

XI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Tucumán, San Miguel de Tucumán, 2007.

Cofradías afroamericanas. Religiosidad católica y sincretismo afrocatólico, siglos XVI-XIX.

Rosal, Miguel Ángel (UBA / CONICET).

Cita:

Rosal, Miguel Ángel (UBA / CONICET). (2007). *Cofradías afroamericanas. Religiosidad católica y sincretismo afrocatólico, siglos XVI-XIX. XI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Tucumán, San Miguel de Tucumán.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-108/383>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

XI° JORNADAS INTERESCUELAS/ DEPARTAMENTOS DE HISTORIA

Tucumán, 19 al 22 de Septiembre de 2007.

Título de la ponencia: “Cofradías afroamericanas. Religiosidad católica y sincretismo afrocatólico, siglos XVI-XIX”

Mesa Temática N° 47: Modalidades de la religiosidad católica: prácticas y representaciones en Iberoamérica (Siglos XVI al XX)

Universidad, Facultad y Dependencia: CONICET - UBA, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto Ravnani

Autor: Rosal, Miguel Ángel, Investigador

Dirección, teléfono, fax y dirección de correo electrónico: Bartolomé Mitre 3517, piso 1, departamento “C”, 4867-2617, miguelangelrosal@hotmail.com

Introducción

La religiosidad afroamericana y sus distintas manifestaciones, entre las cuales se destaca la agrupación en cofradías religiosas -fenómeno que alcanzó pleno desarrollo en toda Iberoamérica durante el período colonial, extendiéndose durante las primeras décadas del lapso independiente- es abordado en el presente estudio¹ con relación a las diversas creencias y prácticas sincréticas surgidas en el seno de las distintas comunidades de afrodescendientes.

Las cofradías eran esencialmente asociaciones religiosas laicas cuyo objetivo primordial fue el auxilio espiritual entre sus integrantes en vistas a la salvación del alma, si bien la ayuda mutua se complementaba con la asistencia material, utilizándose las también como espacios de socialización, en búsqueda de una identidad.²

En cuanto a las hermandades de afroamericanos -y de indígenas-, más allá de su finalidad religiosa, eran toleradas, e incluso fomentadas, en un intento por parte del poder político y religioso de controlar a una parte de las masas dominadas que eventualmente reaccionaría ante los abusos, intento no siempre logrado pues, de hecho, no pocas rebeliones fueron encabezadas por cofradías de negros y pardos, tal como sucedió en la ciudad de México hacia fines del siglo XVI y principios del siguiente. Volveremos sobre el tema.

¹ Una versión preliminar de la presente ponencia fue presentada en las *Primeras Jornadas Nacionales de Historia Social*, La Falda, Córdoba, mayo-junio de 2007; agradezco los comentarios recibidos oportunamente.

² El tema de las cofradías lo hemos abordado, además, en distintos trabajos, entre ellos: “Algunas consideraciones sobre las creencias religiosas de los africanos porteños (1750-1820)”, *Investigaciones y Ensayos*, n° 31, (1981), Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia, 1984, pp. 369-382; y “Los afrodescendientes de Córdoba y Buenos Aires y su integración en cofradías religiosas, siglos XVIII-XIX”, 2007 (inédito).

Cofradías religiosas afroamericanas

Joao José Reis, quien ha centrado parte de sus investigaciones en las hermandades afrobrasileras, señala que “la distinción étnica-nacional constituía la lógica de la estructuración social de las cofradías en el Brasil”, para agregar que los africanos pronto se adaptaron a dicha lógica, instaurando “micro-estructuras de poder”, e ideando estrategias de alianzas, reglas de sociabilidad, canales de negociación e, incluso, formas de resistencia. El estudio de estas instituciones nos permite, precisamente, “entender la dinámica de la alteridad” en el seno de la comunidad afrodescendiente del Brasil.³

En ese sentido, a través de una bibliografía que no pretende ser completa, pudimos acceder al interior de estas asociaciones surgidas en Salvador de Bahía, Minas Gerais, Río de Janeiro e, inclusive, la Amazonia colonial,⁴ y vislumbrar su funcionamiento y los conflictos surgidos en el seno de las mismas, no sólo entre blancos y afros, negros y pardos, negros criollos y negros africanos, sino también los suscitados entre las distintas etnias de África, a lo que deberíamos agregar los problemas que significaba la inclusión en estas sociedades de negros islamizados.⁵

Al respecto, Luiz Geraldo Silva señala que, para el siglo XVII, las asociaciones negras de Bahía parecían alimentar ciertos exclusivismos, e indica que en el siglo XVIII, mientras que en las hermandades bahianas y cariocas había permanentes

³ Joao José REIS, “Identidade e diversidade étnicas nas irmandades no tempo de escravidão”, *Tempo*, v. 2, n° 3, Rio de Janeiro, Junho 1997, pp. 7-33.

⁴ Citaremos sólo algunos de los trabajos -con un criterio cronológico- que conforman dicha bibliografía: Manoel S. CARDOSO, “The Lay Brotherhoods of Colonial Bahia”, *The Catholic Historical Review*, v. XXXIII, n° 1, April 1947, pp. 12-30. René RIBEIRO, “Relation of the Negro with Christianity in Portuguese America”, *The Americas. A Quarterly Review of Inter-American Cultural History*, v. XIV, n° 4, April 1958, pp. 454-484. Roger BASTIDE, *Las Américas Negras. Las civilizaciones africanas en el Nuevo Mundo*, Madrid, Alianza Editorial, 1969. A. J. R. RUSSELL-WOOD, “Black and Mulato Brotherhoods in Colonial Brazil: a Study in Collective Behavior”, *HAHR*, v. 54, n° 4, November 1974, pp. 567-602. Stuart B. SCHWARTZ, “Resistance and Acculturation in Eighteenth-Century Brazil: the Slaves’ View of Slavery”, *HAHR*, v. 57, n° 1, February 1977, pp. 69-81. Patricia A. MULVEY, “Slave Confraternities in Brazil: Their Role in Colonial Society”, *The Americas*, v. XXXIX, n° 1, July 1982, pp. 39-68. Julio PINTO VALLEJOS, “Slave Control and Slave Resistance in Colonial Minas Gerais, 1700-1750”, *Journal of Latin American Studies*, v. 17, part 1, May 1985, pp. 1-34. Herbert S. KLEIN, *La esclavitud africana en América Latina y el Caribe*, Madrid, Alianza Editorial, 1986. Donald RAMOS, “Community, Control, and Acculturation: A Case Study of Slavery in Eighteenth Century Brazil”, *The Americas*, v. XLII, n° 4, April 1986, pp. 419-451. Aldrin MOURA de FIGUEIREDO, “Os reis de Mina: A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos no Pará do Século XVII ao XIX”, *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, v. 9, n° 1, Belém, Pará, Julho 1994, pp. 103-121. Elizabeth W. KIDDY, “Ethnic and Racial Identity in the Brotherhoods of the Rosary of Minas Gerais, 1700-1830”, *The Americas*, v. 56, n° 2, October 1999, pp. 221-252; “Progresso e religiosidade: Irmandades do Rosário em Minas gerais, 1889-1960”, *Tempo*, n° 12, Rio de Janeiro, Universidade Federal Fluminense (UFF), Dezembro 2001, pp. 93-112. Luiz Geraldo SILVA, “Religião e identidade étnica: africanos, crioulos e irmandades na América portuguesa”, *Cahiers des Ameriques Latines*, n° 44, 2003, pp. 77-96.

⁵ Sobre el tema de los negros influenciados por el Islam, ver el trabajo de Paul E. LOVEJOY, “Jihad e escravidão: as origens dos escravos muçulmanos da Bahia”, *Topoi*, n° 1, Rio de Janeiro, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2000, pp. 11-44.

conflictos entre las distintas etnias, en las de Minas Gerais la población afro había logrado desarrollar una forma de “identidad racial” que oponía negros, en general, contra blancos, aunque sin renunciar a sus respectivas identidades étnicas. De todos modos, se trataban, sin dudas, de situaciones particulares; las alianzas y conflictos respondían a condiciones locales y a la historia específica de cada comunidad.

El panorama, con algunas variantes, se repetía en distintas regiones de Hispanoamérica. Carmen Mena García, que estudió las cofradías afropanameñas, señala que en sus orígenes fueron asociaciones exclusivamente de negros, pero con el transcurso del tiempo no pudieron resistir el embate de las diversas mixturas raciales, permitiendo el ingreso, incluso, de blancos. Según la autora, las cofradías de negros mantuvieron un exclusivismo étnico hasta el siglo XVIII -cuando ingresaron otros grupos raciales, en concordancia con una sociedad más mestizada y abierta- practicando “una forma de segregación que parece impropia de un grupo sometido”.⁶

En Lima, según los estudios de Tardieu, también surgieron problemas entre cofradías de negros y mulatos. En ocasiones, los primeros, para conservar la pureza, no permitían el ingreso de los segundos; éstos, a su vez, no pocas veces se consideraban mejores por ser más blancos.⁷ El antagonismo entre negros y mulatos estaba latente, y la convivencia de los dos grupos dentro de una misma asociación no siempre fue pacífica. Pero en las agrupaciones negras, los problemas se presentaban entre los libres y los esclavos, problemas que escondían otro antagonismo, el surgido entre ladinos (o criollos) y africanos (o negros “de nación”), o más aún, el desatado entre etnias africanas diferentes afiliadas a una misma hermandad, probablemente reflejo de antiguas rivalidades tribales, o, incluso, el se suscitaba en el seno de una misma etnia.

Resulta bastante obvio que en el seno de estos grupos debían desatarse enfrentamientos internos y antagonismos étnicos, que reflejaban “los problemas sociales inherentes a la estructura colonial [y donde] las divisiones suscitadas por el sistema de explotación se manifestaban con una exacerbación evidente”. De todos modos, se debe subrayar que estos conflictos no pueden empañar las nuevas solidaridades que se

⁶ Carmen MENA GARCÍA, “Religión, etnia y sociedad: cofradías de negros en el Panamá colonial”, *Anuario de Estudios Americanos*, t. LVII, n° 1, Sevilla, enero-junio 2000, p. 140; ver también su trabajo “Las Hermandades de Sevilla y su proyección americana: estudio comparativo de la Cofradía de Nuestra Señora de los Ángeles o ‘de los Negritos’ de Sevilla y de la Cofradía de Santa Ana de Panamá”, *Estrategias de poder en América Latina*, Barcelona, 2000, pp. 129-150.

⁷ “...somos hijos de españoles y personas por esto más dignas que los negros.” Documento citado por Jean-Pierre TARDIEU, *Les confréries de Noirs et de Mulatres a Lima (fin XVIe-XVIIe siècle)*, Université de Bordeaux III, 1989, p. 44; ver también el capítulo sobre cofradías en su obra *Los negros y la Iglesia en el Perú, siglos XVI-XVII*, Quito, Centro Cultural Afroecuatoriano, 1997, pp. 509-563.

crearon en la nueva tierra, conflictos que además dimanaron más de situaciones puramente americanas que de sustratos africanos, sin perder de vista que es posible que detrás de los mismos hubiera intereses y ambiciones particulares.

Si bien estas instituciones, como habíamos dicho, eran esencialmente asociaciones religiosas laicas, en Santo Domingo y según la opinión de Javier Laviña,⁸ para el cual “fueron un elemento primordial en la formación de la etnicidad y desarrollaron una cultura de resistencia”, las formas de catolicismo practicadas dentro de las mismas fueron bastante heterodoxas, al punto que habrían servido para preservar vigentes cultos afroamericanos.⁹

En efecto, del seno de estas agrupaciones emergieron formas de devoción popular vigentes, como la fiesta de San Juan en la ciudad de Baní, donde el santo es paseado por las casas de los afiliados y se baila y canta al ritmo de los tambores, los cuales “representan la fuerza espiritual y la voz del santo patrón”. Sobre una asociación fundada por negros de nación, la *Cofradía de San Cosme y San Damián*, erigida por los negros Arará, expresa:

“en esta cofradía como en otras de negros de nación destaca la importancia de la simbología, se adoptan estos santos que ocultaban de hecho a las divinidades africanas, en este caso a los Ibeji dahomeyanos, que se integraron en los cultos vuduistas como los Marasa, los gemelos.”¹⁰

Fuera de la capital, en la citada ciudad de Baní, se estableció la *Cofradía del Espíritu Santo* -que reunía en su seno a los esclavos de los ingenios cercanos y para los cuales fundó un hospital-, sospechada de prácticas religiosas poco ortodoxas; de hecho “el culto derivó muchas veces hacia el espiritismo.”

Jean-Pierre Tardieu, que analizó, como hemos visto, la situación peruana, indica que los afiliados en ocasiones se reunían en lugares fuera de los establecimientos religiosos, sitios que recibían la denominación de “corrales”, y que se arrendaban con lo recaudado por las limosnas; las autoridades eclesiásticas poco podían hacer al respecto pues no se violaba ninguna ley, aunque sospecharan que se efectuaban ceremonias

⁸ Javier LAVIÑA, “Sin sujeción a justicia: Iglesia, cofradías e identidad americana”, *Estrategias de poder en América Latina*, Barcelona, 2000, pp. 151-163.

⁹ Un juicio similar se puede observar en KLEIN, *La esclavitud africana en América Latina...*, pp. 149-150. Ver también el artículo de MULVEY, “Slave Confraternities in Brazil...”, pp. 41-44, 49 y 53-54.

¹⁰ En el caso de la Santería cubana “la figura de San Lázaro se confundía con la de *Babalú Ayé*, la de *Aggayú Solá* con la de San Cristóbal, la de *Changó* con Santa Bárbara, la de *Elegguá* con San Antonio, y así un largo desfile de sincretizaciones”. Citado por Humberto TRIANA y ANTORVEZA, *Léxico documentado para la historia del negro en América (siglos XV-XIX)*, tomo I: estudio preliminar, Santafé de Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1997, p. 104.

sincréticas afrocatólicas o directamente prácticas profanas. Es decir que las cofradías se servían -según Tardieu- de “las estructuras ofrecidas por la religión católica [para] afirmarse como entidades totalmente aparte”.

Tardieu también presenta un panorama similar para la ciudad de México. En principio indica que en las cofradías de negros mexicanas se hacían prácticas poco ortodoxas en cuanto al catolicismo y se elegían reyes y reinas “con una pompa que traducía no sólo un profundo anhelo de compensación, sino también una reivindicación de identidad”. Describe, a través de un manuscrito sin firma,¹¹ pero sin duda de un funcionario real, un rito funerario, en ocasión del fallecimiento de Pablo, negro angola, esclavo, mayoral de la *Cofradía de Nuestra Señora de La Merced*. En la descripción, se destacan tanto “el aseo mortuario”, como “la escena del muerto-renaciente”:

“para haber de enterrar el cuerpo en el monasterio de la Merced se juntaron muchos negros con ceremonias y ritos bárbaros usados en su nación de alaridos, cantos y danzas. Lavaron y regaron el cuerpo con vino y aceite, lo mismo la sepultura, metiese uno vivo en ella y habiéndole echado tierra y vino, se levantó furioso con un arma en la mano amenazando y esgrimiendo con ella, que esto hacen cuando han de emprender alguna guerra o alzamiento. Enterraron de esta manera el cuerpo públicamente y a vista de religiosos del dicho convento que, aunque les riñeron y quisieron estorbar las ceremonias de gentiles, no lo pudieron.”

En opinión de Tardieu, la descrita sería una “ceremonia de sepelio de los guerreros, cuyo fallecimiento, según las creencia africanas, no ponía término a su existencia.”¹²

La cuestión del ceremonial fúnebre era trascendental para las culturas africanas, practicándose a la sazón ritos sincréticos o directamente profanos que merecieron la constante reprobación -lo cual es un indicio de su falta de efectividad- de las autoridades civiles y eclesiásticas. Sin embargo, no pocas veces debieron tolerar ceremonias poco ortodoxas -como se ha visto para el caso de México-, en especial en el entierro de reyes negros según costumbres ancestrales. Una relación sobre las impresiones de viaje de un jesuita francés hacia mediados del siglo XVIII a lo largo de la costa peruana es bastante ilustrativa; en ella se describe el funeral -a cargo de la ciudad- de uno de estos reyes:

“Se le entierra con la corona en la cabeza, y los primeros magistrados están invitados al funeral. Los esclavos de su tribu se reúnen, los hombres en una sala

¹¹ En los documentos transcritos se ha modernizado la ortografía.

¹² TARDIEU, “Alzamiento de negros en México y tradiciones africanas (1612)”, *Actas del VII Taller Internacional de África en el Caribe “Ortiz-Lachatañeré”*, Santiago de Cuba, Centro Cultural Africano “Fernando Ortiz”, 8-11 de abril de 2003, p. 311-331.

donde bailan y se embriagan, y las mujeres en otra, donde lloran al difunto y hacen bailes lúgubres alrededor del cadáver de vuelta en vuelta cantan versos en su elogio y acompañan sus voces con instrumentos bárbaros como su música y su poesía. Aunque todos los esclavos sean cristianos, no dejan de conservar siempre algunas supersticiones de su país, y no se le prohíben ciertos usos a los que se han acostumbrado desde su infancia, por temor de amargarles su espíritu naturalmente testarudo y suspicaz. Esta curiosa ceremonia dura toda la noche y no termina sino con la elección de un nuevo rey.”¹³

Ya el Código Negro Carolino de 1784, que si bien no entró en vigencia nos ilustra sobre algunos de los criterios del momento, prohibía

“bajo las más severas penas las nocturnas y clandestinas concurrencias que suelen formar en las casas de los que mueren o de sus parientes a orar y cantar en sus idiomas en loor del difunto con mezcla de sus ritos y de hacer los bailes que comúnmente llaman Bancos, en su memoria y honor con demostraciones y señas (que anticipan regularmente antes que expiren) indicantes del infame principio de que provienen en muchas de sus castas, singularmente en los minas y carabalies de que hay el mayor número es a saber el de la Metempsicosis, aunque adulterada, o transmigración de las almas a su amada patria que es para ellos el paraíso más delicioso.”¹⁴

Hacia fines de 1814, mediante un Bando de buen gobierno, se prohibieron en Santo Domingo manifestaciones de devoción popular en casas particulares pues de esta manera “se profana la religión que se pretende obsequiar ocasionándose pecados escandalosos y delitos que relajan las costumbres y turban el sosiego público”, según reza su artículo 6, para rematar un poco más adelante, en el artículo 8:

“A los negros de casta se prohíbe que en los velorios no hagan llantos al son de sus atabales, ni otros instrumentos teniendo por delante el cadáver por ser esta una ceremonia propia solamente de los usos supersticiosos de su tierra.”¹⁵

Algo similar ocurría en la Isla de Cuba hacia fines del siglo XVIII; en efecto, el Bando de Buen Gobierno y Policía de 1792 expresaba en sus artículos 8 y 9:

“Menos se permitirá a los negros de Guinea que en las casa de sus cabildos, levanten altares de nuestros santos para los bailes que forman al uso de su tierra... Los comisarios intimarán también a los capataces de estos cabildos, que en adelante con ningún motivo ni pretexto, conduzcan, o permitan conducir a ellos los cadáveres de negros, para hacer bailes, o llantos al uso de su tierra.”¹⁶

¹³ Armando NIETO VÉLEZ, S. J., “Una descripción del Perú en el siglo XVIII”, *BIRA (Boletín del Instituto Riva-Agüero)*, n° 12, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1982-1983, pp. 286-287.

¹⁴ Primera Parte, Capítulo Primero (“Del Gobierno Moral de los siervos”), Ley 2. Javier MALAGÓN BARCELÓ, *El Código Negro Carolino (1784)*, Santo Domingo, Taller, 1974, p. 164.

¹⁵ Documento citado por LAVIÑA, “Sin sujeción a justicia...”, pp. 155-156.

¹⁶ Documento citado por Fernando ORTIZ, *Etnia y sociedad*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1993, p. 61. Los cabildos afrocubanos estaban formados por negros de nación, y su finalidad era esencialmente la mutualidad benéfica y religiosa; la mayoría de las veces devinieron en cofradías

Otro documento interesante proviene de Brasil, pues en este caso es un africano el que denuncia las prácticas sincréticas. En efecto, hacia 1780 Francisco Alves de Souza, de origen Mina, de la etnia Maki, en un intento de diferenciarse de los angoleños, declara:

“Os de Angola tem por costume tomarem da tumba da Santa Casa da Misericórdia os cadáveres de seus parentes para os porem nas portas das Igrejas com cantigas gentílicas, e supersticiosas tirando esmolas dos fiéis para os enterrarem...”¹⁷

Sin embargo, también los Minas eran acusados de prácticas poco ortodoxas. En su visita de 1726 a la región diamantina, el obispo D. Frei Antonio de Guadalupe señala:

“some slaves, especially from Mina, retain some remnants of their past, meeting at night to pay homage to their dead with voices and instruments in shops where they buy liquor and food and after eating they throw whatever remains on the graves.”¹⁸

Otra cuestión que merece nuestra atención es analizar la participación de cofradías afros en movimientos de liberación. En México, ya desde los inicios de la colonización había habido revueltas; en 1537 un alzamiento de negros e indios, salvajemente reprimido, terminó con el descuartizamiento de una veintena de los sublevados. Hacia 1572 el líder de una hermandad afromexicana había tenido una activa participación en una conspiración, y de la correspondencia oficial de la época se vislumbra el terror que esto provocaba en los españoles, por lo que la Corona, a través del Consejo de Indias se oponía al establecimiento de nuevas cofradías de negros, e incluso se pretendía suprimir las existentes.¹⁹

A comienzos del siglo XVII, en 1608, se detuvo y se aplicaron castigos corporales a un grupo de negros y mulatos que se habían excedido en los festejos en

religiosas adscriptas a las distintas iglesias parroquiales, pp. 58-60. Sobre el tema ver también a TRIANA y ANTORVEZA, *Léxico documentado...*, pp. 80-87.

¹⁷ Documento citado por SILVA, “Religião e identidade étnica...”, p. 81.

¹⁸ Documento citado por RAMOS, “Community, Control, and Acculturation...”, p. 449.

¹⁹ Rafael CASTAÑEDA GARCÍA, “La blasfemia como práctica: estudio del uso entre los negros y mulatos novohispanos, siglo XVII”, (Tesis de Licenciatura en Historia), México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, 2004, pp. 99-100. Ver también el trabajo de Luis MARTÍNEZ FERRER, “El doctor Pedro López y la catequización de los negros de la ciudad de México. El ‘memorial suelto’ del doctor López al tercer Concilio de México (1585)”, *Mar Oceana*, n° 11-12, Madrid, 2002, pp. 209-217. Sobre el tema de las rebeliones negras durante el siglo XVI y primera mitad del siguiente ver a David M. DAVIDSON, “Negro Slave Control and Resistance in Colonial Mexico, 1519-1650”, *HAHR*, v. XLVI, n° 3, August 1966, pp. 235-253. También la Corona Portuguesa parece haber tenido este tipo de problemas; existen, por ejemplo, veladas sospechas sobre la cofradía de negros de *Nuestra Señora del Rosario* de Vila Rica (Ouro Preto, Minas Gerais) respecto a haber participado en la preparación de la rebelión esclava de 1719. PINTO VALLEJOS, “Slave Control and Slave Resistance...”, pp. 25-26; MULVEY, “Slave Confraternities in Brazil...”, p. 43.

ocasión de la elección de un rey y de una reina. Pero poco después, en 1611, se produjeron disturbios durante el entierro de una esclava, integrante de la *Cofradía de Nuestra Señora de la Merced*, la cual habría muerto por malos tratos; en su funeral se juntaron unos 1500 cofrades que salieron en protesta por las calles de la ciudad con el cuerpo de la fallecida. Ante la represión, los negros buscaron la ayuda de otras cofradías, y comenzó a gestarse un complot que proyectaba llevarse a cabo en la Navidad de 1611, pero dada la presencia de cuerpos militares destinados a Filipinas, se aplazó para la Cuaresma de 1612. Con el dinero de las limosnas recogido por las cofradías se pensaba comprar armas para los complotados. Sin embargo, las autoridades se enteraron de los preparativos, y los conjurados fueron apresados y sus líderes ajusticiados -35 ahorcados, entre los cuales se encontraban 7 mujeres, sus cabezas cercenadas y clavadas en las horcas, y descuartizados sólo 6 de ellos pues se temía por la epidemia que podría causar la descomposición de los cuerpos-, sus bienes confiscados y el destierro perpetuo para los menos involucrados. La Real Audiencia, a su vez, prohibió realizar “juntas, bailes, entierros de negros con concurso de ellos” y ordenó la disolución de todas las cofradías afromexicanas. Era evidente para las autoridades, civiles y eclesiásticas, que estas instituciones, en palabras de Tardieu, “fomentaban el mantenimiento de usos y costumbres africanos y el surgimiento de una toma de conciencia profundamente peligrosa para la paz colonial.”

También en Perú se temía por estas cuestiones. En una Memoria dirigida en 1623 al juez de las cofradías de Lima y refiriéndose a la *de Nuestra Señora de los Reyes*, de la orden franciscana, se acusó a sus afiliados de practicar durante los sepelios de los cofrades “ritos de su gentilidad” y libaciones fúnebres, y de efectuar amancebamientos y hechicerías. En efecto, el documento es muy ilustrativo:

“Siempre que muere algún negro lo andan a buscar estos mayores y los mayordomos y lo llevan al corral de su casta y allí lo lloran, amortajan y hacen los ritos de su gentilidad, echándose sobre los cuerpos muertos. Y luego lo están velando seis y ocho días en el dicho corral y lo que de gentilidad y de malos ritos aquí hacen estáse dicho pues son bárbaros y tienen poco de cristianos, [para agregar] quién se puede fiar que allí no se forjen mil alzamientos y traiciones, que milagrosamente vivimos cercados de tantos enemigos.”²⁰

²⁰ Documento citado por TARDIEU, *Les confréries de Noirs et de Mulâtres...*, pp. 51-52. En 1692, un Auto del Provisor y Vicario General del Obispado del Tucumán, Bartolomé Dávalos, expresa: “en las fiestas de cofradías de negros, indios y mulatos se baila, se cantan cantos escandalosos, con pretexto de piedad y se mezclaban hombres y mujeres, en medio de borracheras y prácticas gentilicias”. Documento citado por Enrique Normando CRUZ, “Autoridades socioreligiosas en el Antiguo Régimen. Los mayordomos de cofradías en Jujuy a fines de la colonia”, *Cuadernos del Sur – Historia*, n° 30-31, Bahía Blanca, U. N. del Sur, 2001-2002, p. 44.

Carmen Mena García, en cambio, sugiere que dentro de las cofradías se habría producido una paulatina, pero eficiente tarea de sincretismo religioso, y a la postre, de desculturización casi completa. Los estudios que estamos llevando a cabo sobre el tema para la ciudad de Buenos Aires, por el momento corroborarían este último criterio, y probablemente no podría ser de otra forma, pues después de todo, los afroporteños otorgantes de testamentos -una de las principales fuentes utilizadas en nuestro análisis- que se afiliaron a alguna hermandad, no lo hicieron en entidades étnicamente cerradas -cofradías de negros y/o pardos, las cuales, además, no parecen haber tenido demasiada pujanza-, sino en aquéllas que habían dado cabida a distintos grupos raciales. Volveremos sobre el tema.

Cofradías de negros y pardos en el espacio rioplatense

Según las investigaciones realizadas por Ana María Martínez de Sánchez -quien detectó una treintena de agrupaciones de ese tipo en Córdoba del Tucumán-, entre las más interesantes desde el punto de vista de nuestro estudio, es decir, de la participación del grupo afro en las mismas, y con distintos grados de pertenencia e integración, podemos mencionar la *Cofradía de Nuestra Señora de la Merced*, la *de Nuestra Señora del Rosario* y la *de Nuestra Señora del Carmen*, las cuales tenían dos ramas -de españoles y naturales, esta última incluía afrodescendientes-,²¹ las dos integradas por personas de ambos sexos; existía, además, una congregación “de negros”, bajo la advocación de *la Virgen de la Candelaria*, entre las fundadas por la Compañía de Jesús, a la que podemos agregar la *de San Benito de Palermo*.²²

Tanto las ramas de los “naturales” de las cofradías marianas como la de San Benito, no fueron cofradías estrictamente cerradas para el grupo español de la sociedad, mezclándose así “la pertenencia natural con la voluntaria”, aunque es probable que la participación de los blancos, al menos de algunos, tuviera una función de contralor dentro del grupo; en todo caso, diversas etnias “compartieron los mismos principios devocionales aunque no sociales.”²³ Por el contrario, los jesuitas mantuvieron cerradas sus congregaciones para cada una de las etnias, españoles, indios y negros, si bien en esta última paulatinamente se permitió el ingreso de mulatos.

²¹ Las ramas de los “naturales” de las cofradías marianas estaban conformadas por un conglomerado de personas de diversa mixtura racial. Según la documentación de la época, poco explícita, esta denominación (o la de “pardos”) englobaba a mestizos, mulatos, zambos y chinos, incluyendo libres y esclavos.

²² Este tema ha sido tratado con mayor amplitud en “Los afrodescendientes de Córdoba y Buenos Aires...”.

²³ Ana María MARTÍNEZ de SÁNCHEZ, *Cofradías y obras pías en Córdoba del Tucumán*, Córdoba, Editorial de la Universidad Católica de Córdoba (EDUCC), 2006, pp. 74 y 270.

De todos modos, no obstante que el segmento blanco de la sociedad cordobesa no exigió la limpieza de sangre “de modo expreso” -como sí sucedió en Buenos Aires- para ingresar a una cofradía, “se aplicaron mecanismos de exclusión a través simplemente de los adjetivos *españoles, naturales, indios o negros*, lo que producía una segregación espontánea”, es decir, “había exclusiones prácticas debido a consideraciones sociales tácitas” que no necesitaban ser redactadas en las constituciones de las cofradías de elite. Aun así, Martínez de Sánchez señala que “se torna frágil hablar de cofradías de españoles, de indios y de negros, como asociaciones absolutamente cerradas ya que en sus senos y entre ellas, existieron relaciones de diferente índole, más allá de que hubiera predominancia de una u otra etnia en su constitución y en pocas total separación.”²⁴

Al respecto, es ilustrativo el caso la *Cofradía de Nuestra Señora del Rosario*, dominica, que en el momento de su fundación, a principios del siglo XVII, y hasta la mitad del siguiente, funcionó como una sola, produciéndose la división hacia 1753, pues no era conveniente que “los plebeyos bajos del pueblo se deban juntar y anden entre los nobles y señores para administrar las temporalidades de la dicha cofradía.”²⁵ Sin embargo, “la procesión de los naturales, negros y mulatos que ha acostumbrado hacer la cofradía del Rosario de los susodichos [debía salir] por delante de la de los españoles atendiendo a la mucha devoción con que lo han acostumbrado siempre en esta ciudad”,²⁶ lo cual se reflejaba en la dedicación para atender el culto a través de la ornamentación.²⁷

²⁴ *Ibíd.*, p. 250.

²⁵ MARTÍNEZ de SÁNCHEZ, “Cofradía de Nuestra Señora del Rosario de españoles en Córdoba del Tucumán”, *Undécimo Congreso Nacional y Regional de Historia Argentina*, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia, 2001 (separata), p. 4.

²⁶ Gabriela Alejandra PEÑA, *La evangelización de indios, negros y gente de castas en Córdoba del Tucumán durante la dominación española (1573-1810)*, Córdoba, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Católica de Córdoba, 1997, p. 399. MARTÍNEZ de SÁNCHEZ, “Hermandades y cofradías. Su regulación jurídica en la sociedad indiana”, *Derecho y Administración pública en las Indias Hispánicas*, XII Congreso Internacional de Historia del Derecho Indiano, v. II, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2002, p. 1038.

²⁷ MARTÍNEZ de SÁNCHEZ, *Cofradías y obras pías...*, p. 113. Al respecto, la citada *Cofradía de Nuestra Señora de los Reyes* de Lima, era una agrupación que reunía “negros de diferentes castas [y que era] servida... con mucho lustre y adorno” por parte de los mismos, situación que se repetía en otras hermandades de humildes, provocando en cronistas de la época diversas expresiones de asombro y elogio por las manifestaciones de religiosidad y devoción por parte de los estamentos más bajos de la sociedad colonial, quizá la única forma de superar ciertos recelos que podría causar su antiguo gentilismo. Joaquín RODRÍGUEZ MATEOS, “Las cofradías de Perú en la modernidad y el espíritu de la contrarreforma”, *Anuario de Estudios Americanos*, t. LII, nº 2, Sevilla, 1995, p. 25. Sin embargo, en ocasiones, las fiestas organizadas por las cofradías, en especial cuando existía cierta rivalidad entre algunas de ellas, se caracterizaban por manifestaciones que iban más allá de lo estrictamente religioso para transformarse en prácticas profanas que se veían reflejadas en los gastos excesivos en músicos, adornos, etc.; el efecto

La *Cofradía de Nuestra Señora del Carmen*, erigida en el Convento de San José de Carmelitas Descalzas, estaba abierta a “todas las personas de cualquier estado y condición que sean” según las constituciones de 1728; sin embargo, la unión de las dos ramas se habría producido recién en la primera década del periodo independiente. En cuanto a la *Archicofradía del Cordón de Nuestro Santo Padre San Francisco, su Patrón San Benito de Palermo*, si bien se trató de una hermandad de negros, en los hechos fue una cofradía mixta, ya que había blancos que participaban en distintos eventos, al punto de que varios de sus nombres iban precedidos por el tratamiento de “Don”. No obstante, es interesante destacar que hacia principios del siglo XVIII, funcionó -dentro de la misma cofradía de San Benito- una fracción integrada por negros y pardos denominada *Cofradía del Rey de Bastos*, la cual nombraba sus propios “rey” y “reina”, tal como sucedía en otras regiones de América.²⁸

En cuanto a la situación en Buenos Aires, hacia la tercera década del siglo XVII se habían erigido unas 14 instituciones de este tipo en la ciudad.²⁹ Un modo de acercarnos a la problemática de las cofradías porteñas ha sido por medio del análisis de sus constituciones en cuanto a la admisión de afiliados, observando que algunas eran más abiertas que otras, como por ejemplo la *Cofradía de los Humildes de Santa María del Socorro*, establecida en el Convento de La Merced hacia 1743, que permitía el ingreso de “toda clase de personas así eclesiásticas, como seculares de ambos sexos, sin distinción de calidades, esto es, Españoles, Negros, Indios, Mulatos, ni otras castas”,

causado, ciertamente, era inverso al buscado, pues no se deseaba que se liberaran impulsos reprimidos y/o que se olvidaran del lugar que ocupaban en la sociedad, sino que se realizara el mismo al compararlo con el calvario del Salvador, el dolor de su Madre y el martirio de los santos. TARDIEU, *Les confréries de Noirs et de Mulâtres...*, pp.13-14. Sobre la ambivalencia de las fiestas religiosas -lo sagrado y lo profano- ver también el trabajo de Maria Aparecida Junqueira da Veiga GAETA, “O cortejo de Deus e a imagem do rei: a procissão do Corpus Christi na Capitania de Sao Paulo”, en *História*, v. 13, Sao Paulo, Universidade Estadual Paulista, 1994, pp. 109-120. La organización de las fiestas habrían sido un campo propicio para que se desarrollara el espíritu de competencia racial blanco-negro, espíritu que también se observa en la construcción de altares y por la precedencia en las procesiones. RAMOS, “Community, Control, and Acculturation...”, pp. 434-435. Ver también a CARDOSO, “The Lay Brotherhoods of Colonial Bahia”, pp. 16 y 23. Ruth Pike cita el caso de un miembro de una cofradía de negros sevillana que se vendió a sí mismo como esclavo para costear los gastos de la hermandad en ocasión de una fiesta religiosa. Ruth PIKE, “Sevillan Society in the Sixteenth Century: Slaves and Freeman”, *HAHR*, v. XLVII, n° 3, August 1967, p. 357. Ver también a ORTIZ, *Etnia y sociedad*, p. 266.

²⁸ MARTÍNEZ de SÁNCHEZ, *Cofradías y obras pías...*, p. 104.

²⁹ Ver la petición del Procurador General Don Bernardo de León ante el Gobernador y Capitán General del Río de la Plata, Señor Don Diego de Góngora, fechada el 8 de abril de 1623. *Registro Estadístico de Buenos Aires*, 1865, t. 2, pp. 59-68. Para la misma época, en Sevilla y Lima funcionaban unas 60 asociaciones de este tipo, y en el caso limeño, 19 eran de negros y mulatos. MARTÍNEZ de SÁNCHEZ, *Cofradías y obras pías...*, pp. 78-79 y 94.

aunque los esclavos debían tener “la licencia [...] de sus Amos.”³⁰ La *Cofradía del Cordón de Nuestro Padre San Francisco bajo la advocación de San Benito de Palermo*, por su parte, también estipulaba condiciones semejantes.³¹ Y algo similar establece la *Cofradía de Nuestra Señora de los Remedios y Sufragio de las Benditas Ánimas del Purgatorio*.³²

De todos modos, existieron las que exigían a los aspirantes a ingresar una “calificada limpieza de sangre y calidad”, entre las que se cuentan³³ la *Hermandad de Ánimas* que fue fundada hacia fines del siglo XVIII en la Parroquia del Socorro;³⁴ la *Cofradía de la Inmaculada Concepción*, en la Iglesia del Convento de San Francisco;³⁵ la *Cofradía del Santo Cristo del Perdón y Sufragio de las Benditas Ánimas del Purgatorio*, con sede Iglesia Parroquial de San Nicolás de Bari;³⁶ y la *Cofradía del Señor San José y Sufragio de las Almas de los Difuntos del Campo Santo del Real Hospital Betlemítico*.³⁷

Aun en una fecha tan tardía como 1857, las constituciones reformadas de la *Cofradía de Ánimas Benditas del Purgatorio*, establecida en la Parroquia del Pilar en 1774, especifican que “las personas de ambos sexos, que hayan de ser admitidas [...] sean [...] libres de toda raza.”³⁸

Otra forma de aproximarnos al fenómeno de las cofradías religiosas afroporteñas ha sido a través del análisis de los testamentos de morenos y pardos, asentados en los *Protocolos Notariales*, para lo cual hemos revisado la serie casi íntegra de los registros

³⁰ Archivo General de la Nación (en adelante AGN), IX-31-8-5, Justicia, legajo 47, expediente 1363, ff. 5-5v. Los cofrades de esta asociación debían llevar permanentemente un escapulario, el cual tenía un navío bordado. Ricardo GONZÁLEZ, “Aseados y Devotos. Tres cofradías de Negros en Buenos Aires Colonial”, GONZÁLEZ, *Imágenes de la Ciudad Capital. Arte en Buenos Aires en el Siglo XVIII*, La Plata, Editorial Minerva, 1998, p. 92.

³¹ AGN, IX-31-7-7, Justicia, legajo 41, expediente 1201, f. 1v.

³² AGN, IX-31-6-2, Justicia, legajo 29, expediente 858 y IX-36-5-3, Tribunales, legajo 80, expediente 28.

³³ Ana Mónica GONZÁLEZ FASANI, “El espíritu cofradiero en el Buenos Aires colonial (siglos XVII-XVIII)”, en Hilda Raquel ZAPICO, (coord.), *De prácticas, comportamientos y formas de representación social en Buenos Aires (s. XVII-XIX)*, Bahía Blanca, Editorial de la Universidad Nacional del Sur (Ediuns), 2006, pp. 261-295; en este trabajo, la autora ha estudiado varias cofradías de élite.

³⁴ AGN, IX-31-8-5, Justicia, legajo 47, expediente 1355, ff. 4v.-5.

³⁵ AGN, IX-31-8-5, Justicia, legajo 47, expediente 1368, 15 de (probablemente -el documento está muy dañado) marzo de 1808.

³⁶ AGN, IX-31-4-3, Justicia, legajo 14, expediente 322.

³⁷ AGN, IX-31-4-4, Justicia, legajo 15, expediente 367, 1784. A mitad de camino se encuentran las constituciones de la *Hermandad del Señor San José y Santa Caridad* de Montevideo, pues si bien establecían que “cualquier persona de cualquier calidad” podía ser admitida, sólo en los “españoles... deben caer los empleos que deben dirigirla para su recto gobierno.” AGN, IX-31-5-2, Justicia, legajo 21, expediente 589, ff. 23-23v., 15 de mayo de 1775.

³⁸ Citado por María Elena BARRAL, “Iglesia, poder y parentesco en el mundo rural colonial. La cofradía de Ánimas Benditas del Purgatorio, Pilar. 1774”, *Colección Cuadernos de Trabajo*, n° 10, Luján, Universidad Nacional, 1998, pp. 15-56.

de escribanos desde 1750 hasta 1860;³⁹ la información se completó con datos provenientes de, entre otros acervos, las *Sucesiones*. Tanto unos como otras se hallan depositados en el Archivo General de la Nación.

Fueron 732 los documentos hallados, entre testamentos, poderes para testar, testamentos en virtud de poder, memorias testamentarias y codicilos, si bien en su gran mayoría se trata de testamentos nuncupativos. Debido a que algunos afroporteños otorgaron más de uno, y que se encontraron testamentos recíprocos (de matrimonios y de hermanos), en definitiva son 583 las personas a considerar.

Desde el punto de vista de nuestro estudio, las cofradías más interesantes son la *del Rosario* -de Menores- (con sede en la Iglesia del Convento de Santo Domingo), la *del Socorro* (Iglesia de La Merced), la *de San Benito*, la *de Santa Rosa de Viterbo*, y la *de San Francisco Solano* (todas asentadas en la Iglesia del Convento de San Francisco), la *Hermandad de Ánimas* de la Iglesia de Montserrat, y, por último, la *de Jesús Nazareno* (Iglesia de San Juan Bautista), dado que todos los afroporteños otorgantes de testamentos afiliados a cofradías se reparten entre estas siete instituciones, a excepción de una negra, que no indica la cofradía a la cual pertenece.⁴⁰

Hemos observado que del total de 583 otorgantes, 216 declaran pertenecer a alguna cofradía, y de ellos, 17 están afiliados a dos, y 2 a tres de estas agrupaciones, por lo que el resumen es el siguiente:

Negros y pardos afiliados a cofradías religiosas porteñas, siglos XVIII-XIX

Cofradía del Rosario	108
Cofradía de Santa Rosa	49
Cofradía del Socorro	33
Cofradía de San Benito	31
Cofradía de San Francisco Solano	9
Hermandad de Ánimas de Montserrat	3
Cofradía de Jesús Nazareno	3
no se indica	1
Total	237

De todos modos, los estudios llevados a cabo hasta ahora indicarían que en Buenos Aires no existieron cofradías integradas exclusivamente por negros y/o pardos,

³⁹ Faltan aún revisar algunos registros entre 1852 y 1860; a los hallados, se han agregado unos pocos testamentos fechados antes y después del periodo estudiado.

⁴⁰ Un caso especial es el del pardo Juan Antonio Navarrete, quien declara ser “esclavo del Santísimo Sacramento del Altar y de Nuestra Madre y Señora de la Merced”. Esta clase de devoción también se repite en Córdoba: en el testamento otorgado en dicha ciudad, Petrona Bracamonte, parda, pide ser enterrada en “la Iglesia de Nuestra Señora de Mercedes con entierro menor rezado y amortajada con su santo hábito que tengo en mi poder, pues soy su cofrada y esclava voluntaria de su cofradía y como tal le he hecho varias veces su fiesta”. AGN, IX-15-6-1, Juzgado de Bienes de Difuntos, t. 23, expediente 8, 8 de junio de 1792.

si bien hacia 1630 el Padre Francisco Vázquez Trujillo, sacerdote jesuita, habla vagamente de los deseos de la Orden de establecer “una Congregación o Cofradía de los Negros”,⁴¹ y hacia mediados de la centuria, según una carta anua del Padre Juan Pastor, “florecen las cofradías de indios y morenos.”⁴²

Lo cierto es que, en nuestros estudios, al analizar la composición de las cofradías frecuentadas por afrodescendientes, hemos podido advertir una variada mixtura racial, situación que se daba no sólo en la Cofradía del Rosario, sino también en otras, como las de San Benito y del Socorro, e incluso la cofradía afroporteña por excelencia, *San Baltasar*, fundada en la Iglesia de la Piedad hacia 1772, casi exclusiva para esclavos, pero que permitía la afiliación de indios e, incluso, de “los señores españoles.”⁴³ Cabe destacar, sin embargo, que en la misma iglesia en que funcionaba la de San Baltasar se erigió, en 1783, “*la cofradía de ánimas de la Piedad instituida por los morenos libres*”,⁴⁴ estableciéndose, quizás, una tácita división entre personas de condición libre y esclava.

Es interesante resaltar que ninguno de los testadores pertenece a la Cofradía de San Baltasar.⁴⁵ Se ha aducido que los integrantes de dicha agrupación, precisamente por su condición de esclavos no tenían bienes materiales para legar y por lo tanto no tenía sentido que testaran. Sin embargo, no sólo hemos encontrado documentación sobre esclavos propietarios de inmuebles, sino incluso de esclavos,⁴⁶ además de algunos

⁴¹ FURLONG, Guillermo S. J., *Historia del Colegio del Salvador y de sus irradiaciones culturales y espirituales en la ciudad de Buenos Aires, 1617-1943*, Buenos Aires, Colegio del Salvador, 1944, t. 1: 1617-1841, pp. 75 y 489.

⁴² BRUNO, Cayetano S. D. B., *Historia de la Iglesia en la Argentina*, v. III, (1632-1686), Buenos Aires, Editorial Don Bosco, 1968, pp. 146-147.

⁴³ “No serán admitidos los señores españoles a no ser que respecto de alguno, por especial inclinación y beneficios hechos a la hermandad, si a la junta de oficiales y al padre capellán les pareciere conveniente, podrá ser admitido”. AGN, IX-31-8-5, Justicia, legajo 47, expediente 1365, f. 2v. Es llamativo, de todos modos, que los promotores de la hermandad, el negro libre Ventura Patrón, entre otros, solicitaron que la cofradía llevara el nombre de la patrona de la Iglesia, La Piedad, pero el redactor de los estatutos y cura de la parroquia, Don Francisco Javier de Zamudio, optó por el de San Baltasar. Conflictos con los curas de La Piedad hicieron que la asociación se trasladara a la Iglesia del Hospital de los Betlemitas a principios del siglo XIX. GONZÁLEZ, “Aseados y Devotos. Tres cofradías de Negros...”, pp. 82 y 95.

⁴⁴ AGN, IX-31-4-2, Justicia, legajo 13, expediente 306, fs. 3-6v.

⁴⁵ De la documentación consultada, sólo se hace referencia al santo en cuestión en el testamento de la negra africana Luisa Ramírez, quien señala que ha hecho encargos al albacea “respecto a los santos de mi devoción que lo son San Baltasar y el Sagrado Corazón de Jesús”. AGN, (Protocolos Notariales (en adelante PN), registro (en adelante r.) 7, 1852, folio (en adelante f.) 214, 15 de junio de 1852. Manuel Duarte, por su parte, oriundo de África, expresa: “soy uno de los miembros principales de la Sociedad de San Baltasar que tienen sufragios de la Nación Conga”; se trata de una Asociación Africana bajo el título de “Hermandad de San Baltasar” y no de la Cofradía. AGN, PN, r. 5, 1846-1847, f. 62v., 10 de octubre de 1846; ver también AGN, X-31-11-5, Policía, Sociedades Africanas, 1845-1864, documento n° 10.

⁴⁶ Ver, por ejemplo, nuestro trabajo “Morenos y pardos propietarios de inmuebles y de esclavos en Buenos Aires, 1750-1830”, en Arturo A. BENTANCUR, Alex BORUCKI y Ana FREGA (comp.),

testamentos otorgados por siervos;⁴⁷ por último, las personas, aun “sin tener bienes materiales que adjudicar [testaban] por la sola consolidación espiritual que ese hecho producía.”⁴⁸

De cualquier forma, aquí debemos recordar que la casi totalidad de los otorgantes eran de condición libre y gran parte de los mismos, propietarios de inmuebles y/o de esclavos, etc. -tema tratado en otros trabajos-, lo que marcaba diferencias legales y socioeconómicas lo suficientemente notorias como para que la capa superior de los afroporteños quizá buscara afiliarse a cofradías de mayor rango que las frecuentadas por esclavos.⁴⁹

Como hemos visto, de 583 otorgantes de testamentos, 216, es decir un 37,05%, estaban afiliados a cofradías religiosas; sin embargo, al separar el lapso en dos periodos -el colonial y el independiente, haciendo un corte en 1810-, se pudo observar que en el primero, de 196, 145 se agrupaban en dichas instituciones, un 73,98%, mientras que en el segundo lapso, de 387 testadores, solamente 71, el 18,35%, integraba alguna de estas agrupaciones. Parecería, entonces, confirmarse la tendencia, señalada en otras investigaciones, que indicaba que durante el período post-revolucionario habría comenzado a disminuir paulatinamente la participación del grupo afro en cofradías religiosas, dentro del marco de una época proclive a la laicización, a la vez que iba aumentando su integración en las llamadas “Asociaciones Africanas”,⁵⁰ tema que por sí solo merecería un estudio aparte.

Las cofradías afroporteñas y el culto a los difuntos

Sabemos que los principales ingresos de las cofradías provenían de las limosnas y luminarias que pagaban los afiliados para asegurarse los servicios funerarios y los sufragios respectivos. Mateo Navarro, negro de Mozambique, encargó a sus albaceas

“no se me haga otro funeral que el que me corresponde como hermano que soy de la Cofradía del Santísimo Rosario de Menores en la Iglesia de Santo Domingo

Estudios sobre la cultura afro-rioplatense. Historia y presente (II), Montevideo, Universidad de la República, 2005, pp. 28-44.

⁴⁷ Como por ejemplo, los de Asencia Manrique, Manuel Solveira y José Pascual Sosa. AGN, PN, r. 6, 1789, f. 194v., 4 de septiembre de 1789; r. 2, 1830, f. 150, 30 de junio de 1830; r. 3, 1814, f. 279v., 6 de diciembre de 1814, respectivamente.

⁴⁸ MARTÍNEZ de SÁNCHEZ, *Cofradías y obras pías...*, p. 155.

⁴⁹ De cualquier manera, cabe agregar, tampoco hemos hallado afiliados a “*la cofradía de ánimas de la Piedad instituida por los morenos libres*”.

⁵⁰ Al respecto se puede consultar nuestro trabajo “Negros y pardos en Buenos Aires, 1811-1860”, en *Anuario de Estudios Americanos*, t. LI, n° 1, Sevilla, 1994, pp. 179-181. Fogelman documenta el proceso de secularización y la declinación de las cofradías a lo largo del siglo XIX. Patricia FOGELMAN, “Coordenadas marianas: tiempos y espacios de devoción a la Virgen a través de las cofradías porteñas coloniales”, *Trabajos y Comunicaciones*, La Plata, Universidad Nacional de La Plata, (en prensa).

donde tengo pagadas las anualidades respectivas para la verificación de mi entierro, aplicándose algunas misas rezadas por el bien de mi alma, según lo permitan mis cortos bienes.”⁵¹

María del Carmen Liceo, natural de África, deja como heredera en segundo lugar a la Cofradía del Rosario, a la cual pertenece, “a cuyos hermanos encargo que lleven la Imagen de Nuestra Señora del Rosario que tengo en mi casa habitación, y la coloquen al lado de Jesús Nazareno con sus dos candeleros que tiene en el altar de nuestra Hermandad”, donde se rezarán misas los “días festivos” por su alma “y demás hermanos difuntos de esta Hermandad.”⁵² Por su parte, Jacinto González, negro, cofrade “del Rosario de los humildes” y de la cual fue Mayordomo, dona 25 pesos a la institución, y 50 pesos fuertes, además de dos arrobas de cera, al Convento de Santo Domingo.⁵³ Manuel Dolores Sarratea, negro africano “de Nación Songo”, en su testamento de 1810 declara ser cofrade del Rosario; años después, en otro que data de 1843, pide que todos los años se haga “una misa cantada con sermón y responso en el altar de menores y templo de Santo Domingo al Niño Resucitado por mi intención”, y encarga “a los mayordomos de dicha cofradía velen sobre el cumplimiento de esta mi disposición.”⁵⁴

También había afiliados que fundaban capellanías laicales de misas. Ramón Bustos, pardo, cofrade de Santa Rosa, el cual poseía entre sus bienes siete esclavos, establece dos pías memorias, una para que se realice todos los años la fiesta de Nuestra Señora de los Dolores en la Iglesia de San Juan Bautista, y la otra “*ad perpetuan rey memorian*” a favor del Convento de San Francisco, en el altar de Santa Rosa.⁵⁵ La parda Petronila Ibarra, a su vez, hermana de la cofradía del Rosario, destina 6000 pesos para la fundación de una capellanía lega a perpetuidad de cuatro misas mensuales que deberán decirse en el convento de Monjas Catalinas.⁵⁶

Respecto a los lugares de sepultura, cabe destacar lo sucedido a principios del siglo XIX en la Iglesia del Convento de Santo Domingo. Francisco de los Santos, negro, tesorero de la Cofradía del Rosario, presenta una queja al prior del convento, Fray Gregorio Torves, dado que, por un lado, los entierros de los cofrades no se hacen en la iglesia sino en un campo santo pegado a la misma, mientras que “los blancos” son sepultados dentro de aquélla, y por otro, la contribución de 200 pesos fuertes anuales

⁵¹ AGN, PN, r. 1, 1859, f. 59, 7 de febrero de 1859.

⁵² AGN, PN, r. 5, 1838-1839, f. 129, 29 de octubre de 1838.

⁵³ AGN, PN, r. 2, 1762, f. 102v., 28 de junio de 1762.

⁵⁴ AGN, PN, r. 3, 1810, f. 436v., 17 de noviembre de 1810; r. 2, 1843, f. 561v., 20 de noviembre de 1843.

⁵⁵ AGN, PN, r. 3, 1749, f. 675v., 22 de noviembre de 1749.

⁵⁶ AGN, PN, r. 2, 1849, f. 413, 21 de agosto de 1849.

que la cofradía debe abonar al convento se sigue aplicando; pide, por lo tanto, que se le exima a la agrupación de pagar o que sus afiliados sean sepultados en la iglesia, petición denegada por el prior pues aduce que

“habiendo llegado a hacerse intolerables los malos efectos de este abuso la indecencia del pavimento, y el feto del aire, me vi en la dura necesidad de costear un campo santo donde enterrar el mayor numero de los que piden sepultura en nuestra Iglesia, [para agregar que] después de concluido se han enterrado en él promiscuamente negros y blancos.”⁵⁷

Un conflicto similar surgió entre la Cofradía de San Baltasar y el cura de La Piedad, el Dr. Don Francisco Javier de Zamudio, y si bien también tuvo connotaciones económicas, los cofrades declaran su preferencia por ser enterrados dentro de la iglesia “pues logramos el que los hermanos vivos oren sobre las sepulturas de los muertos.”⁵⁸

Manifestaciones culturales de las cofradías afroporteñas

Como hemos visto, para algunos estudiosos de la problemática afroamericana, el marco social que significaban las cofradías religiosas habría permitido la conservación de las distintas religiones africanas en el nuevo mundo, o al menos facilitó el desarrollo de un sincretismo entre la religión de los dominadores blancos y los diversos rituales trasladados desde el continente negro. Para el caso concreto de Buenos Aires, sin embargo, habíamos observado en anteriores trabajos que son escasas las fuentes⁵⁹ que nos puedan dar luz sobre un sincretismo religioso que, de haber existido, parece haber sido bastante tibio.⁶⁰

⁵⁷ AGN, IX-31-8-7, Justicia, legajo 49, expediente 1419, fs. 4v.-5, 25 de junio de 1805.

⁵⁸ AGN, IX-31-4-6, Justicia, legajo 17, expediente 436, 27 de noviembre de 1780.

⁵⁹ Windus sostiene que en las fuentes “son excepcionales los casos que muestran manifestaciones culturales provenientes de determinadas regiones africanas”. Astrid WINDUS, “El afroporteño en la historiografía argentina-algunas consideraciones críticas”, *Trabajos y Comunicaciones*, 2da. época, n° 28/29, La Plata, Universidad Nacional de La Plata, 2002/2003, p. 29. También Mello e Souza señala “a enorme carencia de registros acerca dos modos de vida dos escravos no Brasil, especialmente a forma como exerciam sua religiosidade”. Marina de MELLO e SOUZA, “Santo Antonio de nó-de-pinho e o catolicismo afro-brasileiro”, *Tempo*, n° 11, Rio de Janeiro, Universidade Federal Fluminense (UFF), Julho 2001, p. 184.

⁶⁰ Visiones diferentes se pueden encontrar en, entre otros, Ricardo RODRÍGUEZ MOLAS, “Presencia de África Negra en la Argentina (Etnias, Religión y Esclavitud)”, *Desmemoria. Re-Vista de Historia*, año 6, n° 21-22, Buenos Aires, enero-junio de 1999, pp. 33-70. Norberto Pablo CIRIO, “Antecedentes históricos del culto a San Baltazar en la Argentina: *La Cofradía de San Baltazar y Ánimas (1772-1856)*”, *Latin American Music Review*, v. 21, n° 2, Austin, University of Texas Press, Fall/Winter 2000, pp. 190-214, y “¿Rezán o bailan? Disputas en torno a la devoción a San Baltazar por los negros en el Buenos Aires colonial”, Víctor RONDÓN (ed.), *Mujeres, negros y niños en la música y sociedad colonial iberoamericana*, Santa Cruz de la Sierra, APAC, 2002, pp. 88-100. Daniel SCHÁVELSON, *Buenos Aires negra: arqueología histórica de una ciudad silenciada*, Buenos Aires, Emecé, 2003. Oscar CHAMOSA: “To Honor the Ashes of Their Forebears: The Rise and Crisis of African Nations in the Post-Independence State of Buenos Aires, 1820-1860”, *The Americas*, v. 59, n° 3, January 2003, pp. 347-378.

Los documentos más ilustrativos corresponden a la Cofradía de San Baltasar. En mayo de 1786 Manuel Ledesma, negro libre, Mayordomo de la hermandad, alude a las limosnas recolectadas para “las Animas del Purgatorio” en los bailes dominicales.”⁶¹ Dicha asociación, además, se benefició con un “superior decreto concediéndoles la danza honesta con música para que con ella se festejase la solemnidad del octavario de nuestro augusto Patrón”, permiso que, de todos modos, duró sólo para el domingo 16 de enero de 1791, pues al domingo siguiente, explican los morenos, el sargento de dragones Elías Bayalá y el negro Pablo Agüero “nos hicieron pedazos los instrumentos y nos quitaron la superior licencia de V.E.”⁶²

En realidad, los incidentes donde estaba involucrado Pablo Agüero, natural de Guinea, eran repetidos, y seguramente no podía ser de otra manera, ya que, según su propia declaración, fue “comisionado por el Señor Gobernador Intendente para prender negros y negras fugitivos de sus amos, y para tenerlos sosegados y quietos en sus diversiones y bailes.” Sabemos, por ejemplo, que en cierta oportunidad debió encargarse de “los negros que se estaban vistiendo de Cambunda el día de San Baltasar en la Capilla de la Piedad.”⁶³

El citado párroco de La Piedad, Don Francisco Javier de Zamudio, también tuvo problemas con los negros de la cofradía, a los cuales acusó de “ponerse en el atrio del templo a danzar los bailes obscenos que acostumbra, como ejecutaron el día de San Baltasar a la tarde y el domingo de Pascua de Resurrección”, destacando “la bulla que metían con sus alaridos y tambores”. Los morenos se defendieron alegando que no habían sido ellos sino “los hermanos menores del Santísimo Rosario” los que “en el lado de la calle formaron su baile” y sólo “el portabanderas se batió en el atrio en señal de alegría”. Agregaban que dichos bailes no podían ser tildados de obscenos pues en ellos no intervenían mujeres, y que además eran conscientes de la “presencia del Santísimo Sacramento y de la efigie de Jesucristo y su Santísima Madre.”⁶⁴

Hasta aquí las fuentes, no demasiado abundantes, y de las cuales, por supuesto, se hacen distintas interpretaciones. A nuestro entender, los casos presentados son

⁶¹ AGN, IX-42-6-3, Tribunales, legajo S-8, expediente 6, fs. 7 y siguientes.

⁶² AGN, IX-12-9-13, Solicitudes de presos, fs. 87-87v, 23 de enero de 1791.

⁶³ AGN, IX-36-4-3, Tribunales, legajo 74, expediente 10, f. 13v., 24 de enero de 1787. Este expediente se refiere en realidad a ciertos sucesos, en uno de los cuales, supuestamente, Agüero habría intentado coronar al negro Pedro Duarte, Mayordomo de la Cofradía de San Baltasar, como “rey de los Congos”; luego de tomadas varias declaraciones, incluidas la de los involucrados, por parte del Ayudante Mayor Don Francisco Rodríguez y por orden del Señor Teniente del Rey Don Diego de Salas, el primero concluye que es “todo incierto”.

⁶⁴ AGN, IX-31-4-6, Justicia, legajo 17, expediente 436, fs. 10 y siguientes, 18 de mayo de 1779.

ejemplos de manifestaciones de lo que podríamos denominar afrocatolicismo, una forma de religiosidad popular, pero que quizá no alcanzaría para hablar de un sincretismo entre la religión católica y los diversos cultos provenientes de África, como “el sincretismo por correspondencia dioses-santos” señalado por Bastide para algunas regiones de América como Brasil, Cuba, Trinidad y Haití.⁶⁵

Observaciones finales

Las cofradías afrobrasileñas, según Joao José Reis, constituían “un espacio de relativa autonomía negra”, en el cual los asociados -reunidos en fiestas, asambleas, funerales y misas, además de las prácticas asistenciales- reconstruían identidades sociales que les permitirían manejarse en un medio incierto y hostil, plagado de tensiones. La cofradía “era una especie de familia ritual”, en la cual aquellos que habían sido desenraizados de sus tierras africanas “vivían y morían solidariamente”, y si bien eran “idealizadas por los blancos como un mecanismo de domesticación del espíritu africano, a través de la africanización de la religión de los señores, ellas se constituyeron en un instrumento de identidad y solidaridad colectivas”. Brindaron un sólido testimonio de una notable resistencia cultural y parecen haber desempeñado, en fin, un rol significativo en la formación de una “conciencia negra”.⁶⁶

De la misma forma, las cofradías limeñas y sus *corrales*, más que reagrupamientos nostálgicos, son -en opinión de Jean Pierre Tardieu- asociaciones auténticamente negro-americanas, en la medida que ellas experimentan la impugnación de la sociedad esclavista y la búsqueda de un marco propio, lugar de olvido de la servidumbre, de liberación de impulsos reprimidos, y de estructuración de una nueva personalidad.⁶⁷

Es decir que, si bien para algunos estudiosos las cofradías significaron un marco apto para el desenvolvimiento de las relaciones entre las personas que las conformaban, a la vez que permitían fortalecer ciertas pautas culturales que eran comunes a sus integrantes -recalcando entonces la importancia que tuvieron en el proceso de socialización de cada grupo-, desde la esfera religiosa, no debemos perder de vista que

⁶⁵ BASTIDE, *Las Américas Negras...*, cap. 7.

⁶⁶ REIS, “Identidade e diversidade étnicas...”, pp. 12 y 26-28. MOURA de FIGUEIREDO, “Os reis de Mina...”, pp. 112 y 115.

⁶⁷ TARDIEU, *Les confréries de Noirs et de Mulatres...*, p. 56. De todos modos, este mismo autor expresa que “la resistencia de los negros... se manifestó de manera polimorfa e incluso contradictoria. A menudo el anhelo de libertad les llevaba a aceptar la alineación más completa [-como se pudo comprobar en la delación del complot mexicano de 1612 por parte de los propios cofrades de La Merced-] o, por lo contrario, a recurrir al suicidio”. TARDIEU, “Alzamiento de negros en México...”, pp. 311 y 318.

la integración en las distintas hermandades constituía una práctica piadosa que auxiliaba al alma en vistas a un futuro tránsito por el Purgatorio.

El caso de Buenos Aires parece haber sido bastante particular. El movimiento cofradiero -tal cual expresa Ana Mónica González Fasani al estudiar las cofradías de élite- no sólo no pretende objetar, ni mucho menos trastocar el orden establecido, sino que, por el contrario, coadyuva a su fortalecimiento y aceptación⁶⁸; estos mismos conceptos podrían aplicarse a las cofradías con participación del grupo afro. Si bien es lícito especular que en el seno de la comunidad afroporteña se practicaran ritos no muy ortodoxos en cuanto a la liturgia católica se refiere, la documentación hallada hasta el momento no es ni demasiado abundante, ni demasiado explícita al respecto⁶⁹, permitiéndonos hablar más de un afrocatolicismo como expresión de religiosidad popular que de un sincretismo religioso, que de haber existido, no parece haber tenido la pujanza desenvuelta en otras regiones de América. Por el contrario, en una investigación aún no finalizada, hemos encontrado numerosos testamentos de pardos y morenos, algunos de estos últimos originarios de África, los cuales ilustran sobre el afán por lograr una mejor adaptación a la sociedad en la cual estaban inmersos, aunque tíbicamente integrados, y una de sus primordiales manifestaciones fue la aceptación, a veces con profunda devoción, de la religión impuesta por la raza dominante, participando activamente en sus ritos y congregaciones.

⁶⁸ GONZÁLEZ FASANI, “El espíritu cofradiero...”, p. 279. Ricardo González también señala que “la defensa de la inmovilidad y la quietud” eran considerados “como valores altamente estimados”. Ver el capítulo 3: “Formas Societarias de Culto: Las Cofradías” del libro de GONZÁLEZ, Daniel SÁNCHEZ y Cristina FÜKELMAN, *Arte, culto e ideas. Buenos Aires, siglo XVIII*, Buenos Aires, FIAAR, Fundación para la Investigación del Arte Argentino, 1999, p. 108.

⁶⁹ De todos modos, se debe tener en cuenta la pérdida de documentación; en efecto, Guillermo Furlong consigna una veintena de expedientes sobre las cofradías porteñas -algunas de las cuales albergaban a afrodescendientes, como las de San Benito, Rosario, Socorro, Jesús Nazareno y Montserrat, entre otras- que antaño estaban depositados en el Archivo de la Curia Metropolitana de Buenos Aires, y que fueron destruidos como consecuencia de los sucesos políticos de 1955. FURLONG, *Historia social y cultural del Río de la Plata (1536-1810). El trasplante social*, Buenos Aires, Tipográfica Editora Argentina, 1969, p. 534.