc. 157-161, *Lettera Scritta da un'Amico ad un'Altro in Londra Nella quale li da Ragguaglio di quanto è seguito in Bologna in occasione, che il Signore Senatore Conte Filippo Aldrovandi come Mandatario dell'Eminetissimo Signore Cardinale D. Bernardo Maria Conti fratello di Nostro Signore Papa Innocenzio XIII. à levato al Sacro fonte una figlia del Signore Conte Vincenzo Maria Lini Nobile Bolognese il di 18 Xbre 1722*

107. ASMM, *Matrimoni*, b. 1, lib. 4 (1692-1733), c. 27r (4 maggio 1702). El padre de Vincenzo era caballero de Camerino y trabajaba en la tesorería de Ferrara. Véase: BUB, ms 3881, fasc. P, (P-1), lettera di A. Scalabrini a U. Zanetti, 24 febrero 1762.

108. ASMM, *Matrimoni*, b. 1, lib. 4 (1692-1733), c. 28v (25 noviembre 1702) e *Recapiti Matrimoniali*, b. 1 (1686-1717), carta de liberta de Rosa Paleotti y Vincenzo Paganelli del 25 de septiembre de 1702; notario G. G. Scarselli (8 octubre 1702), conservado también en ASB, *Notarile, Giovanni Giuseppe Scarselli*, 5/3, b. 1697-1704, n. 270. In merito anche BUB, ms 3881, fasc. P, (P-1), f. segnato B.B., *op. cit.*, (esta fuente indica erróneamente en Bertelli que es Paganelli el apellido del marido de Rosa); carta de A. Scalabrini a U. Zanetti, 24 febrero 1762; *ibid.*, (P-4), *op. cit.*, c. n. n.; *ibid.*, ms 3700, n. 6.

Lini, domiciliada en el mismo piso en el que años antes resultaba residir Tommaso¹⁰⁹). Dio a luz a seis hijos más, algunos de ellos fueron bautizados con nombres que confirman los vínculos con la familia Paleotti: la primogénita, Diana Christina, llevaba el nombre de su anterior ama y de una de las hijas de ésta, que, entre otras cosas, se casó con Marc' Antonio Colonna, sorprendiendo al cura como habían intentado hacer, con menor éxito, también Rosa y Vincenzo; el único varón, Ferdinando Giovanni, tenía como primer nombre el del más joven de los tres hermanos Paleotti¹¹⁰. La Ilustrísima Doña Rosa (según la denominan varias fuentes) murió en Ferrara al dar a luz a dos gemelas. Una de sus hijas, Eleonora, llamaría más tarde a sus dos hijos Rosa y Vincenzo y también, en 1762, recordaba que “su madre tenía muchas cosas valiosas y riquezas”¹¹¹. Por lo tanto, para Rosa, el viaje forzado no se resuelve en un camino sin salida, en un callejón ciego cuyas etapas son la “muerte social”, representada por la esclavitud, la muerte biológica y el olvido: en el contexto de llegada se inserta en un entramado de relaciones que le permite, entre otras cosas, aun con esta persona —sobre la que volveremos a hablar más adelante—, tener hijos y transmitir memoria de sí.

También para otros esclavos presentes en Bolonia, el recorrido parece similar. Meemet, natural de “Banyaluc”, por lo tanto probablemente de Banjaluca, en Bosnia, bautizado con el nombre de Antonio Francesco Grassi pocos días antes de Vasilla-Rosa, es decir el 24 de abril de 1687, se casó tras el bautizo con una tal Ginevra Cané y tuvo a dos hijas¹¹². En breve, él también, formó una familia en Bolonia. No vivió sin embargo mucho tiempo: ya en 1692 Ginevra se dirigía a la Casa de los Catecúmenos explicando que había quedado viuda “con dos niñas, una de 4 y otra de 2 años, sin ninguna pensión”. Por lo tanto, pedía “la caridad que se solía dar a aquellos que se educan en dicha casa así como que se admitieran en la misma a sus dos criaturas”. La petición, no obstante, por lo menos por lo que afecta la admisión de las dos niñas, fue desestimada, tanto es que Ginevra la reiteró unos años después, es

109. ASVA, SA 1704, cc. n. n.; SA 1705, cc. n. n.

110. Los hijos de Rosa sobre los que tengo noticias son: Diana Christina; Portia Maria Antonia (muerta a los 3 meses en Bolonia); Ferdinando Giovanni (probablemente muerte siendo niño en Ferrara después de haber sido bautizado por Giorgio Cipriano de Thun); Eleonora y dos gemelas, que en 1762 estaban aún vivas. Véase: ASVA, SA 1704, cc. n. n.; *ibid.*, *Morti*, libro I (1565-1713), c. 624, 11 abril 1704; AAB, *Battesimi*, 7 octubre 1705 (c. 203v). Sobre la boda de Diana Paleotti, véase: BUB, ms 3881, fasc. P (P-2), *Sponsali Improvisi*, *op. cit.*

111. BUB, ms 3881, fasc. P, (P-1), carta de A. Scalabrini a U. Zanetti, 24 febrero 1762 (el año de la muerte de Rosa indicado podría ser probablemente 1705).

112. La hija mayor nació el 4 de diciembre de 1688, Véase: AAB, *Battesimi*, 1688, c. 285r, (5 diciembre 1688).

decir en 1696¹¹³. En aquella ocasión explicó que llevaba 7 años aproximadamente viuda. Meemet, entonces, tenía que haber fallecido ya entre 1689 y 1690. Respecto de la petición, también en esta ocasión, como había sucedido con Camora-Teresa, no se puede establecer con exactitud si fue aceptada, debido a algunas lagunas documentarias. En todo caso, la Casa de los Catecúmenos quedó, incluso después, un punto de referencia para la familia de Meemet-Antonio: con 35 años, su primogénita se dirigió al instituto explicando haber tenido “muchas oportunidades para casarse”, pero tuvo que renunciar “por no tener una dote”. Pedía por lo tanto “algún subsidio dotal”¹¹⁴.

Una última historia, la de Usman, hijo de Mustafá, natural de “Arehadia” (¿Avehadia?). Fue bautizado el 20 de agosto de 1689, con diez años de edad aproximadamente, y con el nombre de Giuseppe Antonio Cavalca. Fue inscrito durante muchos años como criado de la noble familia de los Cavalca, residente no muy lejos del palacio de los Paleotti, donde vivía Rosa-Vasilla¹¹⁵. Él también se casó y tuvo a dos hijos¹¹⁶.

En breve, los “turcos” de los que se ha podido reconstruir la biografía parecen alcanzar, y en tiempos relativamente cortos, un buen nivel de integración en la sociedad boloñesa. Por lo tanto, ¿a qué conclusiones podemos llegar? ¿Que Bolonia, para aquellos que llegaban a esta ciudad en calidad de esclavos, era una especie de paraíso, tanto que podían considerarse afortunados, como de hecho se llamó de segundo nombre a Vasilla con motivo de su bautizo? ¿Que todos aquellos que llegaban a la ciudad emiliana en cadenas volvían a adquirir muy pronto su libertad y se insertaban fácilmente en la comunidad? Mejor no juzgar demasiado rápidamente. Ante todo, es posible que sean justamente los esclavos que mejor se integran en la comunidad boloñesa los que dejen el mayor número de indicios documentales: certificaciones bautismales, inscripciones matrimoniales, etc. Además cabe subrayar que Camora, Cadiva e incluso Vasilla, como se verá mejor a continuación, no tuvieron una vida fácil, debido a la pobreza, a las molestias y a otros problemas que sufrieron. Tampoco para la viuda y las hijas de Meemet las cosas fueron sencillas si nos basamos en sus peticiones. Además, las fuentes que hemos analizado hasta ahora no nos dicen nada sobre la manera en que

113. AAB, *Miscellanee Vecchie*, b. 601, fasc. K 231 4g, *Memoriale a V. S. Illustrissima Per Ginevra Cané*

114. AAB, *Miscellanee Vecchie*, b. 601, fasc. K 231 4g, *A Sua Eccellenza Il Signor Marchese Matteo Malvezzi Per Barbara Grassi*.

115. AAB, *Battesimi*, 1689, c. 191v; AAB, *Parrocchia di S. Cecilia, SA 1691*, “Casa Cavalca”, n. 361. En otros años, el párroco registra la presencia de un tal Gioseffo que probablemente es el “turco”, aunque en el acta de bautismo, su nombre sea Giuseppe Antonio Véase: por ejemplo, *ibid.*, SA 1690, 1692, 1695.

116. AAB, *Battesimi*, 1708, 11 maggio 1708.

los turcos y las turcas a los que les hemos seguido el rastro vivieron en la intimidad su experiencia en Bolonia.

Sí es verdad, sin embargo, que su condición parece, desde el exterior, mucho menos dura que la de los esclavos empleados en la construcción de Livorno o de la de los remadores de las galeras. En parte, la relativa libertad de que los “turcos” parecen gozar se debe en efecto, probablemente, al hecho de vivir en Bolonia, una ciudad en que desde siempre los esclavos fueron poco numerosos y donde parece faltar, en esa época, un mercado en el que se vuelvan a vender esclavos y esclavas adquiridos en otro lugar¹¹⁷. En parte, probablemente, depende del carácter y de las elecciones de los respectivos amos, que inducían a sus esclavas y esclavos a convertirse o no se lo impedían, o, en todo caso, que, con vistas a su conversión, los educaban en la Casa de los Catecúmenos. El período de formación en la Casa Pía y el consiguiente bautizo representan así una premisa importante para su integración.

8.—*Esclavitud y religión*

“Hoy día” —explica un autor a finales del siglo XVII, el jurista Giovan Battista De Luca—, “un cristiano no tiene como esclavo a otro cristiano; lo mismo vale para el origen de la esclavitud que resulte por causa de guerra entre cristianos: pero no cuando se trate de un infiel que, siendo un esclavo, se haga cristiano, puesto que en este caso sigue permaneciendo un esclavo, a pesar de haberse convertido a la fe¹¹⁸”. Seguramente, en general, esto era lo que ocurría. No obstante, bien mirado, las fuentes históricas de las que disponemos nos remiten la imagen de una realidad al fin y al cabo más compleja, cuyo conocimiento es evidentemente indispensable para intentar entender el papel que desempeñaba la estancia en la Casa de los Catecúmenos en la relativa integración de “turcas” y “turcos” cuya biografía hemos reconstruido. Vamos, por tanto, a profundizar el análisis de la relación entre esclavitud y religión.

Un cristiano no tiene como esclavo a otro ser humano nacido como él en la cristiandad, dice De Luca. No cabe duda de que, históricamente, la diversidad étnico-religiosa había adquirido una creciente relevancia a la hora de

117. Los estatutos de Bolonia autorizaban a “habere, & retinere” esclavos extranjeros. (Véase para comparar los estatutos: G. VITALE, *Servi e padroni*, *op. cit.*, p. 326; A. BERTOLOTTI, *La schiavitù in Roma*, *op. cit.*, p. 3) — para la posibilidad de comprarlos y venderlos en la ciudad, véase F. C. SACCO, *Statuta*, *op. cit.*, vol. I, p. 508. Como hemos visto, en el cuatrocientos, aparecen algunas actas de compraventa.

118. DE LUCA, G., *Il Dottor Volgare*, *op. cit.*, t. I, p. 476.

justificar la esclavitud de un individuo, a pesar de haber desempeñado un papel importante desde la antigüedad¹¹⁹. Sin embargo, todavía en los tiempos de De Luca, cuando se trataba de griegos de religión ortodoxa, súbditos de los Otomanos, no se daban muchas vueltas al asunto. Desde luego eran cristianos y como tales los turcos podían convertirlos en esclavos. Pero para los italianos era hasta demasiado fácil considerarlos medio turcos o asimilarlos del todo a los musulmanes, sobre todo si había buenas razones de conveniencia para evitar las distinciones. Por eso, podía ocurrir que fueran convertidos en esclavos o no fuesen liberados cuando eran capturados junto con turcos que les empleaban como esclavos¹²⁰. En 1674, además, Roma permitió explícitamente la compra de cristianos ortodoxos, súbditos del sultán¹²¹. En breve, no era necesario ser musulmán para correr el riesgo de convertirse en esclavos o quedarse como tales. Es más: en el siglo XVI parece que había católicos que mantenían a unos correligionarios en esclavitud tras haberlos sustraídos a los turcos que los empleaban como esclavos, según se deduce de la condena contra dicho abuso pronunciada por Pío V mediante la bula *Licet omnibus* (1571)¹²². Y hay que preguntarse si la condena bastó para acabar con ello¹²³. Entre los esclavos católicos hay que mencionar los hijos de los esclavos nacidos en Italia y bautizados. Evidentemente, se trataba de cristianos nativos a todos los efectos, pero se sabe que —al menos en Sicilia durante el siglo XVI— en parte eran a su vez esclavos¹²⁴. Pero la cosa no acaba aquí. En Italia se podían comprar hasta polacos católicos, capturados por los tártaros y procedentes del Imperio Otomano¹²⁵. Además, es sabido que, al menos hasta finales del siglo XV —pero, probablemente, incluso después—, se traían a las ciudades italianas niños cristianos, denominados “almas”, desde las regiones

119. Para un análisis más detallado del problema, véase: R. SARTI, *Viaggiatrici per forza*, *op. cit.*, pp. 242-245.

120. BONO, p. 42. En 1658 un esclavo cristiano de nacimiento es señalado en las galeras pontificias. Véase: A. BERTOLOTTI, *La schiavitù nello Stato Pontificio durante tutto il secolo XVII*, en “La Rassegna Settimanale”, 3 (1879), n. 64, pp. 225-226. Sobre el debate respecto a la esclavitud medieval según las diferentes naciones de religión ortodoxa, véase: Ch. VERLINDEN, *L’esclavage*, *op. cit.*, t. II, pp. 1011-1017; J. HEERS, *Esclaves et domestiques*, *op. cit.*, pp. 67-84.

121. RUDT, p. 537.

122. Moroni, voce *Costantinopoli*; A BERTOLOTTI, *La schiavitù in Roma*, *op. cit.*, pp. 3-41 (p. 6 e doc. IV)..

123. RUDT, p. 12, cita la presencia de esclavos cristianos sustraídos a los turcos y puestos a remar en las galeras genovesas, pero sin indicar las fuentes de la noticia ni el año.

124. MARRONE, G., *La schiavitù nella società siciliana*, *op. cit.*, pp. 274-275.

125. Por las protestas del rey de Polonia en el año 1628 se ordenó que en el Reino de Nápoles las adquisiciones de esclavos se hicieran con la intervención de un oficio regio para evitar que los polacos fueran vendidos como esclavos. Véase: G.M. MONTI, *Sulla schiavitù domestica*, *op. cit.*, p. 143; BONO, p. 42.

de la costa oriental del Adriático y también desde la regiones de Trentino, Tirol y el norte de Lombardia para trabajar en calidad de esclavos temporales, con el riesgo sin embargo de perder para siempre su libertad¹²⁶. Y, siempre en 1661, viajaban desde Cattaro para llegar hasta la lejana Nápoles numerosos esclavos entre los que había, según se denunciaba, incluso cristianos y súbditos de la República de Venecia. Parece, por otro lado, que para los vecinos de algunas zonas de Dalmacia, como los morlacos, el tráfico de esclavos fuese en aquellos tiempos la fuente de “sustento diario”, hecho que evidentemente los convertía en gente particularmente sin escrúpulos. El proveedor extraordinario veneciano en Cattaro, Gianfrancesco Orio, declaraba que hacía enormes esfuerzos para averiguar si entre ellos, sobre todo entre mujeres y niños, hubiese cristianos¹²⁷. Pero la identidad religiosa es, en el fondo, algo mucho menos evidente que la racial, sobre la que se basaba la trata transatlántica de los “negros”, y, por tanto, es posible que los controles practicados, suponiendo que se practicaran, no siempre tuvieran éxito. Incluso treinta años más tarde, en 1691, una mujer dálmata llamada Helena Xarchovitz, esclava del aristócrata napolitano Carlo Maiello, al término de un juicio quinquenal logró convencer al Santo Oficio del hecho de que era cristiana y que un mercader la había hecho pasar por musulmana con el engaño y sometiéndola a malos tratos¹²⁸.

En breve, entre los esclavos presentes en Italia en la Edad Moderna, no faltaban los cristianos ortodoxos y hasta católicos, junto con los renegados y con cierto número de judíos, con algún africano animista y con la masa dominante de musulmanes¹²⁹: si, en general, era la diversidad de religión y cultura que justificaba la esclavitud, como decía De Luca, los casos de la vida y el interés económico llevaban a veces a no fijarse tanto en ello, a pesar de que en muchos casos las autoridades intentaran imponer el respeto, por así decirlo, del que podríamos llamar “el principio de la diversidad étnico-religiosa”.

126. Su presencia fue señalada por V. LAZARI, *Del traffico e delle condizioni degli schiavi in Venezia nei tempi di mezzo*, in *Miscellanea di storia italiana edita per cura della Regia Deputazione di Storia Patria*, t. I, Turín, 1862, pp. 463-501. Ch. VERLINDEN, *L'esclavage*, op. cit., t. II, soprattutto pp. 674-686, 717-720; J. HEERS, *Esclaves et domestiques*, op. cit., pp. 153-156; D. ROMANO, *Housecraft and Statecraft. Domestic Service in Renaissance Venice 1400-1600*, Baltimore and London, The Johns Hopkins University Press, 1996, pp. 47-48.

127. B.C., *Il commercio schiavi a Cattaro nel 1661*, in “Archivio Veneto”, XV (1885), t. XXX, parte I, pp. 164-166.

128. BENNASSAR, B., *Conversions, esclavage et commerce des femmes dans les péninsules ibérique, italienne ou balkanique aux XVIe et XVIIe siècles*, en “Dimensioni e problemi della ricerca storica”, (1996), n. 2, pp. 101-109. Más general sobre el fenómeno, véase: BONO, p. 44.

129. BONO, S: Op.cit, pp. 40-44.

Pero pasemos al segundo punto abordado por el jurista, relacionado con el bautismo. Sin duda, si nos basáramos sobre cuestiones de principio, podríamos inclinarnos, al contrario que De Luca, por el valor de emancipación de este sacramento: si verdaderamente se podían convertir en esclavos sólo a los enemigos de la fe, con la conversión desaparecía el factor que permitía esclavizar a una persona, y, por tanto, siendo rigurosos, el esclavo tendría que haber recuperado su libertad¹³⁰. Pero, evidentemente, este razonamiento, al parecer muy lógico, no tiene en cuenta en absoluto el interés económico derivado del poseer esclavos. En efecto, si se cambia punto de vista y nos ponemos en el lugar de los propietarios, el hecho de que el bautismo no tuviese que implicar la liberación parece casi obvio. Es obvio que para quien había comprado un esclavo pagándolo, como era normal, un precio muy elevado, hubiese sido un esfuerzo económico y un riesgo demasiado grande perderlo en cuanto éste recibiera el bautizo. En breve, si pensamos al hecho de que por interés se llegaba a convertir en esclavos incluso a los cristianos, no sorprende que se evitara liberar a los turcos que habían decidido convertirse. Había incluso quien se dedicaba a viajar expresamente a las zonas de “aprovisionamiento” con el fin de efectuar raptos, justificando la captura de esclavos con la oportunidad que dichas gestas brindaban de bautizar a infieles salvando sus almas de la condenación eterna¹³¹. En el siglo XVIII se fue difundiendo incluso la idea de que los esclavos fuesen prisioneros de guerra cuya condición no dependía de la religión a la que fuesen adscritos¹³².

De manera más tradicional, el hecho de que el bautismo no implicara una liberación automática se reafirmó en 1812 durante el que quizás fuera el último contencioso debatido en un estado italiano que tuviese por objeto asuntos relacionados con la esclavitud. El problema había surgido a raíz de la fuga, en 1808, de un esclavo del Príncipe de Petruzza, que se había hecho bautizar y que se había enrolado en la Marina Real. El noble siciliano se había dirigido entonces al Rey para recuperar al fugitivo o, en su lugar, para ser indemnizado con una cantidad equivalente a su valor. El Rey había adoptado como propias las conclusiones que la Junta de Presidentes y Consultores le sugirió tras considerar “la autoridad de los publicistas, la Santidad misma de nuestra religión, la disciplina de la Iglesia, las sanciones de las leyes patrias y las *costumbres constantemente observadas en nuestro Reino*: “el siervo, incluso tras el bautizo, permanece en su condición de esclavo,

130. En la Edad Moderna se distingue entre los simples infieles (como eran, por ejemplo, los *indios*), que la Iglesia no mantiene irreducibles a esclavitud y enemigos de la fe, como los musulmanes o los africanos (descendientes de Cam) que, sin embargo, lo son. Véase: E. GONZÁLEZ CASTRO, voce *Schiavitù e “captivitas”*, *op. cit.*

131. GOBBI, O., “*Quando il Turco si fece cristiano*”, *op. cit.*, p. 146.

132. PIAZZA C., *Schiavitù e guerra dei Barbareschi*, *op. cit.*, p. 96.

cuando su amo, como en el caso que nos ocupa, no quiera donarle la libertad”¹³³.

Pero, si el bautismo no liberaba de la esclavitud, ¿por qué muchos esclavos se convertían? Este ensayo, en el fondo, se basa en el análisis de una lista de turcos que accedieron a la Casa de los Catecúmenos de Bolonia para convertirse. A lo largo de este trabajo, hemos visto que fueron más de mil los que fueron bautizados en la Casa de los Catecúmenos de Roma durante los siglos XVII y XVIII. A estos datos puede añadirse que, en Nápoles, según las investigaciones de Gennaro Nardi, los esclavos bautizados entre 1583 y 1664 fueron al menos 2.371, tal vez muchos más¹³⁴, y que, entre 1520 y 1579, por la pila bautismal de la parroquia de San Jaime de la Marina, en Palermo, pasaron 1869¹³⁵ de ellos. Para contestar adecuadamente a la pregunta hay que distinguir, creo, entre períodos y situaciones distintas.

Durante la Edad Media, gran parte de los esclavos que llegaban a Italia eran bautizados por así decirlo de oficio, en muchos casos sin recibir ningún tipo de educación al respecto, sobre todo, parece, si se trataba de personas de religión animista o pagana, como muchas de las esclavas orientales presentes en la península. La imposición de un nuevo nombre y de un nuevo dios representaba entonces, en sustancia, la marca de apropiación de la esclava o del esclavo por parte de los amos¹³⁶. En la Edad Moderna, cuando los esclavos en su gran mayoría eran musulmanes, el problema se planteó de manera diferente, por lo que se puede averiguar, en el sentido de que el bautizo solía ser solicitado por el mismo esclavo. Tal vez dependiese, al menos en parte, del hecho que el Islam, a diferencia de otras creencias animistas, era reconocido por los cristianos como una religión verdadera, como una fe en cierto sentido “commensurable” al cristianismo, y por lo tanto tenía que repudiarse completamente para que la conversión fuese posible¹³⁷. Pero, en parte, se debía, probablemente, también al cambio de actitud del mundo cristiano, que

133. COSENTINO, G., *Uno schiavo in Palermo nel 1812*, en “Bullettino del Comitato antischiavista di Palermo”, gen.-apr. 1890 (cursivas mías)

134. NARDI, G., *Opere per la conversione degli schiavi*, op. cit.. Esta cifra representa el total de los bautizados en el periodo indicado en los libros de la *Congrega della Dottrina cristiana e Catecumeni*, pero no podemos valorar en qué medida otros numerosos bautizos de los que he encontrado huellas estén comprendidos entre los registrados. Véanse: pp. 19-22, 48. Las investigaciones en curso de Giuliana Boccadamo nos permitirán tener datos más precisos.

135. AYMARD, M., *De la traite aux chiurmes*, op. cit., pp. 8-11.

136. Véase: ORIGO, I., *The Domestic Enemy OP.CIT.*, PP. 334-336; J. HEERS, *Esclaves et domestiques*, op. cit., pp. 99-108.

137. En este sentido, las consideraciones de A. FOA y L. SCARAFFIA, *Introduzione. Le conversioni fra costruzione dell'identità e intrecci di culture*, en “Dimensioni e problemi della ricerca storica”, 2 (1996), pp. 7-14.

se planteaba cada vez más el problema de cómo “conquistar realmente las conciencias sin conformarse ya con el simple bautizo”¹³⁸.

Esta situación, en todo caso, no evitaba desde luego las presiones sobre los esclavos o sobre las esclavas. Todo lo contrario. El hecho de que el esclavo decidiera convertirse equivalía en el fondo, por su parte, a reconocer la superioridad de la religión cristiana, que muchos se esperaban o solicitaban casi como un corolario de la plena aceptación, siempre por parte del mismo, de su condición de persona derrotada. El esclavo convencido, además que vencido, desde muchos puntos de vista proporcionaba una imagen mucho más tranquilizadora que la de aquél que permanecía fiel a su religión. Para los particulares que poseían esclavos, sobre todo para los que vivían en una relación muy estrecha con su personal, el hecho de que uno de ellos persistiera en su fe podía en efecto simbolizar una forma de sorda rebelión, además que una fuente de inquietud, debido a los sentimientos de peligro y contaminación generados por la constante cercanía de un enemigo declarado de su propio dios. “Viendo que no podía reducirme (“convencerme”), decidieron venderme”, cuenta, a finales del siglo XVIII, una esclava, natural de Trípoli, llamada Bruca que había decidido permanecer musulmana tras anunciar que quería convertirse y tras haber sido educada por su ama en los fundamentos del cristianismo. “A estas obras de persuasión para convertirme al cristianismo fui sometida también en Roma en casa de Don Carlo Giorgi, mi nuevo amo, y aún más por el reverendo padre, el párroco de San Nicolás”, añade¹³⁹. Sustraer un alma a las llamas del infierno convenciendo a un infiel para que pidiera ser bautizado podía en efecto parecerle a muchos una acción más que encomiable, según demuestra también el multiplicarse de instituciones para la conversión de los esclavos en una realidad como Nápoles, donde éstos abundaban. Uno de los protagonistas, entre los siglos XVI y XVII, de dicho desarrollo en la ciudad partenopea, el venerable Carlo Carafa, llegó a arrancar de los brazos de una madre musulmana que estaba a punto de embarcar para regresar a su patria, tras el pago del rescate, a su pequeño hijo diciéndole, según se cuenta: “¿Tanto odias a tu hijo que lo quieres contigo compartiendo la muerte eterna? (...) Es mejor que te condenes sólo a ti misma (...) sin robarle a Cristo esta alma ”¹⁴⁰. A un nivel más prosaico, para un

138. PROSEPERI, A., *Convertirsi nel Cinquecento*, en “Ricerche per la storia religiosa di Roma, 10 (1998), pp. 17.

139. *Op. cit.* ven ROCCILOLO, D., *Documenti sui catecumeni, op. cit.*, p. 435. Una visión de san Luigi Gonzaga habría convertido a Bruca, según cuenta, a optar definitivamente por el bautismo. Véase: RUDT, pp. 536, 542, 544, 581.

140. NARDI, G., *Opere per la conversione degli schiave a Napoli, op. cit.*, pp. 28-32. La pobre, para no abandonar al niño, que Carafa compró posteriormente, decide seguir siendo esclava. Continúa firme en su fe durante 20 años. Pero, al final, aceptó bautizar al hijo, que se convirtió en sacerdote.

particular, tener esclavos bautizados ofrecía la posibilidad de reforzar su autoridad y de tener a su servicio personal más dócil, puesto que a la servidumbre se le enseñaba constantemente que los amos eran los representantes de Dios en la tierra¹⁴¹. Algunos amos llegaban hasta a prometer a sus esclavos que, si se hubiesen convertido, los liberarían, sin cumplir después con su promesa¹⁴². En general, los esclavos de particulares se veían siempre sometidos a muchas presiones. Si a esto se añade el hecho de que a menudo eran aislados de sus correligionarios y que vivían en condiciones en las que muchos obstáculos podían interponerse respecto del régimen alimentario y de los ritos islámicos, no sorprende que muchos aceptaran o decidieran hacerse cristianos.

Dicha elección, por otro lado, aunque no implicara la conquista de la libertad, no estaba exenta de consecuencias acerca de la condición del esclavo y de la esclava. En la segunda mitad del siglo XIV, Santa Brígida había pedido a los amos que tuviesen esclavos bautizados que los liberaran antes o después¹⁴³. En el siglo XV, San Antonino, obispo de Florencia, había defendido que un buen cristiano podía comprar esclavos infieles y tener —pero no comprar— a aquellos que hubiesen recibido el bautizo¹⁴⁴. Su directriz, sin duda, en los siglos posteriores sería ignorada con frecuencia, pero por lo menos era un ulterior elemento a favor de la idea que a los esclavos convertidos se debía un mayor respeto que a los demás. En este sentido no asombra que la facultad atribuida a los Conservadores de Roma de conceder la libertad a todos los esclavos que se hubiesen presentados reclamándola en el Capitolio, en 1566 fuese restringida únicamente a los esclavos bautizados, tras reimponerse en 1535 y suprimirse en 1548, probablemente por causa de los desórdenes que estaba provocando¹⁴⁵. Si en los años Setenta del siglo XVI el beato Paolo Burali de Arezzo, Arzobispo de Nápoles, había hecho colgar un edicto con el que se prohibía a los amos maltratar a los esclavos, sobre todo a aquellos bautizados¹⁴⁶, también en 1812 en el ya mencionado juicio realizado contra el esclavo fugitivo del Príncipe de Petruzza se declaraba que, si por un lado el bautizo no emancipaba al esclavo, por otro sí lo convertía en

141. SARTI, R., *Obbedienti e fedeli. Note sull'istruzione morale e religiosa di servi e serve tra Cinque e Settecento*, en "Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento", XVII (1991), pp. 91-120; Ead., *Zita, serva e santa. Un modello da imitare?* en G. BARONE, M. CAFFIERO, F. SCORZA BARCELLONA (editado por), *Modelli di santità e modelli di comportamento. Contrasti, intersezioni, complementarità*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1994, pp. 307-359.

142. Para otros casos, véase: BONO, pp. 486-488.

143. NARDI, G., *Opere per la conversione degli schiavi*, op. cit., p. 9.

144. ORIG: *The Domestic Enemy*, op. cit., p. 335.

145. BERTOLOTTI: A., *La schiavitù in Roma*; BONO, pp. 482-484.

146. NARDI, G: *Opere per la conversione*, op. cit., p. 15.

“hermano por Jesucristo de su amo”. Por lo tanto éste tenía que tratarlo “con dulzura y humanidad”¹⁴⁷.

No cabe duda de que, en breve, fuese muy difundida la convicción de que la conversión —por el hecho de implicar una disminución de las distancias entre esclavos y amos y también por ser una adhesión a una religión que se consideraba superior— tuviese que conducir a un mejor tratamiento de los esclavos. Sin embargo, esto no significaba, por supuesto, que los amos se portaran siempre de forma humanitaria con los esclavos bautizados, según se deduce también del edicto napolitano recién citado y de las quejas de algunas musulmanas convertidas a las que se hará referencia en el penúltimo párrafo. En todo caso es significativo que también en las galeras los esclavos bautizados gozaran, en general, de un tratamiento menos duro: en Civitavecchia, puerto de atraco de las galeras pontificias, su dieta era similar a la de los remadores libres (en italiano: “buonevogliá”, *NdT*) y parece que incluso en otras partes ocurriera lo mismo; en 1680, el Gran Duque de Toscana deliberó que ellos no tuviesen que “llevar hierros ni permanecer en remojo”; en las galeras venecianas diez años más tarde se estableció que los que deseaban el bautizo fuesen trasladados de las galeras a las fustas para recibir la oportuna educación¹⁴⁸.

Para la administraciones de las galeras, ya el hecho de que los esclavos bautizados tuviesen que ser tratados algo mejor de los demás, y por lo tanto que ello conllevara mayores gastos y menor posibilidad de explotación, representaba, en el fondo, un buen motivo para no fomentar las conversiones o hasta para desalentarlas. En Livorno, Génova y Civitavecchia se acogieron por lo tanto las peticiones de los esclavos que deseaban tener unos locales en donde poder reunirse y rezar. Con frecuencia, sin embargo, cuando estaban a punto de morir, se procuraba convencerlos a favor de la conversión: de aceptar, ésta habría “salvado su alma” sin, por otro lado, conllevar pérdidas a la administración de las galeras. Casos de este tipo no dejaron de causar las protestas de los musulmanes. Además de las razones que se acaban de apuntar, otro motivo que inducía a evitar el proselitismo era por otro lado la voluntad de no irritar a los gobiernos de los países bárbaricos, que podrían reaccionar vengándose contra los esclavos cristianos bajo su control, a los que sin embargo se concedían iglesias y asistencia religiosa. Las conversiones corrían, además, el riesgo de crear desórdenes debido a las tensiones que generaban entre los esclavos, aunque el hecho de romper su cohesión cultural podía a veces resultar de alguna forma útil. Los convertidos, en efecto, eran

147. COSENTINO, G: *Uno schiavo a Palermo, op. cit.*

148. BONO: pp. 195, 253-255. Se cita el caso de un tal Asan di Solimano que parece contradecir el hecho de que todos los convertidos fuesen tratados mejor, pero quizá se negaba que con el bautismo se habría mejorado su condición para poner a prueba su fervor.

a menudo menospreciados y maltratados por los compañeros que permanecían fieles al Islam. Por todos estos motivos se solía permitir la conversión sólo a aquellos que se demostraban particularmente decididos¹⁴⁹: un caso muy conocido es el del argelino Alí, esclavo en las galeras pontificias, al que se infligieron ochenta porrazos (en italiano: “bastonate”) para comprobar la autenticidad de su vocación. Superada la prueba fue bautizado, en 1780, con el nombre emblemático de Giuseppe Maria Bastoncelli¹⁵⁰. En aquella época, sin embargo, la oposición a la conversión por parte de los remadores había disminuido notablemente, en parte por el declino de su importancia como proveedores de energía motriz para las embarcaciones y en parte por la decadencia de las mismas marinas de los estados italianos¹⁵¹. En conjunto, por todas las causas indicadas, el número de remadores convertidos parece haber sido escaso, aunque es difícil citar datos exactos. Mucho de los esclavos de propiedad de particulares acabaron, en cambio, por convertirse al cristianismo. En efecto, mientras los primeros vivían diariamente en contacto con correligionarios y ello les disuadía de una posible conversión, los segundos estaban sumergidos en contextos dominados por la presencia de cristianos y eran o bien alentados con estimulantes promesas o bien presionados a bautizarse¹⁵².

Por lo que concierne, en particular, la actitud de los distintos miembros de la sociedad italiana hacia los esclavos, existían tendencias y políticas tanto a favor como en contra de la conversión¹⁵³. En parte, unas y otras afectaban a los mismos sujetos, entrando en abierta competencia; en parte, sin embargo, concernían a sujetos distintos: sobre los esclavos de propiedad particular prevalecía una actitud a favor de la conversión, a pesar de que los amos pudiesen a veces disuadir sus esclavos de convertirse¹⁵⁴. Sobre los esclavos de propiedad del Estado, en cambio, prevalecía una actitud en contra de la

149. BONO, S: *Schiavi maghrebini in Italia e cristiani nel Maghreb*, *op. cit.*; Id., *Schiavi musulmani*, *op. cit.*, pp. 241-248 e p. 263-265. En Nápoles, (donde no parece que hubiese locales para que los musulmanes rezaran), en el siglo XVII, el rey pedía la presencia de religiosos del monasterio agustino de S. Giovanni Carbonara (que pertenecían a los fundadores del “Collegio degli Schiavi”) y asignó una habitación y un estipendio para favorecer la conversión de los esclavos de las galeras reales, frenando “problemas morali”, pero probablemente por motivos menos nobles. Véase: G. NARDI, *Opere per la conversione degli schiavi*, *op. cit.*, p. 63. En Genova, entre 1665 y 1667 el jesuita Baldassare Loyola realizó una importante obra de conversión de los galeotes. Véase: BONO: p. 273. Pero en la ciudad ligura se llegó incluso a impedir por la fuerza que algunos jesuitas catequizaran esclavos de las galeras, según RUDT, p. 2.

150. RUDT: *op. cit.*, pp. 12, 534, 539.

151. RUDT: *op. cit.*, pp. 12-13 e 534; BONO: *op. cit.*, p. 180.

152. RUDT: pp. 33-35; BONO, pp. 252-280; SARTI: *Viaggiatrici*, *op. cit.*.

153. FOA, A. y SCARAFFIA, L: *Introduzione. Le conversioni*, *op. cit.*.

154. Algún caso en BONO: *op. cit.*, p. 259.

conversión. Y si por un lado las galeras eran el lugar, por así llamarlo, de máxima expresión de las tendencias contrarias a la conversión, las Casas de los Catecúmenos eran el centro de irradiación de las tendencias a favor de la conversión.

Por lo tanto, aquellos galeotes de la marina pontificia —y no sólo de aquella— que lograban escapar, se dirigían a Roma y buscaban refugio en la Casa de los Catecúmenos donde, generalmente, eran aceptados, experimentaban de manera extrema las contradicciones de la actitud cristiana hacia los esclavos musulmanes. Así le ocurrió a Assan de Vidin, en Belgrado, bautizado en 1680 con el nombre de Antonio Gaetano Antei¹⁵⁵. Pero cuando un galeote se escapaba, explica Bono, era por así decirlo, “normal” ir a buscarlo “en las Casas de los Catecúmenos”: los que volvían a ser capturados tras haber sido acogidos por la institución romana y eran devueltos a las galeras, como le ocurrió al pobre Barca, llamado Sermoneta, en 1735¹⁵⁶, vivían en su piel de manera aún más violenta estas contradicciones.

Pero ¿por qué muchos esclavos fugitivos —al menos unos setenta desde 1614 hasta 1814, según los datos publicados por Wipertus Rudt de Collenberg, que sin embargo muy probablemente no nos permiten conocer los intentos fracasados de fuga¹⁵⁷— se dirigían hacia la institución romana? “En breve, esta escuela de catecúmenos (...) actúa sobre ellos como un gran estímulo a escaparse y si no se remedia a ello haciendo que no recuperen la libertad perderemos a los esclavos y crearemos a unos malos cristianos, es más, a unos turcos falsos-cristianos que a la primera buena ocasión regresarán a su casa”, se quejaba en 1725 un oficial de las galeras pontificias. “Si (los turcos) no se devuelven a las galeras tras convertirse al cristianismo”, comentaba el capitán Bussi anunciando la fuga de Alí de Casino, llamado Marzocco, no se podría “remediar a las fugas hacia Roma”¹⁵⁸. ¿Pero no se repitió hasta la saciedad que el bautismo no implicaba la liberación de los esclavos? ¿Varios autores no han recordado tal vez que los mismo pontífices habían poseído

155. RUDT: *op. cit.*, pp. 35 e 142.

156. BONO: *op. cit.*, pp. 260 e 496. Barca ya había intentado fugarse otras veces a la vuelta de los Catecúmenos.

157. RUDT: pp. 34-35, 170-181, 534, 576, 635, 644. Este investigador sostiene que todos los esclavos de galeras diversos a los de la pontificia eran fugitivos, y al realizar el cálculo, he considerado entre los fugitivos todos los esclavos públicos de la marina que no fuera papal. En las transcripciones de notas relativas a los bautizados, algunos esclavos privados también se consideran fugitivos. Salvo error, uno de los que resulta haber sido bautizado era un fugitivo de la marina pontificia. Es cierto, que éste último no sería el único galeote del papa que se refugiaría en los catecúmenos, como demuestran los casos citados por BONO: pp. 496-497 (sobre los caules no encontramos huellas en los trabajos de Rudt de Collenberg).

158. BONO: *op. cit.*, pp. 271-272 e 497.

esclavos bautizados hasta finales del siglo XVIII¹⁵⁹? ¿Cómo explicar entonces las afirmaciones que acabamos de transcribir de las que parece poder desprenderse que los convertidos eran liberados?

Salvatore Bono, en las páginas en las que cita a los textos que acabo de transcribir, formula la hipótesis de que “en alguna época (...) se había consolidado una costumbre más favorable hacia los esclavos” y que por tanto en algunos períodos los convertidos obtuviesen fácilmente la libertad, a pesar de que ello no fuera un derecho. Rudt de Collenberg, autor de un largo estudio sobre los esclavos bautizados en la Casa de los Catecúmenos de Roma, observa en efecto, que a partir de 1665 los rectores de la Casa Pía emplean casi siempre la expresión “olim” (=“ex”) antes de la palabra esclavo cuando indican el nombre de los amos de turcos bautizados¹⁶⁰. ¿Debemos concluir que desde 1665 el bautizo supuso la liberación de los esclavos? No es posible puesto que demasiados casos demuestran lo contrario. Además, las mismas afirmaciones de De Luca (que era jurista) son posteriores, aunque sólo sea por poco, a dicha fecha.

Rudt de Collenberg, por su parte, en muchos puntos de su trabajo demuestra no tener ninguna duda sobre el hecho de que la conversión implicara la libertad. Para los esclavos, declara en las primeras páginas, la principal razón de convertirse era “la *manumissio* ou acquisition du statut juridique de la ‘liberté’”¹⁶¹. Asimismo, cita más de una vez un texto de Padre Guglielmotti, autor de un estudio sobre la marina pontificia del siglo pasado, quien afirmaba que el esclavo encaminado hacia la conversión pasaba “a los catecúmenos de Roma” y “adquiría la libertad, podía empeñarse en su talento e incluso continuar en el remedio pasando a la condición de remador libre (en italiano “buonavoglia”, *NdT*)”¹⁶². Rudt de Collenberg, sin embargo, parte de la premisa de que “en princepe, aucum chrétien ne pouvait l’être d’un autre musulman”, y que “cette coutume ou loi ‘mediterranéenne’, acceptée de deux cotés, est à l’origine des innombrables rênégats des deux religions qui préférèrent gagner la liberté en se convertissant plutôt que de languir en esclavage”¹⁶³. Y esta afirmación atribuye evidentemente un valor demasiado amplio al carácter de emancipación del bautismo. ¿Por qué afirma esto? Imposible contestar con seguridad, pero tal vez esté condicionada por la fuente de su estudio, es decir por los documentos de la Casa de los Catecúmenos. No cabe duda, en efecto,

159. BERLOTTI, A: *La schiavitù in Roma*, op. cit.; Ch. VERLINDEN: *L’esclavage*, op. cit., t. II, p. 1032.

160. RUDT: op. cit., p. 75.

161. RUDT: op. cit., pp. 12-13, pero véase también pp. 18, 35, 535, 538.

162. GULIELMOTTI, A.: *Storia della marina pontificia*, Roma, 1892, op. cit. y RUDT: op. cit., pp. 13 e 535.

163. RUDT: op. cit., p. 12.

de que prácticamente todas las fuentes citadas por él parecen contribuir a reforzar la idea de la existencia de una correspondencia casi inevitable entre bautismo y emancipación.

Ya hemos comentado, por ejemplo, que los turcos bautizados son, por la mayoría, definidos ex esclavos, en particular a partir de 1665. Incluso antes de dicha fecha, sin embargo, la emancipación vinculada al bautizo parece ser la norma, y la eventual persistencia de la condición de esclavo la desviación de la norma aceptada. En 1639, por ejemplo, se bautizan a cuatro esclavos del Duque de Montalto. Tras la conversión permanecen con el duque que continúa tratándolos como esclavos. Interviene, entonces, el rector de la Casa de los Catecúmenos para que el duque les conceda la *libertas consecutiva* al bautizo, pero sin ningún éxito. Los cuatro, por tanto, se escapan logrando por fin obtener una *bullá libertatis*¹⁶⁴. En 1688, por otro lado, el Tesorero General de la Cámara Apostólica ordena que seis esclavos de propiedad de la Cámara, bautizados colectivamente, no disfruten ni de “limosna, ni de libertad”, casi que la limosna y la libertad fuesen las ventajas ordinarias de la conversión y fuese por lo tanto necesario especificar explícitamente los casos en que, por algún motivo, no tenía que ser así. El porqué los seis esclavos en cuestión no tuviesen que recibir ni limosna ni libertad, según lo que publica Rudt De Collenberg, queda un misterio; sin embargo, él observa que la fuente insiste sobre el hecho de que ellos no habían pasado nunca por la Casa de los Catecúmenos y que sólo por casualidad el rector de la Casa había sido testigo de la ceremonia bautismal¹⁶⁵.

La sospecha que llegar a la conversión tras un regular período de formación en la Casa fuese discriminatorio para conseguir la libertad tras el bautizo, aumenta considerablemente si se considera la procedencia de los esclavos fugitivos acogidos en la Casa de los Catecúmenos. Leyendo las notas publicadas por Rudt De Collenberg encontramos a galeotes del rey de España, esclavos llegados de Nápoles, Génova, de las galeras pontificias... Entre los mismos galeotes del Papa encontramos a algunos que piden explícitamente poder convertirse tras una estancia en la Casa de los Catecúmenos¹⁶⁶. Pero si el problema era el de hacerse cristianos no era necesario ir hasta Roma: Nápoles, por ejemplo, abundaba de instituciones para la conversión de los esclavos y los galeotes pontificios podían ser bautizados también en Civitavecchia, puerto de atracó de las galeras del Papa¹⁶⁷. ¿Por qué, por lo tanto, Roma?

164. RUDT: *op. cit.*, p. 39.

165. RUDT: *op. cit.*, p. 179 para la cita completa (“Non hanno goduto della solita elemosina, non sono venuti in Casa; il tesoriere generale Monsignore Imperiali ordinava non farli godere l’elemosina, ne la libertà”), pero, véase también: p. 35 y 37.

166. BONO: *op. cit.*, p. 260 y p. 271.

167. NARDI, G: *Opere per la conversione degli schiavi, op. cit.*; RUDT: *op. cit.*, p. 35.

El hecho de que Roma ejerciese un encanto particular sobre los esclavos ya lo había intuido un estudioso del siglo XIX, Bertolotti, que en gran parte lo explicaba reconduciéndolo a la facultad de los Conservadores de Roma de liberar a los esclavos¹⁶⁸. Volviendo a abordar recientemente este problema, Salvatore Bono, además de esto, ha recordado la atracción ejercida por la Casa de los Catecúmenos, la presencia de lugares píos donde los esclavos podían encontrar refugio, el mito del Papa y de su poder¹⁶⁹. Al respecto quisiera sugerir que entre los posibles motivos de atracción ejercidos por la Casa de los Catecúmenos podríamos citar la posibilidad de obtener la libertad al bautizarse.. Retomando lo que ya había afirmado en un anterior trabajo¹⁷⁰, quisiera sugerir que si en general el bautismo no conllevaba la libertad, el caso de la conversión preparada por una estancia en la Casa de los Catecúmenos era distinto. En este caso, la libertad parecería ser una consecuencia por así decirlo “automática” del bautizo. De ser efectivamente así, no sorprende que para los esclavos la institución romana pudiese ser un destino tan añorado.

Pero quizás habría que hablar de la Casa de los Catecúmenos en plural, y ampliar dicha hipótesis incluso a las de otros lugares. En efecto, en el caso de la de Bolonia, estudiado por mí, todos los esclavos que entran en la Casa Pía tras ser bautizados parecen portarse como personas libres. Sin embargo, hasta la fecha no he encontrado indicios, en los archivos de la ciudad, de manumisiones de datos. Desafortunadamente, no tengo una contraprueba, es decir no he encontrado hasta la fecha, en Bolonia, esclavos bautizados que no hayan estado previamente en la Casa de los Catecúmenos. Pero, en una escala italiana, parece posible vislumbrar cierta diferencia entre los destinos de aquellos que eran bautizados en otros lugares. Por supuesto, es un tema de investigación que queda por averiguar por completo, incluso porque no me consta, en la actualidad, de ninguna investigación sobre otras realidades en las que hubiese Casas de Catecúmenos y que hicieran posible la realización de estudios comparativos¹⁷¹.

168. BERTOLOTTI, A: *La schiavitù in Roma, op. cit.* Esta facultad fue reconocida en 1535, suprimida en 1548, reconocida de nuevo en 1566 limitadamente para los esclavos bautizados.

169. BONO: *op. cit.*, pp. 487-491.

170. SARTI, R: *Viaggiatrici per forza, op. cit.*, p. 259.

171. Los musulmanes y los paganos que entraron en la de Turín eran poquísimos, y las informaciones bastante escasas (agradezco a Luciano Allegra la información que me ha dado). No creo que exista un estudio sobre los esclavos que transitaron por la de Venezia. El hecho de que en Nápoles, donde existían varias “obras para la conversión de los esclavos”, el experimento de abrir una Casa de Catecúmenos, inaugurada en 1637 por el jesuita P. Giovanni Battista Galeota, hubiese desaparecido en el giro de pocos años, podría estar relacionado con la inoportunidad de fundar una ciudad donde estuvieran presentes miles de esclavos, gracias a la cual —si mi hipótesis es correcta— bautismo y libertad habrían coincidido (G. NARDI,

Sin embargo, si mi hipótesis de investigación fuera acertada, ello conllevaría que en la Italia de la Edad Moderna, incluso en igualdad de religiones de salida, se producían conversiones por así decirlo de serie A, que garantizaban importantes privilegios, y conversiones de serie B, que ofrecían ventajas mucho más limitadas¹⁷². Por lo que concierne los privilegios concedidos a neófitos, en todo caso —incluso si mi hipótesis de trabajo fuese equivocada, es decir incluso si resultara que no había un vínculo automático entre formación por los Catecúmenos y liberación—, no cabe duda de que los esclavos que llegaban al bautizo pasando por dicha institución gozaban de una situación particularmente favorable.

Para entender las razones hay que regresar a la fase relativa a la fundación de la institución y situar la cuestión de la conversión de los musulmanes en el más amplio contexto de la actitud de la Iglesia hacia los así llamados “infieles”, representados en primer lugar por los judíos. Con frecuencia, en efecto, se habla de “iudei et alii infideles”, hasta el punto de que sería necesario realizar una encuesta rigurosa y puntual para averiguar hasta dónde llega la asociación teórica de judíos y musulmanes y en qué medida las actitudes concretas hacia la conversión de los unos y de los otros coinciden y en qué medida, en cambio, se diferencian¹⁷³.

Tanto unas como otras estaban relacionadas lo mismo con la bula *Cupientes* (21 de marzo de 1542), relativa a los privilegios de los neófitos, que con la bula *Illius* (19 de febrero de 1543), relativa a la fundación de la Casa de los Catecúmenos romana. La bula *Cupientes* estaba, por un lado, finalizada a eliminar los obstáculos de índole material que pudiesen desalentar de convertirse y, por otro, a introducir ventajas que pudiesen fomentar la decisión de convertirse al cristianismo. En este sentido, establecía que los neófitos no perdiesen sus bienes y que pudiesen mantener los que habían sido mal adquiridos si la persona dañada era desconocida¹⁷⁴. Deliberaba además que

Opere per la conversione, op. cit., pp. 51-52). Giuliana Boccadamo, con la que he tenido ocasión de discutir el problema, parece más propensa a sostener que este hecho fuese debido la estructura residencial, para impedir la fuga. Pero, como se verá en las próximas páginas, no todos los casos particulares se organizaban del mismo modo, por lo que podemos preguntarnos si el caso del estado pontificio eran menos diferente a los otros en cuanto a los privilegios reservados a los esclavos.

172. En la Casa de los catecúmenos de Turín, la conversión de religiones mal consideradas, como el Islam y el judaísmo, se premiaba más que la conversión de los protestantes. Véase: L. ALLEGRA: *L'Ospizio del Catecumeni, op. cit.*, pp. 555-561 y Id., *Identità in bilico, op. cit.*, pp. 83-88.

173. Véase: D. ROCCILOLO, *Documenti sui catecumeni e neofiti, op. cit.*, pp. 402-403.

174. Hasta ahora estaba en vigor la ley, según la cual, los hebreos al convertirse debían dar todos sus bienes al fisco. Véase: L. FIORANI: *Verso la nuova città, op. cit.*, p. 101, nota 31.

los obispos tuviesen que defender a los neófitos de las injurias y del escarnio, considerados materia a someter a los inquisidores. Asimismo, les concedía la ciudadanía del lugar en el que habían sido bautizados. La bula establecía que catecúmenos y neófitos abandonaran los antiguos ritos, recibieran una educación, no tuvieran contactos con ex correligionarios, se casaran preferiblemente con cristianos originales, fuesen castigados como heréticos de volver a sus antiguas creencias y que se les entregara una acreditación escrita de su conversión. Con la siguiente bula *Illius*, Pablo II, además de introducir ulteriores privilegios, fundaba una institución, precisamente la Casa de los Catecúmenos, cuyo fin era garantizar la plena realización del programa de proselitismo trazado mediante las dos providencias¹⁷⁵.

Dicho programa, en sustancia, expresaba la convicción de que si la “vera fidees” era superior a las creencias de judíos y musulmanes, adoptarla tenía que conllevar una mejora material¹⁷⁶. “Al profesar la fe, en fin, se adquirirían liberación e integración social”, observa Domenico Rocciolo, que opina que la gran ventaja de la conversión, para los galeotes, la representaba el hecho de “liberarse de las cadenas de las galeras pontificias”. Sin embargo, parecería que los privilegios establecidos por la bula *Cupientes* se reservaran a aquellos que llegaban al bautizo pasando por la institución específicamente creada para la realización del programa de proselitismo dirigido a los infieles. “Fuera del instituto podían darse conversiones más o menos sentidas —sigue Rocciolo— pero seguramente de menor efecto a nivel de la condición real; mientras el paso oficial consentiría integrarse en la sociedad civil”¹⁷⁷.

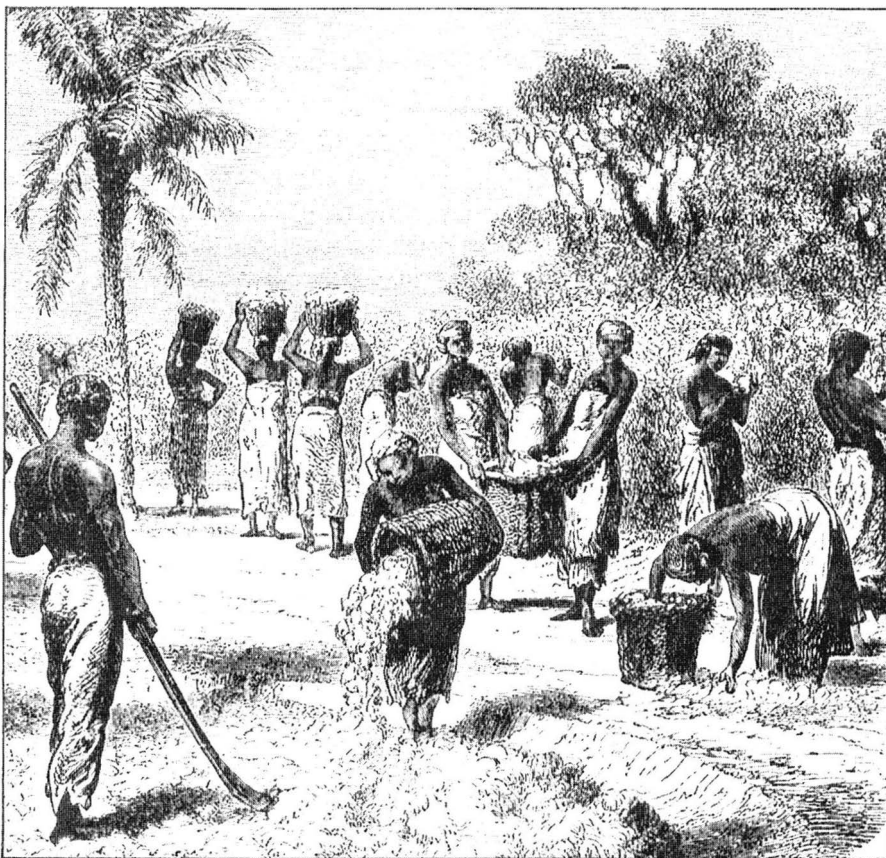
Desde este punto de vista, la concesión de la ciudadanía es sin duda un aspecto fundamental tanto para los judíos como para los turcos. Los primeros, en efecto, eran condenados a una condición servil que se traducía en toda una serie de restricciones legales¹⁷⁸. Los segundos eran en su mayoría esclavos. Tanto los unos como los otros se encontraban, hasta que permanecían fieles

175. *Bullarium Privilegiorum ec Diplomatum Romanorum Pontificum Amplissima Collectio*, tomus IV, pars I, Romae, Typis et sumptibus Hieronymi Mainardi, 1745, pp. 204-206; Moroni, voce *Neofito*, p. 269-270; L. FIORANI, *Verso la nuova città*, *op. cit.*, pp. 101-103 e 173-175; M. PROCACCIA, “*Bona voglia*” e “*modica coactio*”, *op. cit.*, pp. 213-216; D. ROCCIOLO, *Documenti sui catecumeni*, *op. cit.*, pp. 394-395 e 545. Antes de 1543 Ignacio de Loyola ofreció su hospitalidad a las personas deseosas de convertirse en la casa donde habitaban.

176. En este sentido, véanse las consideraciones de B. PULLAN: *Gli Ebrei d'Europa*, *op. cit.*, p. 389.

177. ROCCIOLO, D: *Documenti sui catecumeni*, *op. cit.*, pp. 395 y 405.

178. PULLAN, B: *Gli Ebrei d'Europa*, *op. cit.*, p. 383; L. FIORANI: *Verso la nuova città*, *op. cit.*, p. 167. Gracias a Marina Caffiero por haberme prestado atención sobre este problema.



a su religión, en una condición incompatible con la de *cives*¹⁷⁹. Si por lo tanto el bautismo, para aquellos que lo recibían tras ser educados y formados en la Casa de los Catecúmenos, conllevaba verdaderamente la contextual adquisición de la ciudadanía, para los esclavos no podía sino implicar la automática adquisición de la libertad¹⁸⁰.

179. Sobre la oposición entre *servus* y *cives*, véase: R. SARTI: *Quali diritti per 'la donna'?* *Condizione femminile e servizio domestico dalla Rivoluzione francese ad oggi*, en M. PALAZZI, S. SOLDANI (editado por): *Lavoratrici e cittadine nell'Italia contemporanea*, Torino, Rosenberg & Sellier, 2000, en prensa.

180. No es de extrañar, por tanto, que “les esclaves *in possession* (avaient besoin du consentement) de leurs patrons, les esclaves des galères de l'accord de leurs supérieurs”, RUDT: p. 18.

9.—*Catecúmenos y neófitos*

Período siempre y en todo caso de gran relevancia para empezar un recorrido de integración en la sociedad cristiana, la conversión resultaba por lo tanto preludeo de privilegios y ventajas sobre todo si se preparaba con una estancia en la Casa de los Catecúmenos. La estrategia de la Iglesia, desde este punto de vista, no estaba priva de contradicciones. Por un lado, en efecto, se “atraían” a los posibles nuevos adeptos anunciando, por así decirlo, ventajas materiales no indiferentes. Por otro, se intentaba ejercer cierto control para averiguar los sentimientos reales de quien decía querer convertirse. Pero, evidentemente, se trataba de un caso en que los intereses materiales y las emociones podían resultar particularmente entrelazados¹⁸¹. ¿Cuáles eran entonces las ventajas reservadas a quien se convertía pasando por la Casa de los Catecúmenos? Intentaremos contestar a esta pregunta al menos superficialmente, analizando ante todo cuál era el tratamiento reservado a los catecúmenos en las varias casas y en la de Bolonia en particular¹⁸².

Simplificando, se pueden distinguir tres etapas: alejamiento de la comunidad de pertenencia, resocialización, inserción en la comunidad cristiana¹⁸³. Los tres momentos constituyen sólo parcialmente una secuencia. No obstante, equivalen al paso hacia “otro lugar”, religioso-cultural, que debería convertirse en una nueva “patria”.

En este sentido, como ya hemos dicho, la bula *Cupientes** impone a catecúmenos y neófitos no tener relaciones con los correligionarios. En Roma se establece que los catecúmenos no “se atrevan a salir de la casa, ni cuando no tuviera licencia”. Los *Estatutos* de la Casa de Bolonia establecen que los admitidos no “traten ni conversen, o frecuenten, o escriban o reciban cartas de cualquier tipo de infiel, u otro sospechoso; incluso si fuesen padres, o madres o hermanos u otros parientes de los mismos”¹⁸⁴.

181. Sobre el control de las vocaciones, véase: D. ROCCIOLO: *Documenti sui catecumeni*, op. cit., pp. 404 e 420; B. PULLAN: *Gli Ebrei d'Europa*, op. cit., p. 394; A. FIORELLA: *Una istituzione della Controriforma*, op. cit., pp. 34, 82; L. ALLEGRA: *L'Ospizio dei Catecumeni di Torino*, op. cit., p. 533; sobre las relaciones emocionales, véase: H. MEDICK, D. W. SABEAN (editado por): *Interest and Emotion: essays on the Study of Family and Kinship*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

182. Nos resulta imposible ofrecer más detalles sobre la financiación y la gestión de las diversas casas detallados sobre la financiación y la gestión organizativa de las diversas casas, ni sobre las diferencias entre ellas, temas para los cuales cabe analizar la bibliografía citada

183. PULLAN, B: *Gli Ebrei d'Europa*, op. cit., p. 400, señala que el “proceso de conversión extremadamente formal instituido por los Catecúmenos se adapta casi perfectamente al foamos análisis de Van Gennep” relativo a los ritos de pasaje, véase: A. VAN GENNEP: *Les rites de passage*, Paris, Nourry, 1909 (traducción al italiano de Boringhieri, Torino 1981)

184. ROCCIOLO, D: *Documenti sui catecumeni*, op. cit., p. 427; *Costituzioni, ordini, et leggi*, op. cit., p. 8.

Pero la estancia en la Casa de los Catecúmenos no se propone sólo separar al catecúmeno del ambiente del que procede. También y sobre todo quiere preparar su ingreso en la comunidad cristiana. Muchas fuentes indican que la duración mínima de la formación que —salvo cambios de opinión u otros problemas— tiene que conducir al bautizo es de cuarenta días. De hecho, puede darse una duración distinta¹⁸⁵. Durante dicho período, en todo caso, los catecúmenos están obligados a abandonar las prácticas de la religión de origen y son educados en la doctrina de la nueva religión. La ceremonia del bautizo, celebrada con un lujo que exalta la superioridad del credo que el catecúmeno va a adoptar, subraya la integración en la comunidad de los adeptos de la “verdadera” fe. El neófito, abandonada la antigua religión, entre en la nueva con un nuevo nombre y una nueva identidad.

La inserción en la sociedad cristiana, sin embargo, no abarca sólo la esfera religiosa. En efecto, existe la preocupación de ofrecer a los neófitos un lugar digno dentro de la sociedad. Se reservan por lo tanto para ellos privilegios de distinta naturaleza, como ya hemos señalado. Se les entregan limosnas, se les ayuda en miles de maneras para encontrar un trabajo y a veces se les apoya con subsidios incluso después de su salida de la Casa, según demuestran, en Bolonia, los pocos documentos del archivo de la institución que han sobrevivido hasta nosotros¹⁸⁶. En Roma, por otro lado, desde finales del siglo XVII, los neófitos forman parte de una cofradía devota de San Juan Bautista que se hace cargo de sus necesidades espirituales y materiales¹⁸⁷.

A los niños, además, por decirlo con los Estatutos boloñeses, se les hace “aprender algún trabajo, y al menos leer y escribir”; seguidamente se les “coloca en un oficio o arte honesto respecto del cual se considera tengan inclinación”. Se procura, además, asegurar una dote a las chicas, sobre todo a las que no tienen posesiones, procurando que, si no ingresan en un convento, “se casen con gente de buena vida”, “hijos de padre y madre cristianos, para que, al ser hijos de cristianos y educadas en la Santa religión cristiana sigan el buen y santo ejemplo”¹⁸⁸. Como en Bolonia, también en Roma o

185. RUDT: *op. cit.*, p. 18; D. ROCCIOLO: *Documenti sui catecumeni*, *op. cit.*, p. 408, 422, 427, 441; B. PULLAN: *Gli Ebrei d'Europa*, *op. cit.*, pp. 402-403; A. FIORELLA: *Una istituzione della Controriforma*, *op. cit.*, pp. 70, 83, 168; L. ALLEGRA: *L'Ospizio dei Catecumeni di Torino*, *op. cit.*, p. 522.

186. FIORELLA, A: *Una istituzione della Controriforma*, *op. cit.*, *passim*. Sobre la inserción profesional en Roma, Venecia y Turín, véase: RUDT, W. DE COLLENBERG: *Le baptême des Juifs*, *op. cit.*, pp. 94-95; RUDT: *op. cit.*, pp. 18-19; D. ROCCIOLO: *Documenti sui catecumeni*, *op. cit.*, pp. 404-405; B. PULLAN: *Gli Ebrei d'Europa*, *op. cit.*, pp. 405-410; L. ALLEGRA: *L'Ospizio dei Catecumeni di Torino*, *op. cit.*, pp. 539 e 551-557.

187. ROCCIOLO, D: *Documenti sui catecumeni*, *op. cit.*, pp. 405 y 427.

188. *Costituzioni, ordini, et leggi*, *op. cit.*, son respectivamente pp. 17, 11, 19.

Venecia se observan cuidados especiales a la hora de buscar un empleo a chicas y chicos.

Las Casas de los Catecúmenos se proponen, en breve, hacer posible un recorrido que se desarrolle de forma lineal desde el alejamiento, espiritual y material, del infiel de sus antiguas creencias y de su “secta”, hasta su inserción en la comunidad cristiana a través de una formación religiosa y de la creación de una nueva red de relaciones. Respecto de dicha red de relaciones, la Casa misma y sus administradores juegan un papel de extrema relevancia, como demuestra el hecho de que tanto en Venecia como en Bolonia está documentada la costumbre de definir a los catecúmenos y a los neófitos como “hijos de la Casa”¹⁸⁹. Los Estatutos de la Casa de Bolonia, por otro lado, establecen explícitamente que, antes de casarse, las “prioras” de la congregación de damas que colabora en la administración del pío instituto tengan “la misma autoridad sobre las Solteras Catecúmenas & Neófitas que tienen las madres sobre sus hijas”¹⁹⁰. Es frecuente, en todo caso, que precisamente las personas que administran las Casas hagan de padrinos o madrinas durante los bautizos de los catecúmenos, que, por tanto, se convierten en sus hijos espirituales.

Respecto de la creación de una red de relaciones, la elección de los padrinos y madrinas es evidentemente de gran relevancia. Considerado el valor atribuido al bautizo de los catecúmenos, no asombra que los personajes implicados sean a veces de elevado o elevadísimo nivel y además dispuestos a facilitar generosas ayudas a sus hijos espirituales con la doble finalidad de enfatizar la importancia de haber atraído un alma hacia la “verdadera” fe y de lucirse en primera fila en un campo tan elogiabile, reforzando su prestigio personal. En el caso de neófitos, además, el parentesco espiritual que siempre se creaba a través del padrinazgo alcanza con frecuencia una peculiar intensidad. Muchos de ellos, en efecto, adquieren el apellido e incluso a veces hasta el nombre del padrino o de la madrina, evidenciando de manera clara y tangible el vínculo que se formaba al celebrarse el bautizo¹⁹¹.

Pero si por un lado las Casas Pías se proponen ofrecer al recién convertido, aislado de su grupo de origen, una red de relaciones alternativa que comprende incluso vínculos sociales que emulan el modelo familiar, intentando garantizarle el acceso a una serie de recursos, por otro extiende a su familia una parte de los privilegios de los que el mismo disfruta¹⁹². En este

189. PULLAN, B: *Gli Ebrei d'Europa*, op. cit., p. 396; AAB, *Miscellanee Vecchie*, b. 601, fasc. K 231 4e.

190. *Costitutioni, ordini, et leggi*, op. cit., p. 15.

191. En Roma los esclavos convertidos asumen el apellido de uno de sus padrinos más a menudo que el de los amos. Véase: RUDT, pp. 77-169 y 582-632.

192. El hecho de que los familiares intervinieran en la elección de un padre de familia rendía aún más posible las conversiones brutalmente forzadas.

sentido la bula *Illius* amplía a los maridos de las neófitas los privilegios concedidos a los convertidos¹⁹³. Igualmente, en Bolonia, se establece, según se ha explicado al principio, que hijos y nietos de neófitos puedan ser admitidos en la Casa Pía, a pesar de que con el tiempo se interviniera en más de una ocasión para restringir dicha posibilidad¹⁹⁴.

Respecto de la integración en la sociedad cristiana, en el caso de extranjeros sustraídos con la fuerza de sus redes relacionales, por ejemplo los esclavos, todo ello resulta evidentemente de particular relevancia. En esta perspectiva no asombra particularmente que Camora, la hija de Cadiva o la viuda de Meemet en momentos de dificultad pidan ayuda al Catecúmeno. Para ellos, la Casa Pía constituye sin duda un recurso a explotar. La presencia de neófitas que envejecen sin casarse ni hacerse monjas en el Conservatorio de las Solteras (que representa una de las dependencias de la Casa)¹⁹⁵, así como el mantener una especie de cordón umbilical con el instituto que tendría que gestionar la transición de una religión a otra, hace sin embargo surgir la duda de que el recorrido hacia la integración no sea siempre fácil y linear.

En efecto, el mismo aislamiento de los catecúmenos, dirigido a favorecer su resocialización, se revela, al menos en algunas circunstancias, difícil de lograr: “salen de casa cuando les parece”, denuncia una fuente romana del siglo XVIII. Incluso la inserción laboral puede presentar obstáculos. Esto ocurre, señala otra fuente siempre romana, con los hombres adultos, “debido a la penuria de encontrar un empleo” hasta el punto de que algunos, “al encontrarse en la condición de vagabundos por Roma, han disipado el dinero que les entregó el Palacio apostólico en concepto de limosna”¹⁹⁶. En esta perspectiva no asombra que haya catecúmenos, por así decirlo, de profesión, que intenten pasar más de una vez una estancia “con gastos pagados” en esta o aquella Casa Pía¹⁹⁷. Los estudios realizados sobre judíos muestran, en breve, que los convertidos, a los que siempre se intenta separar de forma drástica de sus ex correligionarios, continúan en cambio a menudo teniendo intensos contactos con ellos¹⁹⁸. Pero ¿qué se puede decir, desde este punto de vista, respecto de los musulmanes? Casi nada, considerando el estado actual de la investigación. Seguir pacientemente las huellas dejadas por algunos de ellos puede por tanto ayudar a formular hipótesis desde las que desarrollar futuras

193. MORONI, voz *Neofito*, p. 270.

194. AAB, *Miscellaneae Vecchie*, b. 601, fasc. K 231 4e; A. FIORELLA: *Una istituzione della Controriforma*, op. cit., pp. 156-160.

195. ASG, SA.

196. ROCCILOLO, D: *Documenti sui catecumeni*, op. cit., pp. 451 y 424.

197. L. RUDT y ALLEGRA: *L'Identità in bilico*, op. cit.

198. PROCACCIA, M: “*Bona voglia*” e “*modica coactio*”, op. cit., pp. 229-233; L. ALLEGRA: *Identità in bilico*, op. cit.

investigaciones, a pesar de que ello resulte insatisfactorio para quien ambicione manejar grandes cifras.

10.—*La carne de Rosa*

Volvamos por lo tanto a las vicisitudes de los “turcos boloñeses”. Ya hemos señalado la oportunidad de no enfatizar demasiado su nivel de integración. El caso que se describe a continuación permite, en efecto, entender cómo recorridos de integración aparentemente exitosos pudiesen ocultar realidades más complejas, caracterizadas por íntimas contradicciones en la identidad de los neófitos y por formas de estigmas y rechazos por parte de la sociedad cristiana en la que los mismos se habían integrado. Vasilla-Rosa, aun pareciendo estar perfectamente integrada en la sociedad italiana, acaba de hecho delante del inquisidor por haber comido carne cuando estaba prohibido.

Como es sabido, las costumbres alimentarias son un elemento importante en la definición de las identidades de grupo¹⁹⁹. Una de las experiencias y, a veces, de las dificultades de los viajeros, por lo menos en el pasado, estaba relacionada justamente con la necesidad de tener que comer alimentos inusuales, en algunos casos incluso prohibidos a sus ojos: la escasa presencia de viajeros musulmanes en Europa se ha reconducido también a los problemas encontrados a la hora de respetar las costumbres alimentarias e higiénicas previstas por su religión. Por el contrario, la ausencia de comidas impuras en la normativa dietética cristiana, que se limita a establecer (y sólo para católicos y ortodoxos, no para protestantes) un calendario alimentario, habría favorecido el expansionismo europeo en el mundo, contribuyendo incluso a simplificar el proceso de conversión del cristianismo al Islam. Para los musulmanes, en cambio, la dificultad de abandonar sus repulsiones alimentarias constituiría, al parecer, una de las razones del limitado número de renegados entre ellos²⁰⁰. Desde luego, la batalla entre Islam y cristianismo se desempeñaba

199. Véase: M. MEAD: *Deciphering a Meal*, en Ead., *Implicit meanings. Essays in anthropology*, London, Boston, Routledge & Kegan Paul, 1975, pp. 249-275 (ed. or. en “Daedalus, 1972”); Ead., *Standard Social Uses of Food: Introduction*, en Ead. (ed.), *Food in the Social Order. Studies of Food and festivities in Three American communities*, New York, Russell Sage Foundation, 1984, pp. 1-39; C. FISCHLER: *Alimentation, cuisine et identité: l'identification des aliments et l'identité du mangeur*, en *Identité alimentaire et altérité culturelle*, Neuchâtel, Recherches et travaux de l'institut d'ethnologie, n. 6, 1985, pp. 171-192.

200. SCARAFFIA, L.: *Rinnegati. Per una storia dell'identità occidentale*, Roma-Bari, Laterza, 1993, pp. 57-86, 95. Sobre las conversaciones entre los musulmanes en el cristianismo, estimados en cerca de 300.000 en la Edad moderna. Véase: B. e L. BENNASSAR: *I cristiani di Allah. La straordinaria epopea dei convertiti all'islamismo nei secoli XVI e XVII*, Milano, Rizzoli, 1991 (ed. Paris, Perrin, 1989); L. ROSTAGNO: *Mi faccio turco. Esperienze ed immagini dell'islam nell'Italia moderna*, Roma, Istituto per l'Oriente, 1983.

incluso a nivel alimentario: los polacos, por ejemplo, para remarcar su identidad religiosa respecto de los fronterizos grupos islámicos resaltaban particularmente el consumo de carne de cerdo. En España la dieta seguida permitiría descubrir las falsas conversiones. Los mismos renegados atribuían a la alimentación un papel central en la definición de su pertenencia religiosa²⁰¹: a la pregunta, planteada por el inquisidor, de “si ha seguido y observado la ley turca y de qué manera”, el renegado griego Giovanni Mangiali contestó significativamente que durante trece años había “seguido y observado la ley de los turcos, según hacen los turcos, comiendo carne los viernes, sábados, vísperas, las cuatro temporadas y el ramadán” y que, además, no había comido cerdo en presencia de turcos y había “respetado el ramadán”²⁰².

En esta óptica, no sorprende que la persona que Rosa denuncia delante del inquisidor por haber infringido las normas relativas a los ayunos, es decir, el cantante Giuseppe Marsigli, enfatice la identidad islámica de la mujer de manera mucho más neta que todas las demás personas interrogadas durante el juicio que se inicia tras su gesto. En efecto, mientras otros hablan de ella como de una mujer “antes turca y ahora cristiana”, él la indica como “Rosa alias la Turca”²⁰³.

Aun desde un punto de vista totalmente distinto, incluso el médico de la chica acredita la idea de que su alimentación pueda estar condicionada por sus orígenes religiosos. Confirmando haberle “concedido comer carne todos los días, incluso los viernes, sábados y vísperas”, y a veces hasta en Cuaresma, justifica su decisión alegando tanto las condiciones de salud de Rosa, que según cuenta sufre una inflamación de hígado, como cierto grado de comprensión, por su parte, hacia la que podríamos definir la “diferencia cultural” que la caracteriza. Aunque con dudas, admite que dicha diversidad cultural puede tener efectos reales sobre la manera en la que se organizan las repuliones de la mujer. Por eso afirma: “Además he sido indulgente en este sentido, puesto que ella me decía que *al haberse criado como Turca*, sin comer pescado o productos lácteos, sufría cuando comía de ellos y, de hecho, he observado que su condición de salud le causa con muchísima frecuencia vómitos, por (lo cual he) deducido que podía ser verdad lo que ella me contaba”²⁰⁴.

201. SCARAFFIA, L: *Rinnegati, op. cit.*

202. *Op. cit. vibid.*, p. 57.

203. BCAB: ms B1883, respectivamente c. 590v (testimonio de Sebastiano Minozzi); c. 589r (denuncia de Giuseppe Marsigli). Similares a las de Minozzi las definiciones de Giacomo Gozzini, c. 591v, Pietro Mingozzi, c. 593v y de Ippolito Albertini, c. 597v, al que, la pregunta —verbal— venía hecha para prefigurar, sobre el punto en cuestión, la forma de la respuesta. Véase: P. BESUTTI: *Ad vocem* en S. SADIE (ed.): *The Grove Dictionary of Opera*, London, Macmillan, 1992, 4 voll.

204. BCAB, ms B1883, c. 595r (cursivas mías), c. 598v.

Lo que me asombra en las palabras del Doctor Albertini es, sin embargo, la identificación de la abstención de pescado y productos lácteos, más que de carne de cerdo y alcohólicos, con un rasgo distintivo de la religión musulmana. ¿Rosa, llegada a Italia cuando aún era una niña, recordaba que las pautas de alimentación de su país eran distintas, pero no se acordaba exactamente cuáles eran y las interpretaba libremente, tal vez remontándose a repulsiones que surgieron en una segunda etapa? Sabemos que en la Casa de los Catecúmenos de Bolonia los judíos que iban a convertirse estaban obligados a comer pescado sin escamas, además de caracoles, chorizo y otras carnes de cerdo: los niños que no querían comerlos recibían una paliza delante de los demás²⁰⁵. ¿Rosa había sufrido el mismo trato y había quedado traumatizada? ¿O bien, de manera mucho más astuta, fingía repulsión por la comida prevista en los días de ayuno para evitar las prohibiciones cristianas y poder así comer carne en Cuaresma?²⁰⁶ Es difícil contestar: desde luego, sorprende el hecho de que en las listas de los tipos de carne consumida por ella, redactadas durante el juicio, no se haga nunca alusión a cerdo, jamón, chorizos y similares, no obstante se la acuse de comer carnes “de todos los tipos”²⁰⁷. Y sorprende además que —sin que se le pregunte— se dé prisa en relacionar también con su enfermedad incluso el hecho de no beber vino, casi queriendo alejar la sospecha de seguir costumbres musulmanas²⁰⁸. ¿Rosa es por lo tanto criptomusulmana? No se puede excluir esta posibilidad, pero quizás, más simplemente, reafirme a través de las costumbres alimentarias su derecho o su deseo de tener gustos personales y una identidad propia, desde luego condicionada por la realidad de haber sido “criada como Turca”, pero no necesariamente como islámica. Tal vez exprese a través de la comida una forma de resistencia y de obscura rebelión hacia lo que tuvo que sufrir y manifiesta con molestias relacionadas también con la alimentación la incomodidad que le reserva su vida de ex turca y ex esclava: según su médico, no parece ser casual que su malestar y sus “ataques histéricos” estallen en el período en que va a vivir sola (dejando el entorno al menos en parte protector de la casa de los Paleotti). Tampoco parece ser una casualidad el hecho de que ostente de manera tan explícita sus costumbres alimentarias, precisamente dentro de una compañía de músicos que, según ella misma dice, no la quieren, enfatizando así de alguna forma su condición de “turca”²⁰⁹ en una

205. FIORELLA, A: *Una istituzione della Controriforma*, op. cit., p. 84.

206. Véase: BCAB, ms B1883, c. 596r.

207. BCAB, ms B1883, c. 589r; c. 590v; c. 594r; 596r.

208. *Ibid.*, c. 596r. Sobre las reglas alimenticias islámicas; véase: M. RODINSON: voz *Ghidha'* (= alimentación, alimentos), en *Encyclopédie de l'Islam*, tome II, Leyde, Brill - Paris, Maisonneuve & Larose, 1965, pp. 1081-1097.

209. *Ibid.*, c. 596v.

época y en un lugar en que ello puede resultar particularmente humillante, es decir, en Turín, en el invierno de 1699, mientras están actuando en el Teatro de los Saboya²¹⁰. En efecto, tras las brillantes victorias del Príncipe Eugenio de Saboya, por esas fechas el Imperio Otomano estaba pactando el Tratado de Paz de Karlowitz, firmado el 26 de enero de 1699, que sella la devastadora derrota sufrida por el mismo y la consecuente pérdida de importantes posesiones. Entre ellas está también la región de Morea, transferida a los Venecianos que la conquistaron entre 1685 y 1687 (justamente entonces Vasilla-Rosa había sido capturada y se había convertido en esclava).

En esta óptica, es significativo que Rosa, al defenderse de las acusaciones, reafirmara explícitamente su dignidad manifestando su voluntad a través de la realización de elecciones personales. A quien le hacía notar sus infracciones diciéndole de que “era una bestia, que no era cristiana”, parece en efecto que contestase: “Yo actúo de acuerdo con mi conciencia”. Pero, en algunos casos, se mostraba no sólo exasperada por los reproches, sino también indiferente hacia los preceptos de la religión cristiana. Parece, de hecho, que contestara agresivamente, por lo tanto incluso empleando blasfemias, con respuestas del tipo: “Por Dios, por el cuerpo de Dios, no me jodáis con la devoción, que quiero comer lo que me da la real gana”, “no me j.” (*sic*)²¹¹.

Incluso delante del inquisidor empleaba palabras que traicionaban cierta falta de respeto hacia la cristiandad a la que formalmente pertenecía ya hacía tiempo. Cuando éste le preguntó si conocía a alguien que no observara los preceptos de la Iglesia, ella habló explícitamente de si misma, revelando no haberse confesado ni haber comulgado en Semana Santa “por haber tenido un disgusto con una persona” y confesó haber comido carne en los días prohibidos²¹². Admitió haberlo hecho sin la licencia del médico y del párroco: se justificó alegando sus condiciones de salud pero reconociendo haber “obrado mal por haber faltado a la ley de los cristianos”. Ni siquiera negó haber empleado a veces blasfemias, víctima de la ira (algo de lo que pedía perdón)²¹³. En resumen, por estar enferma, por haber sido “criada como Turca”, por una forma de rebelión a la violencia sufrida de niña, cuando había sido convertida en esclava, o bien por haber crecido en la casa de una mujer

210. *Ibid.*, c. 590v.

211. *Ibid.*, cc. 592v, c. 591r e 594r. Véase también cc. 589v, 592r, 593r. En la mentalidad popular, la libertad de alimentación era considerada una de las ventajas de convertirse al Islam: “me quiero ir pronto a Turquía para vivir a mi manera y para comer lo que me apetezca y no estar sujeta al la religión cristiana, en la cual no se permite comer carne todo el tiempo ni vivir en la libertad nuestra”, sostiene en un momento de rabia un tal Giuseppe Puoto di Pozzuoli, denunciado por estas palabras en el Santo Oficio de Nápoles em 1599 (L. SCARAFFIA: *Rinnegati: op. cit.*, p. 80).

212. *Ibid.*, c. 589v e 596v

213. *Ibid.*, c. 596r.

transgresiva y libertina como Cristina Paleotti, pero probablemente por el conjunto de todos estos factores, Rosa no estaba totalmente alineada con los valores y las normas de la sociedad en la que vivía. El hecho de que sus colegas llegaran a denunciarla delante del inquisidor demuestra, sin embargo, que su relativa diversidad, al menos en dos circunstancias, no era tolerada sino todo lo contrario: era enfatizada y considerada como un elemento discriminatorio (quizás debido a las tensiones nacidas por motivos que nada tienen que ver con sus costumbres alimentarias y religiosas, es decir, por las protecciones de las que goza²¹⁴). Su comportamiento puede entonces ser interpretado también como una reacción a las acusaciones contra ella y como reafirmación de sí misma.

Incluso en circunstancias distintas a las de Turín de 1699, Rosa, en todo caso, había probablemente tenido que sufrir las consecuencias negativas de su condición de ex esclava de origen musulmán. En el fondo, también en ocasión del envenenamiento del famoso chocolate, ella había sido públicamente indicada como detonante de la tragedia. A pesar de que los lejanos orígenes extranjeros, que se concretaban en descender de la aristocracia católica inglesa, llevaban a tolerar las “extravagancias” de su ama Cristina²¹⁵, su condición de ex esclava y ex turca, junto con el hecho de encontrarse en una posición liminal, la exponían al riesgo de ser víctima de determinados estigmas, a pesar de que a veces le permitiera disfrutar de amplias zonas de maniobra. En muchas fuentes era entonces descrita como una especie de objeto exótico con misteriosos poderes. “Feísima”, según algunos²¹⁶, y “de bonitos rasgos y de figura esbelta”, según otros²¹⁷, se decía que conociese el secreto para enamorar a “hombres de toda clase”²¹⁸. Sus mismos amos, al parecer, se quedaron prendados de ella en una oscura confusión de roles y poderes. Las tensiones en casa de los Paleotti habrían sido suscitadas por la “Turca, sobre la que el Marqués (Luigi) tenía derechos y de la que estaba enamorado locamente, y el Conde Tomaso lo emulaba”: Luigi habría envenenado el famoso chocolate para poder “tener pleno control de la Turca” casándose con ella; por culpa de Rosa los dos hermanos habrían “roto” más tarde, acabando peleándose incluso con la madre y la hermana Diana porque iban “vaciando la casa de muebles y objetos para enriquecer la de la chica”²¹⁹.

Si la identidad se crea en un juego de “espejos y reflejos”, puesto que “no hay un *yo* sin *el otro*, y si la oportunidad y los riesgos de los viajes consisten

214. *Ibid.*, c. 596v.

215. GRAZIOSI, E: *Avventuriere*, *op. cit.*

216. BUB, ms 3881, fasc. P, (P-4), *op. cit.*, c. n. n.

217. *Ibid.*, fasc. P, (P-1), f. firmado B.B., *op. cit.*

218. *Ibid.*, fasc. P, (P-4), *op. cit.*, c. n. n.

219. BUB, ms 3881, fasc. P (P-2), *Sponsali Improvisi: op. cit.*

en encontrarse frente a frente con un público móvil, que puede percibir y tratar al extranjero de manera muy distinta de cómo éste es percibido y tratado en su patria²²⁰”, Rosa tuvo que enfrentarse a personas que le transmitían una imagen de ella muy centrada, y negativamente, sobre algunos rasgos “originales”. Muchos al interpretar sus vicisitudes estaban evidentemente condicionados por el hecho de que no sólo se trataba de una mujer, sino que ella había llegado a Bolonia en calidad de esclava: donada a su ama junto con un pequeño baúl de plata. En el fondo, al igual que un baúl, ella fue traída desde tierras relativamente lejanas. En este sentido, muchos quisieron o supieron ver los acontecimientos que la concernían sólo como algo que ella sufría, casi como si el viaje forzado que la condujo a Italia no pudiese sino repetirse hasta el infinito. Episodios que Rosa describe como fruto de decisiones autónomas e independientes son por tanto relatados por otros describiéndola como objeto pasivo de elecciones ajenas. Al igual que en una especie de *Rashomon*, las fuentes nos proponen imágenes distintas de una misma realidad, testigos de un conflicto en el que se intenta incluso imponer como “normal” a una determinada interpretación respecto de otra. El hombre que Rosa definió como *su* camarero se presentó, por ejemplo, como su acompañante durante un viaje a Turín más que como su criado. Al reconstruir la marcha de la mujer de la casa de los Paleotti, el mismo afirmaba que la chica fue “*sacada*” de la casa y “*metida*” en la casa de un cura seglar, mientras que Rosa, como se ha dicho, describe el evento como fruto de una elección autónoma²²¹. Aunque Vasilla habla del doctor Albertini como de *su* médico, otros lo indican como el médico “que sirve la Casa de la Señora Doña Cristina Paleotti”²²². Por último, mientras del análisis de las fuentes parroquiales parece definirse como sujeto activo de su boda, alguien cuenta que fue *ofrecida* y luego *concedida en matrimonio* a Paganelli, etcétera²²³.

La historia de Rosa arroja luz sobre el conflicto que opone, de un lado, a una mujer que intenta construirse una identidad que huya del estigma de la esclavitud, y de otro, a un sector de la sociedad, en la que ella tiene que vivir, y que en cambio la trata justamente a raíz de dicho estigma e interpreta su existencia a la luz del estereotipo negativo del enemigo turco que tiene que ser convertido en esclavo. Desde el punto de vista material, sus condiciones de vida no le reservan exclusivamente privaciones y sacrificios, como en cambio ocurre a muchos otros “turcos” y “turcas” que viven en Italia. Por lo

220. LEED, E: *La mente del viaggiatore*, op. cit., p. 252.

221. BCAB, ms B1883, c. 593v, testimonio de Pietro Mingozzi (cursiva mía).

222. *Ibid.*, c. 596r, interrogatorio de Rosa Paleotti y c. 592r, testimonio de Giacomo Gozzini.

223. BUB, ms 3881, fasc. P, (P-1). Firmado B.B. y letra de A. Scalabrini a U. Zanetti, 24 de febrero de 1762.

que se sabe, nadie intenta marcarla con fuego para hacer indeleble e inmediatamente evidente su diversidad. Incluso en su caso, sin embargo, se verifica un conflicto de poder, a veces explícito, a veces oculto, relativo a la definición de una identidad. De ello procede una figura que me parece pueda definirse compleja, “plural”; una identidad en la que se entremezclan elementos de la cultura de origen y de la del lugar de llegada; una personalidad en la que se entrelazan resistencia, rebelión, esfuerzo de integración y de afirmación.

En esta óptica, puede parecer sintomático o paradójico, según los puntos de vista, el hecho de que Rosa —que ha sido públicamente objeto de intercambio, que ha viajado, que ha cambiado de nombre, culto, lengua y, en parte, alimentación— trabaje como cantante y en el teatro, dedicándose a una profesión itinerante que conlleva la exposición de sí en público y la asunción de identidades distintas. Significativamente, sin embargo, su caso no es aislado: incluso otros esclavos o ex esclavos trabajaban, de hecho, como músicos, actores o bufones²²⁴.

Al igual que Rosa, o quizás más que ella, que en el fondo llegó a Bolonia aún siendo una niña y que, a pesar de todo, goza de autonomía y bienestar material, incluso otras “turcas” tienen que enfrentarse a la dificultad de vivir en la patria de los enemigos que las han arrancado de sus tierras y de sus comunidades; tienen que confrontarse con los estereotipos negativos que los cristianos tienen de los musulmanes y con la agresividad que sienten hacia ellos; están obligadas a adaptarse a un nuevo nombre, a una nueva religión, a nuevas comidas, a nuevos ritos, a un nuevo idioma²²⁵, a veces a un nuevo marido y a nuevos hijos. Dichas mujeres experimentan por lo tanto el contraste entre culturas distintas e identidades diferentes, la islámica, original, y la católica, “adquirida” por “elección” o explícitamente impuesta en el nuevo contexto, importante premisa para alcanzar al menos un mínimo de integración, pero en sí no suficiente para reconquistar la libertad ni, a menudo, para no ser maltratadas. El viaje forzado al que están sometidas las conduce, en breve, a cruzar las fronteras que separan y oponen el Islam y la cristiandad:

224. Véase: RUDT, p. 10; A. LUZIO, R. RENIER: *Buffoni, nani e schiavi*, *op. cit.*, p. 143. Véase: también, en contextos completamente diversos, C. MEILLASSOUX: *Antropologia della schiavitù*, *op. cit.*, p. 132 y A. CHEIKH-MOUSSA: *Figures de l'esclave chanteuse à l'époque 'abbaside*, en H. BRESCH (bajo la dirección de): *Figures de l'esclave*, *op. cit.*, pp. 31-68. “Viajar es (...) un oficio del cambio de forma, de hecho, desde hace mucho tiempo, el oficio de actor es un trabajo itinerante”, nota E. LEED: *La mente del viaggiatore*, *op. cit.*, p. 251.

225. Sobre el lenguaje de los esclavos medievales, véase: M. FERRARA: *Linguaggio di schiave del Quattrocento*, en “Studi di filologia”, 8 (1950), pp. 320-328; I. ORIGO: *Domestic Enemy*, *op. cit.*, pp. 338-340.

pero, precisamente por eso, la oposición termina por volver a proponerse dentro de sus propias vidas. Algunas llegan a viajar inquietamente, cambiando de religión más de una vez y persiguiendo el sueño (o tal vez el espejismo) primero de una existencia menos discriminada, luego de una especie de recomposición interior. Debido a dicha inquietud son conducidas con frecuencia delante del inquisidor: y como en el caso de Rosa son precisamente las fuentes de la Inquisición que nos devuelven, al menos en parte, su sufrimiento.

En 1577 Vittoria Spinola, una musulmana convertida hace poco que vive en Palermo, declara por ejemplo querer dejar de ser cristiana y manifiesta la voluntad de profesar su verdadera religión, es decir la islámica, porque su ama la maltrata; después de dos años, Cecilia, esclava de un aristócrata siciliano, dice que Santa Cecilia es una puta y que el Dios de los cristianos no es el verdadero Dios, puesto que ella, tras la conversión, sigue siendo una esclava; Margarita es bautizada en Nápoles con la promesa de ser liberada y durante un tiempo hace vida de cristiana. En cambio es vendida: al sentirse engañada declara haber sido obligada a la conversión, no quiere seguir yendo a misa ni a confesarse y declara haber permanecido siempre musulmana²²⁶ en su corazón.

Pero hay también personas que se convierten, a veces alcanzan un discreto nivel de integración y luego son capturadas y esclavizadas por adeptos a la que era su antigua religión: es el caso de Fatta, o Margherita, moldava, capturada por los turcos en 1599, vendida como esclava en Constantinopla, convertida al Islam tras dos años de esclavitud, caída en manos de los Caballeros de Malta mientras viajaba con su amo, vendida nuevamente en Messina y reconvertida al cristianismo. Lo mismo ocurrió con Margherita de Occosia, rusa; Caterina Miago, húngara; Ana de Blaca, moldava; y muchas otras²²⁷: mujeres, en breve, de identidades complejas, en cuya existencia las fronteras entre Islam y cristianismo se han enfrentado y confundido, figuras que remiten a un Mediterráneo surcado por infinitos viajeros y atravesado por innumerables intercambios y tráficos, incluso de mujeres y de hombres²²⁸.

226. BENNASSAR, B: *Conversions, esclavage et commerce des femmes*, op. cit., p. 103. En Málaga, entre 1550 y 1600 los esclavos constituían el 25% de los acusados por la Inquisición, véase: A. STELLA: *L'esclavage en Andalousie*, op. cit., p. 61, nota 106.

227. BENNASSAR, B: *Conversions, esclavage et commerce des femmes*, op. cit., pp. 104-105.

228. BRAUDEL, F: *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II*, Turin, Einaudi, 19823 (ed. or. *La Méditerranée et le Monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris, Colin, 1949), vol. II, pp. 797-798 sobre los esclavos.

11.—Identidad de género

Hombres y mujeres, en el bullicio de dicho mundo mediterráneo, no estaban expuestos al mismo riesgo de caer esclavos ni al de convertirse, una vez esclavizados. Esquematizando, en mi opinión, podríamos decir que los hombres estaban más expuestos a la esclavitud y las mujeres a la conversión. Dicho de otra manera: a pesar de las notables diferencias entre contextos, como ya se ha dicho, los esclavos presentes en Italia, en la Edad Moderna, eran en su mayoría hombres, principalmente galeotes destinados a remar, entre los cuales las conversiones se producían, al parecer, de forma relativamente escasa. Las esclavas, en cambio, eran empleadas fundamentalmente como criadas domésticas y entre ellas las conversiones eran aparentemente más numerosas.

Podemos por tanto suponer que, para las mujeres, la experiencia de la esclavitud conllevara un desarraigo social y cultural más drástico que para los hombres: desde luego, las esclavas experimentaban una vida doméstica que probablemente tenía algunos elementos en común con la existencia que habrían llevado en patria. Los galeotes, en cambio, debido a su condición de prisioneros, tenían que soportar una vida más dura. Sin embargo, justamente por ser en gran parte esclavos públicos, vivían en contacto muy estrecho con otros esclavos de su misma religión y ello les permitía conservar su fe, su nombre y su identidad cultural. Las mujeres, al contrario, trabajando como criadas domésticas, se enfrentaban con mayor frecuencia a un contexto totalmente desconocido, en el que las presiones a favor de la conversión y de la adopción de una nueva identidad eran mucho más fuertes, manifestándose incluso a veces con imposiciones o bien con la promesa (luego no siempre cumplida) de que, acto seguido, recuperarían su libertad.

Por otro lado, para las mujeres, cuyo destino era a menudo el de pasar del control de los padres al de los maridos, la experiencia de la esclavitud era quizás menos lejana de la normalidad que para los hombres, aunque siempre más a menudo acabara desembocando, como he podido comprobar, en la explícita adopción de una identidad distinta de la original. En efecto, para ellas, casarse significaba adquirir un nuevo nombre y a veces convertirse a la religión del marido: no es una casualidad, como ocurre con las conversiones de muchas mujeres a la religión de sus esposos, que las conversiones de los esclavos hayan sido asimiladas a las conversiones “por dependencia”²²⁹. En los sistemas patrivirilocales, ampliamente difundidos en el mundo islámico, del que procedían las esclavas presentes en Italia en la Edad Moderna, para las chicas, la boda conllevaba además el traslado a la familia del esposo, a la

229. BENNASSAR, B: *Conversions, esclavage et commerce des femmes*, op. cit., p. 103.

que inicialmente eran al menos en parte ajenas y donde tenían que adaptarse a nuevas costumbres y a nuevas normas.

Mutatis mutandis, los traslados, las “transmisiones de propiedad” y las transformaciones de identidad que marcan la vida de las esclavas tienen, en resumen, cierta analogía con las etapas del ciclo de vida de las mujeres libres que, por norma, emprenden un recorrido dentro del estado civil que incide profundamente en su identidad social y que, con frecuencia, al casarse, se trasladan de la casa de los padres a las de los maridos. En la Edad Moderna, por tanto, las mujeres tienen mayor movilidad que los hombres con relación a la identidad que la sociedad les atribuye. Precisamente por la mayor “movilidad” de la identidad femenina respecto de la masculina, además que por el conjunto de motivos a los que nos hemos referido, la condición de las esclavas no parece tan distinta de la de las mujeres “libres” comparada con la condición de los esclavos respecto de la de los hombres libres.

Recientemente, reflexionando sobre dicha movilidad, una estudiosa se ha preguntado por otro lado si, en el caso de las mujeres, el hecho de no pertenecer de forma definitiva a una familia determinada no haya simplificado el desarrollo entre ellas de identidades individuales más que familiares²³⁰. Se trata evidentemente de una perspectiva que revoluciona la tradicional visión de las mujeres que —por el hecho de pasar de una familia a otra— desarrollarían identidades individuales débiles. A otro nivel, la estrecha “conexión entre la conversión y la transformación de la identidad individual” constituye hoy uno de los elementos que explican el creciente interés por el tema de las conversiones. Los convertidos están por tanto de alguna forma considerados unos precursores de la modernidad entendida precisamente como superación de una sociedad rígida. Es decir: “Quien se convierte, quien puede pasar, ir más allá y abandonar una estructura sólida de identidad” anticiparía, de alguna manera, el paso hacia la modernidad²³¹. ¿Este completo *bouleversement* nos permite entonces mirar a las turcas, obligadas a la fuerza a vivir en una condición de esclavitud, es decir, en una relación interpersonal arcaica e incompatible con los valores “modernos”, como a unas paradójicas embajadoras de la modernidad?

A dichas macrointerpretaciones prefiero reconstrucciones más puntuales, que diferencien entre casos e situaciones. No todas las conversiones son

230. CAVALLO, S: *Proprietà o possesso? Composizione e controllo dei beni delle donne a Torino (1650-1710)*, en G. CALVI, I. CHABOT: *Le ricchezze delle donne. Diritti patrimoniali e poteri familiari in Italia (XII-XIX secc.)*, Torino, Rosenberg & Sellier, pp. 187-207 (pp. 205-206).

231. FOA, A. y SCARAFFIA, L: *Introduzione, op. cit.*, p. 11. Sobre las conversiones, véase el reciente número monográfico de “*Annales. Histoire, Sciences Sociales*”, 54 (1999), n. 4, bajo la dirección de P.-A. FABRE.

iguales, incluso las de los esclavos. Como hemos visto, en efecto, ellos están sometidos a presiones que pueden ser más o menos fuertes y que pueden seguir determinadas direcciones. El bautizo mismo, además, como ya hemos señalado, no tiene siempre el mismo valor y significado: aun siendo premisa indispensable para cualquier recorrido de integración en la sociedad cristiana, para aquellos que una vez bautizados permanecen esclavos, la administración de este sacramento puede representar entonces sólo la definitiva sanción de su esclavitud, como si fuera el sello de sus amos²³². Para aquellos que con la conversión obtienen la libertad, el bautizo puede ser en cambio el punto de salida para la construcción de una identidad realmente nueva (aun con todas las contradicciones del caso), que deja atrás la vida en el país de origen y la experiencia de la esclavitud. Desde este punto de vista, el hecho de que, al parecer, las mujeres sean representadas minoritariamente entre los esclavos que llegaban al bautizo siguiendo, por así decirlo, el camino principal de la conversión, es decir, pasando por aquellas Casas de los Catecúmenos que daban acceso a tantos privilegios, no hace sino volver a plantear el problema relacionado con el entrelazarse de identidades de género, esclavitud y religión en una mezcla confusa que es necesario aclarar. No obstante, es difícil negar el encanto y, si queremos, la modernidad de personajes como Vasilla-Rosa, ex esclava que al enfrentarse a los problemas generados en ella misma y en los demás por el hecho de haber “nacido turca” contestaba con fiereza, según cuentan los testigos: “Yo obro de acuerdo con mi conciencia”²³³.

232. En la España del siglo XVII había también esclavos con nombres cristianos que no habían sido bautizados. Véase: F. BILLACOIS: *Figures de l'esclavage, métaphores de la condition humaine?*, en H. BRESCH (bajo la dirección de), pp. 263-269 (p. 264).

233. BCAB, ms B1883, c. 592v.