

37
29.

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

La cofradía de negros: una ventana
a la tercera raíz. El caso de
San Benito de Palermo



TESIS
QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN HISTORIA
PRESENTA
ESTELA ROSELLÓ SOBERÓN

México



1998

FACULTAD DE FILOSOFIA
Y LETRAS
COLEGIO DE HISTORIA

TESIS CON
FALJA DE ORIGEN

14772



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

INDICE

Presentación	1
Introducción	5
I. Problemas para la evangelización de los negros y los mulatos en el Nuevo Mundo	18
II. La cofradía de San Benito de Palermo como vía de evangelización	34
III. Las fiestas e imágenes religiosas de la cofradía de San Benito de Palermo	51
IV. La cofradía de negros como instancia de representación política y gestión social	64
V. La labor asistencial de la cofradía de San Benito de Palermo	73
VI. La cofradía de San Benito de Palermo como nueva familia extensa	83
Conclusiones	98
Bibliografía	105

Presentación

El presente trabajo de investigación pretendió explicar cuáles fueron las funciones integradoras de las cofradías de negros y mulatos en la sociedad corporativa novohispana en el siglo XVII. El interés por este problema nació a partir de varias inquietudes. En primer lugar, el frecuente olvido por parte de la historiografía mexicana hacia la tercera raíz despertó mi curiosidad por realizar un trabajo que permitiera acercarme a la historia de este sector marginado a lo largo del tiempo e intentar descubrir y entender la importancia del mismo en la historia de México.

En segundo lugar, la estructura jerárquica y corporativa de la Nueva España se ha convertido en uno de los temas más atractivos para mí, por lo cual decidí estudiarlo con mayor profundidad. En tercero, me pareció que realizar un trabajo histórico a partir de un caso particular para explicar fenómenos sociales generales podía resultar un ejercicio metodológico interesante y divertido en el inicio de mi carrera de investigación. Por último, la influencia académica de mis maestros María Alba Pastor, Antonio García de León y Luz María Martínez Montiel fue también un factor fundamental en la orientación para elegir esta tesis de licenciatura.

El estudio de las funciones desempeñadas por las cofradías de negros y mulatos para integrar a la población de origen africano dentro de las estructuras monárquicas y católicas de la Nueva España intenta colaborar en la explicación del funcionamiento y la articulación de la sociedad novohispana en el siglo XVII. La historiografía no sólo se ha olvidado del papel y la importancia que tuvo la tercera raíz en la conformación social, cultural y biológica de este país. También, son pocos los historiadores ocupados en explicar cómo se ordenaban y funcionaban las estructuras políticas, sociales y culturales del mundo novohispano en el siglo XVII. Este trabajo pretende colaborar, humildemente, en la construcción de dicha explicación.

Así pues, la cofradía de negros y mulatos sirvió, en realidad, como una ventana para asomarse a la realidad de la población de origen africano y al problema de su integración en la sociedad corporativa de la Nueva España en el siglo XVII.

En un principio, iniciar la elaboración de este trabajo fue difícil. La falta de bibliografía sobre el tema inclinaba la esperanza hacia las fuentes de archivo. Sin embargo, la búsqueda y localización de fuentes de primera mano sobre el tema no contó con mucha mayor suerte. Se sabía de la existencia de cofradías de negros y mulatos en el siglo XVII, pero los documentos que hablaban de este fenómeno apenas hacían mención de ellas. Los ramos del Archivo General de la Nación en los que más se trabajó en esta primera etapa fueron los de Inquisición, Reales Cédulas, Reales Cédulas duplicadas, Ordenanzas, General de Parte, Cofradías y Archicofradías, Clero regular y secular. Todos ellos ofrecieron documentos que permitieron seguir con la pista del problema. Poco a poco se pudieron localizar algunos sitios y conventos en los que, en efecto, se habían establecido cofradías de negros y mulatos en el siglo XVII¹. No obstante, las referencias eran pobres: uno o dos párrafos que mencionaban el nombre del santo patrón, el sitio de localización y si la fortuna estaba de nuestro lado, el propósito de su fundación. La pista para localizar el documento que permitió realizar este trabajo la debo al doctor Gustavo Curiel, quien en su seminario de investigación me sugirió buscar nombres de santos negros, entre los cuales se encontraba el santo San Benito de Palermo.

Así fue como por fin pude localizar los dos documentos que utilicé como principales fuentes primarias de esta investigación. El primero de ellos se encontró en el Ramo de clero regular y secular, en el volumen 16, expediente 6, fojas 475-485. Este documento data de 1637 y consiste en los estatutos propuestos por cinco miembros de la corporación para mejorar

¹ Se localizaron las siguientes cofradías de negros y mulatos: la de Nuestra Señora del Rosario en Tlaxcala, la de Nuestra Señora de las Nieves en Oaxaca, otra más de agustinos en la misma ciudad, la de la Santa Veracruz en Coyoacán, la de la Preciosa Sangre de Cristo Señor Nuestro en la Parroquia de Santa Catarina Mártir, la de Nuestra Señora de la Merced en el convento de la Merced de México, otra más en Tlalixcoyan con apellido de la Soledad, la de San Nicolás Tolentino en la Iglesia de la Veracruz, la de la Exaltación de la Cruz de los Negros, otra de la Soledad en Pizándaro, una más en San Cristóbal de las Casas, otra en Guanajuato.

el funcionamiento de la misma. El segundo documento fue localizado en el ramo de Cofradías y Archicofradías, en el volumen 5, expediente 1, fojas 1-56. Éste habla de las constituciones que se redactaron nuevamente en 1667 y de algunos problemas que vivió la cofradía de 1667-1672. Una vez localizados los documentos inició el trabajo de análisis e investigación.

El tema se estableció rápidamente: el caso de la Cofradía de San Benito de Palermo en la ciudad de la Nueva Veracruz como una ventana para estudiar el fenómeno de integración que vivieron los negros y mulatos en la sociedad novohispana del siglo XVII. El período de estudio lo establecieron los documentos localizados en el AGN: 1637-1672.

Durante la elaboración de esta tesis, muchas personas e instituciones me brindaron su ayuda. En primer lugar, quisiera dejar constancia de mi agradecimiento a la DGAPA por el apoyo económico que me brindó durante la realización de esta tesis, lo mismo que a mis compañeros y maestros del seminario de "La Contrarreforma y la sociedad corporativa en la Nueva España", muy especialmente al doctor Jorge Traslosheros y la doctora Alicia Mayer por haber sido mis interlocutores a lo largo de la elaboración de la misma.

A María Alba Pastor le agradezco el trabajo y el tiempo que se tomó para dirigir esta tesis, ya que ésta es producto de su apoyo, entusiasmo y lucidez. A Toño y Lisa García de León no sólo doy las gracias por los documentos, ideas y sugerencias académicas que enriquecieron este trabajo, sino también, por la pasión, la alegría y la congruencia que siempre tienen ante la vida y la historia. Así mismo, deseo agradecer a Pablo Escalante la atención y el interés con los que leyó algunos avances de este trabajo, así como los generosos comentarios que hicieron surgir nuevas preguntas y reflexiones.

Para la maestra Luz María Martínez Montiel quisiera expresar un enorme agradecimiento por seguir transmitiendo su conocimiento y su preocupación por el frecuente olvido histórico de la tercera raíz en México.

A Julio Casillas, le agradezco la paciencia y la calidez de cada viernes, sin las cuales no habría podido continuar con todo esto. A Fernando Escalante, su amistad y las cosas que me ha contado que no están en los libros.

Ninguna de las letras impresas en este trabajo existiría sin la ayuda de los primos Sergio y Ji, a ellos, también un profundo agradecimiento. Lo mismo a Martha y Jaime, a Tere, Jorge, Mare y Galo, por su apoyo constante. A Soco, Joaquín y Dolores les agradezco todas las cosas que un buen día empezaron a compartir conmigo, muchas de las cuales, de alguna manera u otra, están presentes en esta investigación. Al Tío, estar, como siempre, cerca.

También, mil gracias a mis amigos (los de siempre) y por supuesto, a Juan Carlos.

Por último, no me queda sino agradecer a la Chata todas las cosas que ella sabe y que no hace falta que escriba aquí.

Introducción

Los primeros negros que pasaron a la Nueva España lo hicieron como esclavos de algunos conquistadores. Se sabe que Cortés y sus acompañantes trajeron con ellos a varios a su servicio. Sin embargo, como se explicará en un capítulo posterior, el comercio de esclavos cobró auge a partir de la baja demográfica indígena en el último tercio del siglo XVI. Varias fueron las naciones que compitieron por establecer convenios con la Corona española a fin de obtener el monopolio de la mercancía humana. Genoveses, holandeses, alemanes y portugueses fueron los principales actores en el abastecimiento de esclavos para la Nueva España durante el siglo XVI y la primera mitad del XVII. Los tratantes de negros que intentaron monopolizar el comercio de mano de obra esclava no fueron los únicos en introducir la mercancía "de ébano" en estas tierras. El contrabando fue también, una importante fuente en el suministro de esclavos negros en este territorio.

Los esclavos que llegaron a la Nueva España entre 1580-1650 procedieron en su mayoría del África, principalmente de las regiones del Congo, el Cabo Verde, Angola y Guinea. Casi todos ellos arribaron al puerto de Veracruz y aunque muchos se establecieron en el puerto y las zonas veracruzanas dedicadas a la producción de caña de azúcar, como Córdoba y Orizaba, muchos otros se internaron en el territorio novohispano dedicándose a distintas actividades económicas de acuerdo a la región geográfica en la que se asentaron. Así, mientras que en las haciendas azucareras del centro del país los esclavos negros se emplearon como peones y trabajadores en el campo y los trapiches, en el Bajío y el norte fue común encontrar capataces de color en las minas o trabajadores esclavos en las mismas. En Guerrero y Oaxaca los esclavos negros se convirtieron en vaqueros, arrieros y pescadores de la Costa Chica. En la ciudad de México, en cambio, los negros y negras trabajaron como cocheros, cocineras y servidores domésticos de las familias más ricas y acomodadas.

A pesar de esta diferenciación vivida en tierras americanas, los negros y negras que llegaron a trabajar como esclavos en la Nueva España en el siglo XVII participaron en un

mismo proceso: el auge del sistema esclavista. Este sistema se caracterizó, como explica la maestra Luz María Martínez Montiel, por tres elementos:

1. El traslado masivo y forzoso de los negros y las negras a estas tierras.
2. En él, el hombre se convirtió en una mercancía, es decir, se cosificó y se volvió un objeto sin alma.
3. El sistema esclavista implicó, necesariamente, un proceso de transculturación del negro.

Las cofradías de negros y mulatos en la Nueva España devolvieron a estos sujetos su condición humana, permitiéndoles así, participar dentro de la nueva sociedad monárquica y tridentina a la que habían llegado.

La reforma tridentina fue la estrategia utilizada por la Iglesia católica y la Corona española para frenar la propagación del protestantismo. Para ello, este proyecto político y religioso actualizó una parte de la cosmovisión medieval y renacentista y la adaptó al mundo moderno al que había que enfrentar y responder de manera eficaz y eficiente. Es decir que el movimiento de la denominada Contrarreforma obedecía a la necesidad de volver a encontrar el orden dentro de un mundo nuevo: readaptar viejos valores, ideas y creencias.

Desde el siglo XV la Iglesia española había comenzado a vivir su propio proceso de Reforma. Algunas figuras eclesiásticas habían promovido una disciplina monástica más rigurosa, "una más severa vida cristiana y [...] una práctica más sobria y con mayor inclinación a la caridad"². La propagación del protestantismo obligó a la Iglesia católica a idear estrategias que le permitiesen reconquistar el terreno perdido ante la herejía luterana y más tarde calvinista, pero la realidad es que algunos religiosos ya habían previsto desde antes la necesidad de volver al cristianismo primitivo y alejarse del lujo y la ostentación³. De esta

² Alberto Tenenti. Los fundamentos del mundo moderno: la Edad Media tardía, Renacimiento, Reforma p. 221.

³ En el siglo XV, Roma desatendió la necesidad de reforma planteada por algunos miembros de la Iglesia española. La Contrarreforma no pretendió volver a la vida de la Iglesia primitiva sino reforzar y adaptar la cosmovisión católica de la Edad Media y el Renacimiento.

manera, la Contrarreforma "intentó integrar el nuevo mundo a la esfera de control del viejo"⁴, constituyendo, así, una respuesta alternativa a la modernidad protestante. Para Bolívar Echeverría, esta respuesta contrarreformista expresada en la cultura barroca estuvo apoyada en una tradición medieval y una empresa comunitaria que si bien había surgido en Trento, se presentaría en su forma más madura hasta el siglo XVII⁵. El Concilio de Trento se había inaugurado en 1545 y había concluido en 1563. En este período de dieciocho años (interrumpido dos veces entre 1549 y 1551 y entre 1552 y 1562) la Iglesia católica buscó los medios y mecanismos que permitiesen su regeneración y más eficaz funcionamiento. El movimiento de reforma que se desprendió del Concilio volvió a valorar la función de la plegaria, confirmó la eficacia de los sacramentos, reactivó las misiones y procesos de conversión de los pueblos paganos y privilegió la presencia del clero secular sobre el regular. Además, difundió nuevas técnicas de oración meditativa y ponderó la actividad caritativa, el espíritu comunitario y las buenas obras como factores esenciales para la salvación humana⁶. Con estas medidas la Iglesia buscó mantener el control social y la unidad religiosa generando un código de valores católicos capaz de homogeneizar los comportamientos y las actividades de la vida cotidiana. Esta atmósfera de vigilancia cultural y rigidez doctrinal coincidió con "la necesidad del Imperio español de controlar la dispersión de los poderes y la atomización de los intereses de los súbditos"⁷.

La Contrarreforma en Iberoamérica fue una amalgama de acciones políticas y religiosas que intentó unificar e integrar a las distintas naciones del Imperio español mediante la atracción y reunión de la gente en torno a un sistema de valores hispánicos y católicos. Para lograrlo utilizó el conocimiento de la psique y la emotividad humanas. Se necesitaba

⁴ Ver Horst Kurnitzky "Barroco y postmodernismo: Una confrontación postergada" p. 73-95. en Bolívar Echeverría. Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco . México: El Equilibrista, 1994.

⁵ Jorge Alberto Manrique. "Conversando acerca de unas conversaciones (sobre lo barroco)" en Ibid. p. 238.

⁶ Ver Evenett, H. Outram. The Spirit of the Counter- Reformation Cambridge, Cambridge University, 1968.

⁷ María Alba Pastor Llana. Crisis y recomposición. La sociedad novohispana entre 1570-1630. Propuesta de interpretación Tesis doctoral . p. 95.

dirigir la conducta de los distintos sectores sociales no por la fuerza física sino por la persuasión; la manipulación de las emociones y las pasiones fue la manera más eficaz para conseguirlo⁸. Así, la Contrarreforma se valió de "estrategias medievales de cohesión social [tales] como la difusión del marianismo, la devoción a los santos, los ángeles y las almas del purgatorio[...] la milagrería y la veneración de las reliquias, los sepulcros y lugares sagrados [la reanimación] de fiestas, peregrinaciones y procesiones"⁹. La caridad cristiana, la piedad, la devoción, la prudencia y la disciplina fueron valores fundamentales en la articulación del universo mental y social de este proyecto.

A modo de metáfora se ha dicho que en las sociedades barrocas iberoamericanas de los siglos XVII y XVIII la vida transcurría como en un escenario de teatro¹⁰. Las procesiones religiosas, las ceremonias civiles, las fiestas públicas, las diversiones y los certámenes eran representaciones en las que lo espectacular y lo emotivo desbordaban los límites de los sueños, las apariencias y la ficción. La cotidiana dramatización buscaba atraer a la gente, dirigir y homogeneizar su comportamiento para guiarla por el camino de la verdad y la salvación. Pero si la vida parecía una obra de teatro, el contraste y la ambivalencia eran dos constantes que no abandonaban el escenario emotivo del universo contrarreformista y las pasiones y emociones, siempre incontrolables, se alternaban obsesivamente entre el placer y el dolor, la culpa y el perdón, el gusto por el mundo y el miedo ante la muerte, el amor y el odio, la piedad y la felicidad mundana. Las procesiones, las fiestas a santos patronos, los altares, los túmulos funerarios y los juegos pirotécnicos serían la expresión de una cultura, en parte efímera, que atraería y distraería al pueblo. Las imágenes de vírgenes, santos, Cristos y mártires proliferaron y éstos se convirtieron en estereotipos de virtudes y cualidades a las que todos debían aspirar. Los iconos y símbolos de la religiosidad tridentina desfilaron por las

⁸ Ver José Antonio Maravall. La cultura del barroco: análisis de una estructura histórica. Barcelona: Ariel, 1995.

⁹ María Alba Pastor Llana. Idem. p. 95

¹⁰ Ver Antonio García de León "Contrapunto barroco en el Veracruz colonial" en Bolívar Echeverría. Op. Cit. P. 111-130.

calles, adornaron templos, casas y altares y configuraron conductas y comportamientos que tendían a la integración social bajo un proyecto común de inspiración monárquica y católica. Dentro de este universo regido por principios de autoridad las instituciones no querían dejar espacio a la controversia o la discusión. El orden jerárquico se expresaba en las representaciones públicas y cotidianas y era el reflejo del orden cósmico dictado por la voluntad divina¹¹. Así, este mundo de espejos, ecos, luces y sombras estaba regido por principios de autoridad que se traducían en la estructura jerárquica y estamental de la sociedad.

Desde el siglo XVI, Campanella había advertido a los monarcas españoles la necesidad de "hispanizar" a sus súbditos extranjeros, de "persuadirlos a cambiar sus viejos hábitos culturales" para mantener la unidad y la cohesión dentro del Imperio¹². En efecto, la política imperial y tridentina se hizo presente en la configuración de las colonias españolas en América y por ende, en la construcción y refundación de sus sociedades. Sin embargo, si como dice Horst Kurnitzky¹³, el barroco cristalizó la lucha por un nuevo universo, la sociedad novohispana vivió su propia batalla histórica. La permanente confrontación entre catolicismo y protestantismo que se vivía en Europa no se dio en América aunque el miedo a la infiltración de la herejía estuviera siempre presente. La batalla americana se caracterizó por el proceso de integración étnica, social y cultural de por lo menos tres civilizaciones distintas: la prehispánica, la europea y la africana. ¿Cómo modificar las costumbres y los comportamientos de sujetos pertenecientes a mundos tan diversos? ¿Cómo integrarlos dentro de un orden católico e hispánico, evitando la extrema violencia o subversión? Pareciera que éstas hubiesen sido algunas de las preocupaciones centrales de la Corona española en el Nuevo Mundo. En este trabajo de investigación tales preguntas servirán como hilo conductor para

¹¹ Además del espíritu mesiánico proveniente de la Edad Media, la sociedad contrarreformista estaba regida por otro principio medieval: el de la jerarquía y la estamentalidad tomista.

¹² Ver Anthony Pagden. Spanish Imperialism and the Political Imagination . Yale: University Press, 1990. P. 70.

¹³ Horst Kurnitzky. Idem.

incursionar en un universo concreto: el de la población negra y mulata. Siendo así, las preguntas se desdoblan: ¿cómo se modificaron las conductas y comportamientos de los negros en América? ¿cómo se integraron al orden católico e hispánico y se evitó su subversión violenta? La respuesta que se quiere argumentar y hacer valer en este trabajo es que la cofradía fue uno de los instrumentos básicos. Para ello, hemos elegido, a reserva de extender el análisis a posteriores investigaciones, un caso en la Nueva España del siglo XVII, el de la Cofradía de San Benito de Palermo.

Para efectos de esta tesis, interesa resaltar tres situaciones de la sociedad novohispana. En primer lugar, su diversidad étnica y cultural, en segundo, su carácter jerárquico y estamental y, en tercero, su organización corporativa.

La presencia de grupos étnicos diversos y distintos entre sí constituyó un reto para el proyecto monárquico y tridentino que necesitaba -para expandir el catolicismo y absorber beneficios económicos- homogeneizar las ideas, creencias, conductas y comportamientos de la población. Sin embargo, poco a poco, la difusión del código de valores católicos e hispánicos generó nuevas configuraciones mentales y sociales que permitieron la vinculación de los distintos grupos y sectores dentro de un orden constantemente vigilado y controlado por autoridades civiles y religiosas.

La sociedad novohispana del siglo XVII guardaba una estructura jerárquica y en apariencia absolutamente estática. "Donde hay un solo Señor, los demás son vasallos", afirma Jorge Traslosheros en su artículo "Estratificación social en el reino de la Nueva España, siglo XVII"¹⁴. Sin embargo, agrega, no todos los vasallos del señor son iguales entre sí. Existen el honor y los privilegios que hacen diferentes a unos de otros. Estas dos condiciones, involuntarias e irrenunciables, obedecen al estamento al que un vasallo pertenece. Dentro de la estructura jerárquica de la sociedad novohispana, cada estamento tiene un lugar perfectamente marcado y establecido. Más que una función social - como los estamentos de

¹⁴ Jorge Traslosheros. "Estratificación social en el reino de la Nueva España, siglo XVII", en Relaciones #59. Verano 1994. P. 45-63.

las sociedades medievales- el estamento en la Nueva España constituye, en palabras de Max Weber, "un modo de vida"¹⁵. Cada estamento debe comportarse de acuerdo a un código de honor para el reconocimiento público de sus privilegios¹⁶. Así, dentro de la sociedad novohispana, cada estamento tiene sus propios fueros y su propia jurisdicción. Sin embargo, según Traslosheros, esta aparente inmovilidad social se hace menos rígida gracias al juego de pesos y contrapesos que se establece a partir del ingreso y la pertenencia de los vasallos a las distintas corporaciones.

En la Nueva España, los individuos no tenían ningún reconocimiento social. Era la pertenencia a un cuerpo ya fuera un gremio, una orden religiosa o de caballería, una hermandad, un colegio o una cofradía lo que daba a las personas su verdadera función y lugar dentro de la sociedad. El ingresar a una corporación concedía a los sujetos ciertos derechos y privilegios que no podían obtener de otro modo. Todas las corporaciones poseían fueros que las distinguían, es decir, estaban regidas por normas jurídicas especiales. Además, algunas poseían también una jurisdicción particular. Por otro lado, cada corporación tenía su propia normatividad interna, misma que regía la conducta y los comportamientos de todos sus miembros. De ahí el cuidado y la preocupación de la Iglesia y la Corona por elaborar y vigilar estos códigos de reglas y normas, pues era mediante los mismos que podían controlarse las actividades cotidianas de la población perteneciente a estas corporaciones.

Desde el siglo XII las formas de organización corporativa en Europa "habían desempeñado la función de congregar en torno a un código común a los miembros de una comunidad con el fin de defenderlos frente a cualquier amenaza de disolución: la impureza, las relaciones incestuosas, la violencia interna, las culturas extranjeras o de protegerlos frente a las catástrofes, las enfermedades o la muerte"¹⁷. En la cultura barroca novohispana, las corporaciones y congregaciones tuvieron, efectivamente, una función de cohesión y protección

¹⁵ José Antonio Maravall Poder, honor y élites en el siglo XVII. Madrid: Siglo XXI, 1979. p. 22.

¹⁶ Idem.

¹⁷ Ver María Alba Pastor. Op. Cit. P. 96.

social. La diversidad de la que se ha hablado anteriormente favorecería la configuración de este tipo de asociaciones que no sólo obedecían a factores étnicos y raciales (como las cofradías religiosas de negros y mulatos, indios y españoles) sino también, a condiciones laborales (gremios), mercantiles (consulados), políticas (cabildos), educativas (colegios y universidades) religiosas (órdenes, congregaciones y hermandades) o a principios relacionados con el honor (órdenes de caballería) . Las corporaciones eran los verdaderos actores de la vida social. Sólo mediante la pertenencia a alguna de ellas estaba permitido participar en fiestas, procesiones, homenajes y reuniones públicas. Es precisamente en este punto que cabe hablar de la importancia que tuvieron las cofradías dentro de la estructura corporativa de la sociedad novohispana del siglo XVII.

"Las cofradías fueron introducidas en América por los dominicos y los franciscanos; se propagaron a partir de la segunda mitad del siglo XVI y alcanzaron su época de mayor difusión después de la recepción de los acuerdos tridentinos con juaninos y jesuitas. Para los primeros años del siglo XVII toda la sociedad novohispana estaba organizada en cofradías eclesiásticas divididas por grupos étnicos (blancos, indígenas, negros y mulatos) y en cofradías gremiales divididas conforme a oficios y profesiones".¹⁸ El criterio para organizar una cofradía podía obedecer a muy distintos factores. Los nexos de hermandad y solidaridad podían surgir a partir de la profesión, en cuyo caso, como ya se ha dicho, lo que se conformaba era una cofradía gremial; pero también podían nacer a partir de la pertenencia a un mismo barrio, vecindad o pueblo o podían originarse por cuestiones étnicas y raciales. Para efectos de este estudio, éste último será el vínculo que más interese.

Generalmente, la diferencia entre un gremio y una cofradía es muy difícil de encontrar. "Muchas veces son una sola y misma cosa y otras viven entrelazados y unidos de tal manera que su separación es más nominal -por la ley y por las ordenanzas- que real y verdadera"¹⁹.

¹⁸ Ver María Alba Pastor Llana. *Op. Cit.* P. 97.

¹⁹ Antonio Rumeu de Armas. Historia de la previsión social en España. Cofradías, Gremios, Hermandades, Montepíos . Madrid: Revista de Derecho Privado, 1994. (Editorial Revistas de Derecho Privado. Ser. G. Manuales de Derecho, V. 11) p. 100.

La cofradía gremial se caracterizaba por la reunión de hombres de una misma profesión en torno a un santo tutelar con la finalidad de brindarse auxilio mutuo. En el caso de la cofradía religiosa, la profesión no constituía ningún vínculo entre sus miembros. Sin embargo, en ambos casos, la reunión de los cofrades estaba animada por los mismos sentimientos de culto religioso, búsqueda de salvación, solidaridad, caridad y protección comunitaria. En su libro La herencia medieval de México, Luis Weckmann señala una diferencia importante entre las cofradías gremiales y las cofradías religiosas en la Nueva España; mientras que en las primeras quedaba estrictamente prohibido el ingreso de ciertos sectores étnicos (ni negros, ni mulatos, ni indios podían pertenecer a algunos gremios), la cofradía religiosa era una corporación que todos los sectores étnicos y sociales podían organizar. Esta condición resulta fundamental para entender el papel integrador de las cofradías en la sociedad novohispana ya que, siguiendo la explicación de Weckmann, estas asociaciones constituirían la vía de participación más importante para los sectores marginados de la Nueva España²⁰.

Las cofradías eran asociaciones laicas y voluntarias, reunidas alrededor de la figura de la Virgen María en alguna de sus advocaciones o de un santo patrón de cuya veneración se desprendía el cultivo y la difusión de la religiosidad católica. Estas corporaciones procuraban el socorro, la asistencia y la protección material y espiritual de todos sus miembros. La caridad cristiana y el sentido comunitario generaban lazos de solidaridad y fraternidad que mitigaban los sentimientos de inseguridad, abandono y miedo. De esta manera, la colectividad brindaba un nuevo sentido de identidad y seguridad a todos aquellos que pertenecían a ella. Las cofradías tenían una estructura interna jerárquica y estamental. Los cargos de una cofradía los ocupaban miembros elegidos por consenso en reuniones periódicas que se realizaban los días de fiesta de cada corporación. Una vez hechas las elecciones, los funcionarios se reunían en cabildo para discutir los problemas internos de la asociación y tomar las decisiones importantes. Los puestos se rotaban periódicamente para evitar la concentración de poder en

²⁰ Luis Weckmann. La herencia medieval de México México: El Colegio de México/ Fondo de Cultura Económica, 1994. P. 380-390.

una sola persona. Generalmente, los cargos y estatutos eran los mismos en todas las cofradías. Los funcionarios más comunes eran el rector, representante máximo de la cofradía y encargado de velar por el cumplimiento de los estatutos de la misma; el secretario que asentaba en el libro de cabildo los acuerdos a los que se llegaba en las juntas; los diputados y los oficiales, que fungían como ayudantes del mayordomo²¹. En el caso de las cofradías indígenas, el cargo más importante era el de mayordomo, que podía tener varias funciones. A veces era el administrador de los bienes de la asociación (propiedades, objetos para el culto, fondos de cuotas, limosnas, colectas). Otras era el patrocinador único de las ceremonias anuales, ya fueran fiestas religiosas o celebraciones profanas²². Este cargo tenía una connotación honorífica y la gente reconocía en él a una figura de status elevado²³.

La erección de cofradías estaba reglamentada por las leyes canónicas de Clemente VIII (1604) y Paulo V (1610)²⁴. Estas normas establecían, como primera condición, el consentimiento expreso del ordinario y sus letras testimoniales. Cada cofradía contaba con un conjunto de estatutos u ordenanzas que regían su organización y funcionamiento interno. Estas constituciones debían ser aprobadas, según lo exigían las leyes canónicas de 1604 y 1610, por el obispo y, de no ser así, directamente por el papa. Además, desde 1600, todas las juntas de cabildo de cualquier cofradía debían llevarse a cabo bajo la presencia de un ministro real que avalara las decisiones ahí tomadas. Así, puede observarse, que tanto las autoridades eclesiásticas como las civiles tenían injerencia directa en la organización y las actividades cotidianas de estas corporaciones.

Los sujetos que ingresaban a una agrupación de este tipo encontraban en ella ciertos servicios de asistencia social tales como el cuidado y los medicamentos necesarios en caso

²¹ La información sobre las funciones que desempeñaba cada miembro del cabildo de la cofradía se tomó de Alicia Bazarte. Las cofradías de españoles en la ciudad de México (1528-1860). México: Universidad Autónoma Metropolitana, 1989.

²² Isidoro Moreno. Cofradías y hermandades andaluzas. Estructura, simbolismo e identidad Sevilla: Editoriales Andaluzas Unidas, 1985. P. 98-99.

²³ Generalmente, el mayordomo era el miembro más rico de la comunidad. Su cargo tenía la función de nivelar la riqueza dentro del grupo, de ahí que costeara las fiestas comunales.

²⁴ Ver Alicia Bazarte. Op. Cit. P. 131.

de enfermedad, la seguridad de un entierro decoroso, la manutención de sus viudas y huérfanos, la obtención de dotes para las hijas desamparadas y, en ocasiones, hasta el suministro de alimento, vestido y calzado. De esta manera, la cofradía tendía lazos emocionales de hermandad que fomentaban la ayuda mutua para aliviar las penurias y sobre todo, el temor a la muerte²⁵. A esta lista de servicios materiales y prácticos habría que agregar otra paralela de beneficios espirituales. Al ingresar en ellas, los cofrades aseguraban las misas de réquiem para sus funerales, los rezos, responsos y misas cantadas y las indulgencias que reducían su estancia en el Purgatorio o, en el caso de ser plenarias, que les concedían la llegada directa al Cielo. Es decir que la cofradía colaboraba y, en algunos casos, garantizaba la salvación eterna. En la religiosidad cristiana la salvación es un hecho comunitario. La persona se salva con la ayuda de otros cristianos que con sus rezos, misas, obras pías y actos caritativos contribuyen a conseguir la vida eterna de sus hermanos difuntos.

Como se puede advertir, estas corporaciones oscilan siempre entre la vida y la muerte, entre las necesidades materiales y las espirituales. Esta doble dimensión de las cofradías resultó muy conveniente para el proyecto monárquico y tridentino que las utilizó como medios de difusión de un código de "virtudes y buenos modos de proceder"²⁶ y como mecanismos de control de las conductas y los comportamientos cotidianos. El propósito de estas congregaciones era "el comprometer al congregante a una disciplina de la conducta y a una disciplina mental, ambas en armónica correspondencia para lograr esa buena muerte que todos ansiaban"²⁷. El rezo de oraciones, las visitas periódicas a la Iglesia, la participación en las fiestas y las ceremonias de la cofradía eran la expresión de esa disciplina mental que configuraba conductas y actividades cotidianas²⁸. Así, a partir de ciertas reglas y ejercicios espirituales, las cofradías generaban creencias, valores y comportamientos, en suma, visiones del mundo compartidas.

²⁵ Ver María Alba Pastor Llana. *Op. Cit.* P. 98.

²⁶ *Idem.*

²⁷ Asunción Lavrín. "Cofradías novohispanas: economía material y espirituales" p. 2

²⁸ *Idem.*

En la teatralidad de la cultura barroca novohispana, las cofradías fueron actores fundamentales que permitían la participación de todos los sectores étnicos y sociales. Ellas organizaban las procesiones, peregrinaciones, comidas, homenajes y fiestas de los santos patronos y las vírgenes, estimulando la interrelación de sus miembros con otros sujetos de la comunidad. Las cofradías desarrollaron distintos tipos de sociabilidad que permitieron el intercambio económico y cultural, pero además, funcionaron como válvulas de escape para fomentar la paz y el orden social. Las tensiones se disipaban con la música y los bailes de sus fiestas, en las comidas colectivas hechas para celebrar la llegada de alguna autoridad, en la participación en procesiones para los hermanos difuntos, en las reuniones para recolectar limosnas, en las visitas a los enfermos y en todas sus prácticas caritativas y comunitarias.

Cada cofradía se distinguía de las demás por sus insignias y estandartes. Dentro de la sociedad jerárquica y estamental de la Nueva España cada una de ellas tenía un lugar perfectamente establecido. Los miembros de estas asociaciones se sentían plenamente identificados no sólo con sus hermanos sino con sus imágenes y símbolos distintivos.

En el siglo XVII, la configuración de cofradías étnicas en Nueva España fue común. Tanto los españoles, como los indios, los mestizos, los negros y los mulatos podían organizar sus propias corporaciones y disfrutar de los servicios y privilegios que éstas les otorgaban. Generalmente, las cofradías étnicas eran comunidades cerradas cuyo principal núcleo de cohesión era la identidad racial y el ascendiente cultural del grupo. En este sentido, estas asociaciones tendrían un fuerte rasgo excluyente y segregacionista, sin embargo, como todas las cofradías religiosas obedecían a normas y reglas internas similares y seguían un código de virtudes y valores católicos e hispánicos. Para el conjunto de la sociedad estas agrupaciones funcionaban como eficaces mecanismos de integración.

El objetivo de este trabajo de investigación es analizar qué funciones desempeñó la cofradía de negros en la Nueva España durante el siglo XVII en el proceso de integración de la población de origen africano al resto de la sociedad. Para realizar el estudio se eligió el caso de una cofradía, la de la Coronación de Cristo y San Benito de Palermo, asentada en la ciudad

de la Nueva Veracruz entre los años de 1636-1672. En el primer capítulo se revisa el problema de la evangelización de los negros y los mulatos en el Nuevo Mundo. El segundo analiza la función que tuvo la cofradía de San Benito de Palermo en la evangelización de los negros y mulatos en el puerto de Veracruz. El tercer capítulo revisa la importancia de las fiestas e imágenes de la cofradía. El cuarto, la función que desempeñó esta corporación como instancia de representación política y gestión social. El quinto capítulo habla de la labor de asistencia social que desempeñó la cofradía de San Benito de Palermo. Por último, el sexto analiza la función que tuvo esta corporación como posible sustituto de la familia extensa de origen africano.

Capítulo I. Problemas para la evangelización de los negros y mulatos en el Nuevo Mundo

Ya Guinea se acabó, ya ustedes nunca volverán allá, ya son Christianos

Duque de Estrada

Las tres fuentes que nos permitieron hacer un análisis de la evangelización de los negros y los mulatos en el Nuevo Mundo son el Itinerario del misionero en América (1574) de Fray Juan Focher²⁹, Un tratado sobre la esclavitud (1627) del padre Alonso de Sandoval³⁰ y la Doctrina para negros escrito por el cura habanero Nicolás Duque de Estrada publicado por primera vez en 1797. Las tres obras pertenecen a lugares, autores y momentos distintos. Fray Juan Focher escribe desde la Nueva España y lo hace previamente al Concilio de Trento³¹. Su Itinerario es más un manual para el evangelizador de los indios que una obra dedicada al problema de la evangelización de los negros y mulatos. Sin embargo, en los dos capítulos dedicados al bautizo, matrimonio y consejos para el cuidado de los esclavos en la Nueva España están presentes los intereses, métodos, técnicas y preocupaciones propias de la evangelización franciscana.

En la primera mitad del siglo XVI, las órdenes mendicantes ensayaron formas de evangelización distintas a las que aplicaron la Compañía de Jesús y las órdenes religiosas

²⁹ De origen francés, fray Juan Focher llegó a la Nueva España alrededor de 1532. Fue doctor de leyes en París antes de tomar el hábito de franciscano. Estudió teología y sacros cánones. Focher fue un autor prolífero, preocupado por la evangelización de los indios. Fue maestro en el Colegio de Santiago de Tlatelolco y compuso un arte de la lengua mexicana. A su muerte (1572), fray Diego de Valadés recibió órdenes de sus superiores para recoger su obra y publicarla. Juan Focher. Itinerario del misionero en América. Madrid: V. Suárez, 1960.

³⁰ Alonso de Sandoval nació en Sevilla en el año de 1576. Su padre, Tristán Sánchez fue un personaje importante en el virreinato peruano. Sandoval pasó a América en donde ingresó a la Compañía de Jesús. En 1620 llegó a ser procurador general de la provincia y en 1623 rector del Colegio de Cartagena. Murió en 1652. Alonso de Sandoval. Un tratado sobre la esclavitud. Madrid: Alianza Editorial, 1987.

³¹ La publicación del Itinerario es posterior a Trento (1574) pero la escritura del texto es anterior al Concilio. Juan Focher. Itinerario del misionero en América. Madrid: V. Suárez, 1960.

creadas a partir de la reforma tridentina. Sin embargo, es importante marcar las continuidades que hubo entre ambos momentos: la importancia de los sacramentos, la presencia de valores como la obediencia y la sumisión, la imperiosa necesidad de salvar al mayor número posible de almas, el ideal mesiánico y misional de la Iglesia católica española, la función homogeneizadora de la religión en el proyecto imperial de la Corona. Estas continuidades pueden observarse al leer conjuntamente las obras de fray Juan Focher y Alonso de Sandoval. El padre jesuita Alonso de Sandoval escribió su Tratado en Cartagena de Indias. En realidad, su obra es única en su género, ya que en el siglo XVII no existió recopilación semejante de los orígenes, costumbres, tradiciones e ideas religiosas de los pueblos africanos que llegaron a América. En ella el padre Sandoval plantea el problema de la evangelización de los negros en el Nuevo Mundo y aunque su proyecto ya está inmerso en la Contrarreforma, como se ha mencionado anteriormente, los fines a perseguir siguen siendo los mismos.

La Doctrina para negros de Duque de Estrada requiere un comentario aparte. Estamos conscientes de las reservas con las que ha de utilizarse una obra tan tardía para el análisis de la evangelización de los negros y los mulatos en el siglo XVII. No obstante, nos atrevimos a tomarla como fuente auxiliar por varias razones. En primer lugar, porque suponemos que en nuestro período de estudio debieron existir catecismos y doctrinas semejantes. Lamentablemente, éstas no se conservan o no pudieron ser localizadas para la realización de este trabajo de investigación. Sin embargo, los intereses, las imágenes, las técnicas y métodos sugeridos en esta obra para la misión evangelizadora de negros y mulatos no difieren de los que se encuentran presentes en las obras de Focher y Sandoval. En segundo lugar, el catecismo de Estrada es una fuente riquísima para conocer el discurso propio de la evangelización de negros en el Nuevo Mundo. Ni el Itinerario ni el Tratado ofrecen las definiciones y descripciones de la doctrina y la liturgia utilizadas en la tarea de conversión de este sector étnico. La obra de Estrada permite, en cambio, analizar las imágenes, los recursos mnemotécnicos, las oraciones y el lenguaje que se usaban en esta labor. De cualquier forma, dadas las diferencias cronológicas, esta fuente se toma con la debida cautela.

Una vez hechas las aclaraciones, pasamos al punto central de este capítulo

En el año de 1560, el arzobispo de México alababa la "cristianísima" decisión de la Corona de no privar de su libertad a los indios naturales del Nuevo Mundo. Sin embargo, al mismo tiempo se lamentaba, pues

muy contrario a tan justa y católica previsión pasa en estas partes con los negros y es que vienen en barcadas de todas partes de Guinea y de las conquistas de Portugal y se tiene por contratación comprar negros allá para traerlos a vender acá, [...] no sabemos qué causa haya para que los negros captivos más que los indios, pues ellos, según dicen, de buena voluntad resciben al Santo Evangelio y no hacen guerra a los cristianos ni ellos a lo que comúnmente se dice concurren causas de que los santos y católicos doctores ponen por donde deban ser captivos ni parece que basta por causa las guerras que unos negros traen con otros, porque la recuesta grande que hay de esta contratación y de irlos a comprar a sus tierras es ocasión o causa para que las guerras más aviven entre ellos con codicia del interés de los rescates ni parece que escusa no habiendo otra causa más justa los beneficios espirituales y corporales que los dichos negros resciben en el dicho captiverio de los cristianos, especialmente el dicho captiverio les suceden muchas veces o comúnmente muy grandes daños para su salvación³²

³² Ver Francisco del Paso y Troncoso. Epistolario de la Nueva España. México: Porrúa, 1939-1942. 490 T. IX. P. 54

En efecto, mientras que la Corona se ocupó de defender a los indios de la esclavitud, los cargamentos de esclavos negros no dejaron de llegar a la Nueva España durante la última mitad del siglo XVI y todo el XVII.

En realidad, como lo señala Baltasar Fra Molinero en su libro La imagen de los negros en el teatro del Siglo de Oro, la actitud de moralistas, filósofos y teólogos españoles en el Renacimiento y el Barroco hacia la esclavitud fue más bien tímida³³. La mayor parte de ellos se dedicaron a repetir el discurso aristotélico o a citar a los padres de la Iglesia para justificar dicha institución. Mientras que Aristóteles reconocía que siempre había habido cautivos de guerra³⁴, San Agustín veía en la servidumbre la consecuencia del pecado humano³⁵. La Corona española utilizó un código jurídico medieval para regular las relaciones sociales dentro de sus territorios. Las Siete Partidas de Alfonso X el Sabio recopilaban los principios aristotélicos y patrísticos referentes a la esclavitud. Ésta se entendía como una institución "natural" en la sociedad, y aunque las Partidas tenían a la libertad como el máximo grado de perfección humana³⁶, pocos fueron los debates o discusiones que cuestionaron la validez de la esclavitud. Incluso aquéllos que, como el obispo Montúfar, levantaron su voz para señalar las injusticias de la antigua práctica, no condenaron el principio esclavista sino la forma de producirse. Personalidades como Bartolomé de las Casas, Domingo de Soto, Bartolomé de Albornoz y Fray Tomás de Mercado se quejaban no de la esclavitud, sino de las crueldades provocadas por la trata de esclavos en América. Tan sólo el primero de ellos se atrevió a atacar frontalmente la esclavitud³⁷, mientras que, Domingo de Soto, Bartolomé de Albornoz y

³³ Ver Baltasar Fra Molinero. La imagen de los negros en el teatro del Siglo de Oro. Madrid: Siglo XXI, 1995. P. 10.

³⁴ En la Antigüedad, los prisioneros de guerra eran hechos esclavos a cambio del perdón de su vida.

³⁵ Ver Louis Dumont. Essays on individualism. Chicago: The University of Chicago Press, 1986. P. 39-44.

³⁶ Ver Alfonso X el Sabio. Las Siete Partidas: antología. Madrid: Castalia, 1992. Las Siete Partidas datan del siglo XIII.

³⁷ Bartolomé de las Casas fue el primero en proponer la sustitución de la mano de obra indígena por la de esclavos negros importados a América. Sin embargo, el fraile dominico se arrepintió de su propuesta, haciéndolo saber en su Historia de las Indias. Lamentablemente, la obra lascasiana no se publicó sino trescientos años

Fray Tomás de Mercado cuestionaron la guerra justa como justificación de la trata³⁸, . Albornoz apuntaba que la guerra justa no podía ser justificación para la esclavitud puesto que los vendedores de esclavos siempre podían inventar que su mercancía había sido capturada de aquella manera. Además, concluía, la libertad era un principio favorecido por la ley natural. Por su parte, en su Suma de tratos y contratos Mercado señalaba que esta justificación se invalidaba por el modo cruel e injusto como se capturaba a los africanos para traerlos a estas tierras. Las guerras entre los pueblos de África eran provocadas por los tratantes mediante engaños y mentiras³⁹.

La postura de la Iglesia hacia la esclavitud fue más bien ambigua. Para la concepción cristiana, todos los hombres son iguales ante los ojos de Dios. Ya lo había dicho San Pablo a los Gálatas (3.28): "...no hay esclavo ni libre...pues todos vosotros sois uno en Cristo Jesús"; y Lactancio: "Nadie, a los ojos de Dios, es esclavo o amo...somos todos sus hijos"⁴⁰. Sin embargo, y a pesar de aceptar este estado de igualdad, la Iglesia tuvo que encontrar y construir una justificación para la esclavitud que en el mundo terrenal contradecía el principio universal de la igualdad cristiana. Si la servidumbre era consecuencia del pecado humano, entonces podía entenderse que de allí hubiesen nacido los negros y aún más los esclavos "como tiznando Dios a los hijos por serlo de malos padres"⁴¹.

Desde tiempos antiguos los intereses terrenos de la Iglesia vieron en la esclavitud una institución necesaria para el florecimiento y la estabilidad económicas. El dogma tenía que adaptarse a las relaciones humanas que configuraban el orden económico, político y social, y así, los padres de la Iglesia prefirieron condenar el maltrato de los amos hacia sus esclavos antes de cuestionar la propia institución. San Agustín lo había dejado claro: "la condición de la

después de que el autor rectificara su postura ante la idea de traer esclavos al Nuevo Mundo. Ver Baltasar Fra Molinero Op.Cit.

³⁸ Tanto Bartolomé de Albornoz como fray Tomás de Mercado era miembros de la orden dominica. La obra de Albornoz, Arte de los contratos se publicó en Valencia en 1573. La suma de tratos y contratos de Mercado fue publicada en Sevilla en 1587. Ver Baltasar Fra Molinero. Op. Cit. P. 12-15.

³⁹ Ver Baltasar Fra Molinero. Idem.

⁴⁰ Louis Dumont. Essays on Individualism . Chicago: The University of Chicago Press, 1986. p. 37.

⁴¹ Alonso de Sandoval. Un tratado sobre la esclavitud . Madrid: Alianza Editorial, 1987. p. 75.

esclavitud ha sido impuesta justamente al pecador... y aquél que se ha hecho esclavo del pecado es justamente hecho esclavo del hombre"⁴². No obstante, a los esclavos siempre les quedaba abierta la posibilidad de encontrar nuevamente la libertad del espíritu mediante la práctica de la religión. En general, ésta fue la postura adoptada tanto por la Corona española como por la Iglesia novohispana.

La España musulmana había vivido la esclavitud como el resultado de la guerra justa y el botín de guerra. Dicha institución se ligó estrechamente al concepto político-religioso de la Reconquista⁴³. A partir del siglo XVI, el mesianismo hispánico permitió seguir justificando la práctica de la esclavitud. Los monarcas españoles se tuvieron "por más obligados que ningún otro príncipe del mundo a procurar el servicio y la gloria de [Cristo] y emplear todas las fuerzas y poder, que nos ha dado, en trabajar que sea conocido y adorado en todo el mundo por verdadero Dios, como lo es, y Creador de todo lo visible e invisible"⁴⁴. Así, la Corona española vio en esta obligación moral el pretexto para sacar a los negros de sus tierras africanas y llevarles por el camino de la salvación. La redención fue la justificación de la esclavitud; si se esclavizaba a los negros no era sino por su propio beneficio espiritual⁴⁵. Los negros, al igual que los indios del Nuevo Mundo, debían ser convertidos a la verdadera fe. Con esto, la población de origen africano entraba al universo espiritual y eclesiástico hispánico, pero al mismo tiempo, ingresaba al mundo de las relaciones sociales⁴⁶.

Como se ha señalado antes, el proyecto monárquico y contrarreformista fomentó la jerarquización del orden social. La necesidad de integrar y unificar a una sociedad tan diversa como la novohispana se hizo sentir en los discursos evangelizadores dirigidos a los distintos

⁴² Dumont. *Op. Cit.* p. 41

⁴³ Ver Baltasar Fra Molinero. *Op. Cit.* P. 11.

⁴⁴ Legislación de Indias. p. 105

⁴⁵ No todos los pensadores laicos y eclesiásticos apoyaban esta idea. El mismo Albornoz, por ejemplo, decía que efectivamente había que evangelizar a los negros, pero que no había necesidad de esclavizarlos. Ver Baltasar Fra Molinero. *Op. Cit.* P. 15

⁴⁶ En el siglo XVI y la primera mitad del siglo XVII los negros que llegaban a América procedían del África Occidental (Cabo Verde, Guinea) y de África Central (Angola, Congo) principalmente. A partir de la segunda mitad del siglo XVII la mayor parte de los negros y mulatos en la Nueva España son criollos nacidos ya en el Nuevo Continente.

sectores étnicos y sociales del reino. La Iglesia y la política fueron las dos herramientas principales para la consolidación del proyecto de la Corona española. Ambas colaboraron en la construcción de una sociedad dividida en estamentos, utilizaron mecanismos de control físico y mental y fomentaron la adopción de ideas y creencias procedentes de la cultura hispánica entre los súbditos del Imperio.

La Corona instaba a las autoridades eclesiásticas a recordarles a los dueños de negros y mulatos su obligación de enviarlos a clases de catecismo. Desde 1537, el emperador Carlos V había ordenado que todos los negros y mulatos recibieran una hora diaria de instrucción religiosa puesto que todos ellos tenían la capacidad para convertirse al cristianismo⁴⁷. Además, era obligación de los negros y mulatos asistir a misa los domingos y días festivos.

Efectivamente, la Iglesia colaboró en el proyecto de homogeneizar las conciencias y comportamientos de los esclavos mediante la difusión de un código católico de valores e incitó a los amos y patronos de negros y mulatos a ser benignos y justos con sus trabajadores. "los amos..." decía fray Juan Focher, "no tienen derecho alguno sobre las almas ni sobre los cuerpos de sus siervos; sólo ejercen dominio sobre su trabajo..."⁴⁸. Cuidar de sus esclavos en cuerpo y alma y velar por sus familias puesto que eran sus hermanos en Cristo Jesús eran dos de las obligaciones de los amos. Esto debía ser siempre, en tiempos de enfermedad o de salud, fueran jóvenes o viejos y estuvieran dispuestos al trabajo o incapacitados para él⁴⁹. La evangelización de negros y mulatos fomentó la aceptación de la esclavitud y la sumisión. Sin embargo, al mismo tiempo, la Iglesia se preocupó porque los amos cumplieran con sus obligaciones hacia sus esclavos. El doble discurso de la Iglesia obedecía a la necesidad que esta institución tenía desde tiempos primitivos de adaptar el dogma a la realidad social, pero también a su preocupación por mantener el orden y evitar cualquier tipo de violencia. En este

⁴⁷ Colin Palmer. Slaves of the White God: Blacks in Mexico 1570-1650. Cambridge: Harvard University Press, 1976. p. 53.

⁴⁸ Fray Juan Focher. Itinerario católico del misionero en América. Madrid: Librería General Victoriano Suárez, 1960.

⁴⁹ Ibid. p. 278.

sentido, la Iglesia se colocó como instancia de mediación para los conflictos entre los amos y los esclavos.

El interés por la evangelización y la salvación de los negros y los mulatos puede entenderse mejor si se piensa que para la Iglesia y la Corona éstos eran "las ovejas más descarriadas, más perdidas, más flacas y enfermas" del reino de Dios⁵⁰. Tanto para la Iglesia católica como para la Corona española, los negros y mulatos debían ser evangelizados para evitar los posibles disturbios, que con su mera presencia, amenazaban el orden social. De esta manera, tal y como ya se ha mencionado, desde 1537 el Patronato Real incluyó la cristianización de los negros en el programa misional. En un principio, la Corona y la Iglesia responsabilizaron a los amos de la labor de conversión de sus esclavos. Sin embargo, los intereses privados impidieron la realización de dicho proyecto. Y es que, según la información proporcionada por el jesuita Alonso de Sandoval, los negros y mulatos valían "menos bautizados y enseñados que por bautizar; por decir, que si son bautizados y tienen nombre de cristianos, y saben las oraciones y cosas de Dios, los tienen por ladinos y antiguos entre nosotros, y que assi tienen menos valor, como gente que se vende ya provada y no aprovada en servicio y mañas"⁵¹. De esta información se desprenden dos cuestiones de interés. En primer lugar, el incumplimiento general de los amos hacia sus obligaciones, en segundo, la inferencia de que los negros y mulatos que sí eran convertidos y evangelizados se integraban efectivamente al universo religioso del catolicismo novohispano, pero también, a partir de esta integración espiritual, aprendían "las mañas" propias de las relaciones terrenales de la sociedad a la que ahora pertenecían. Es decir, que los negros y mulatos evangelizados y convertidos se socializaban, dejando su condición de meros objetos. En 1569, Juan de la Peña se quejaba " en nombre de los mulatos de esta tierra [pues] a causa de andar la mayor parte de tiempo ocupados en la labor de las minas y las guardas de las haciendas de estancias

⁵⁰ Alonso de Sandoval. *Op. Cit.*, p. 254.

⁵¹ *Ibid.*, p. 239.

de ganados, y otras cosas fuera de poblado no son doctrinados ni industriados en las cosas de nuestra fe católica, como sería justo lo fuesen, y padecen detrimento sus ánimas y conciencias en cuanto a su salvación de que Dios nuestro Señor ha sido y es muy deservido"⁵². Los intereses económicos pesaban más que cualquier cargo de conciencia por no ayudar a los negros y mulatos a encontrar el camino de su salvación. Además, los amos veían en sus esclavos a seres incapaces de entender las cosas de la santa fe, "con lo cual [tenían] por disparate y tiempo perdido el que con ellos se [gastaba] en sus catecismos y enseñanza: por sin fruto el bautizarlos, por cosa de risa el confesarlos, por blasfemia tratar de que comulguen..."⁵³. Los intereses privados de los amos se contraponían a los planes de la Iglesia y la Corona contrarreformistas que intentaban unificar las creencias y costumbres para mantener el orden público.

Una de las disposiciones del Primer Concilio Provincial Mexicano de 1555 ordenaba a los señores que introdujeran a sus criados en el templo para evitar ocasiones de alboroto cuando permanecían afuera⁵⁴. En palabras de David Davidson, "existía un deseo por hispanizar a los africanos para integrarlos a una comunidad de hermandad cultural y espiritual con sus amos. Los esclavos recibirían los beneficios de la cultura y la religión hispánicas y sus amos podrían quedarse tranquilos pues dichos nexos fraternales calmarían el resentimiento"⁵⁵. Probablemente, para los negros, esos "beneficios" de integrar la cultura y la religión hispánicas a sus vidas no fueran otros que los de la posibilidad de vincularse para establecer relaciones biológicas, sociales y económicas con otros sectores de la población así como la obtención de

⁵² Cédulas Reales. p. 393.

⁵³ Alonso de Sandoval. Op. Cit. p. 239. La sociedad novohispana identificó la imagen del negro con la del mal, el pecado y el demonio. Algunas denominaciones novohispanas para referirse al diablo fueron "mandingo", "mandinga" y "marabú", todas relacionadas con el nombre de naciones africanas que llegaron a la Nueva España. Existen muchos ejemplos gráficos y literarios de la identificación de los negros y mulatos con Lucifer.

⁵⁴ Gonzalo Aguirre Beltrán. El negro esclavo en la Nueva España: la formación colonial, la medicina popular y otros ensayos. México: Fondo de Cultura Económica, 1994. p. 59

⁵⁵ David Davidson. Negro slave control and resistance in colonial Mexico, 1519-1650. Garden City, New York: Anchor Press, 1973. p. 239

cierto reconocimiento legal y social dentro del mundo del que ahora eran parte. La evangelización no sólo funcionaría como una vía para homogeneizar las ideas y las creencias de la población de origen africano en la Nueva España. También serviría, según David Davidson, como una válvula de escape para las tensiones y el descontento de los esclavos mediante la práctica de los rituales religiosos y las actividades sociales. Por último, la evangelización ofrecería a los esclavos la igualdad espiritual en la ciudad de Dios a cambio de la obediencia a los amos en este mundo⁵⁶.

El que los negros y mulatos encontraran en la evangelización y la conversión la vía para vincularse con otros sectores étnicos y sociales de la Nueva España no significa que al hacerlo renunciaran de la noche a la mañana a sus propias costumbres y tradiciones africanas. Sería muy difícil establecer hasta qué punto las imágenes, los símbolos y los códigos de la religiosidad contrarreformista significaron lo mismo para los negros que para otros sectores de la sociedad novohispana. Seguramente, los negros y mulatos les asignaron otros valores y significantes a dichas imágenes, símbolos y códigos. Por ahora, sólo nos detendremos en la importancia del fenómeno evangelizador como un mecanismo de integración de los negros entre sí y con el resto de la sociedad novohispana, entendiéndose esto no sólo como la adopción que estos sujetos hicieron de la religión católica, sino la propia colaboración de estos personajes en la configuración de la particular religiosidad católica de la Nueva España.

La evangelización de este sector étnico se enfrentó con varios problemas. En primer lugar, ante la escasez de maestros y doctrieros, la Iglesia privilegió la evangelización de los indios sobre la de los negros. Sin embargo, hubo dos cuerpos eclesiásticos que hicieron de la evangelización de negros y mulatos una de sus preocupaciones importantes. Por un lado, la orden religiosa de los franciscanos y por otro la Compañía de Jesús⁵⁷.

⁵⁶ *Ibid.* p. 242.

⁵⁷ Todas las órdenes estuvieron preocupadas por este problema, pero las que más se ocuparon de él fueron las ya mencionadas.

La idea misional entre los franciscanos fue siempre muy importante. "Evangelizar significaba para los frailes que pasaron a la Nueva España, no simplemente enseñar la religión cristiana, sino también trasladar con ella todos los elementos de la cultura occidental que pudieran ayudar a hacer más accesible el cristianismo de los indígenas..."⁵⁸. La principal preocupación de los franciscanos fue la evangelización de los indios, sin embargo, al trabajar con ellos, pronto se toparon con los negros y mulatos que tenían relaciones con los indígenas. Los frailes descubrieron entonces la necesidad de salvar también las almas de estos sujetos mediante su conversión. Por su parte, los jesuitas realizaron una labor intensa en la evangelización de negros y mulatos, en la que, a pesar de sus intentos, el clero secular no pudo interferir⁵⁹.

A pesar de las órdenes reales, los esclavos y trabajadores libres de origen africano, contaban con poco tiempo para recibir su instrucción religiosa. Además, el adoctrinamiento de la población de origen africano requirió de varias acciones que permitieran librar las dificultades que esta labor suponía. La conversión de estos sujetos debió utilizar su "lenguaje, sus patrones mentales, sus temores, relaciones sociales, actitudes y disposición filosófica"⁶⁰ para tener un verdadero impacto entre su comunidad. En general, los padres, frailes, sacerdotes y doctrineros ocupados de la evangelización de los negros y mulatos vieron en ellos a seres "rústicos" de poca capacidad. Fray Juan Focher, el padre Sandoval, y Duque de Estrada coincidieron con dicha opinión.

Para Alonso de Sandoval, el catecismo para negros y mulatos debía ser simple y enseñarles

"los misterios más sustanciales y las demás cosas necesarias y las que por la priesa que hay y por su poca capacidad parecen suficientes, procurando las

⁵⁸ Antonio Rubial García. La hermana pobreza: el franciscanismo: de la Edad Media a la evangelización novohispana. México: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de México, 1996. p. 165

⁵⁹ Durante el siglo XVII el clero secular reclamó el derecho exclusivo para impartir los sacramentos. Sin embargo, la evangelización de los negros no resultaba siempre una labor agradable ni sencilla, por lo que el clero secular dejó de interesarse en ella, dejando el camino libre a la Compañía de Jesús.

⁶⁰ David Davidson. Op. Cit. p. 146.

entiendan conforme a la rusticidad de cada uno, para lo cual es buen medio no decirles mucho, sino muy poco y muy toscamente dicho, a su modo y al que en adelante diremos, no cuando de presente con esta gente de más especulaciones, sino de repetirles lo que se les dijere muchas veces, dándoles tiempo para que lo entiendan, pues eso solo basta, aunque preguntados no lo acierten a repetir..."⁶¹.

Por su parte, Estrada opinaba que éstos tenían un alma racional, pero insistía, también, en que la doctrina fuera simple y al nivel de los sujetos a quienes iba dirigida. El fraile franciscano compartía las opiniones de Sandoval y Estrada, pero además, veía en los negros a menores de edad a los que había que guiar por el camino de la verdadera fe. El espíritu paternalista de los franciscanos hacia los indios también estaba presente en la evangelización de negros y mulatos. En resumen, el mensaje evangelizador para este sector se construyó como un discurso dirigido a seres infantiles, sencillos, simples y con poca capacidad de abstracción.

Por tal motivo, el discurso de evangelización dirigido a esta población intentó valerse de conceptos concretos y cotidianos para explicar los principios más abstractos de la fe católica. Así, la trinidad se ejemplificaba con los dedos de una mano, el infierno con un calabozo y la función de los sacramentos con medicinas y curaciones⁶².

La diferencia lingüística entre los evangelizadores y los negros fue un problema que se solucionó poco a poco. En un principio, maestros y doctrineros se valieron de intérpretes (negros y mulatos ladinos⁶³) pero además, fomentaron la evangelización intergrupal. Los negros y mulatos convertidos tenían la labor de evangelizar a sus hermanos paganos. En relación a la lengua y la evangelización debe señalarse un último punto de interés. Si en un principio los negros tenían que ser evangelizados en sus propias lenguas, poco a poco, la

⁶¹ Alonso de Sandoval. *Op. Cit.* p. 421

⁶² Ver Javier Laviña. *Doctrina para negros*. Barcelona: Sendai ediciones, 1989. P. 95.

⁶³ Se dice que un negro es ladino cuando tiene cierto conocimiento de la lengua castellana y de las formas de vida hispánicas. Juan Corominas. *Diccionario etimológico de la lengua castellana*. Madrid: Gredos, 1987.

evangelización se convirtió también en un medio de difusión del castellano. Los maestros y doctrineros enseñaron sus catecismos utilizando palabras simples y sencillas en español⁶⁴. Como ya se ha visto, la labor evangelizadora intentó homogeneizar las conciencias y los comportamientos de la población para dar cohesión y unificar a la sociedad novohispana; la difusión de la lengua castellana a partir de este proceso de conversión resultaría fundamental para introducir la nueva cultura, aunque algunos elementos de las lenguas africanas pudieran conservarse o mezclarse para inventar nuevas expresiones⁶⁵.

Una de las estrategias más importantes en el fenómeno de evangelización de los negros y los mulatos fue la administración de los sacramentos. Tal como se verá en el siguiente capítulo, la impartición del bautismo, la confesión, la eucaristía y el matrimonio tuvo un papel fundamental en dicha labor. Por ahora baste decir que la impartición de los santos sacramentos colaboraba en el intento por dar una guía práctica para el "buen vivir" y el "buen morir". La finalidad de esta guía era la de sustraer viejas y paganas creencias y costumbres. Para fray Juan Focher, el evangelizador de negros y mulatos debía enseñar cuatro cosas: "lo que se debe creer, lo que se debe evitar, lo que se debe hacer y lo que se debe pedir y esperar"⁶⁶.

⁶⁴ Ver Javier Laviña. *Op. Cit.* Duque de Estrada insiste en utilizar palabras simples, en conjugar los verbos como lo hacen los discípulos y en utilizar pocos artículos para que éstos entiendan lo que se les dice.

⁶⁵ Hablar de palabras y expresiones de origen africano en la lengua castellana de México implicaría realizar un estudio profundo. Sin embargo, esta herencia lingüística es evidente al revisar topónimos de las regiones de Veracruz, Guerrero y el sureste de la República. En el caso de Veracruz, algunos de estos topónimos son: Mozorongo (cuyo origen es Mwesi longo, una etnia del Congo), Mozambo, Chomo, Macalí, Angola, Mozambique, Cabo Verde. Mandinga es también el nombre de un poblado cercano al puerto de Veracruz, pero además, como se menciona en este trabajo, es uno de los nombres que se utiliza para llamar al demonio en la Nueva España. Otras palabras de origen africano que quedaron en la lengua castellana de Veracruz son "mondongo", que viene del kimbundú o "angola" y que significa barriga; "mocambo", palabra afroportuguesa utilizada únicamente en Brasil y Veracruz y que se refiere a un reducto cimarrón; mogomogo, nombre de origen kikongo que designa un dulce de plátano típico de Veracruz. Por lo demás, existe la hipótesis de que la palabra "chingar" tiene también un origen bantú; en Brasil esta palabra tiene curiosamente el mismo significado. Agradezco esta información al maestro Antonio García de León.

⁶⁶ Focher. *Op. Cit.* 104

La evangelización de los negros y los mulatos supuso el principio de sumisión; un medio para incorporarlos dócilmente a las estructuras propias de la sociedad novohispana. La obediencia, el respeto a los superiores, entiéndase en este caso, a los amos y a las autoridades civiles y religiosas, eran valores difundidos por la Contrarreforma. "El esclavo que cumpla lo que debe hacer para llamarse buen esclavo, tener mucha cortesía con su amo, servirlo, porque Dios quiere que le sirva, quererlo mucho, porque Dios le manda que le quiera mucho y así mismo todos [deben cumplir con su deber]; el Fraile como fraile, la monja como monja..."⁶⁷. La Iglesia y la Corona entendieron que era necesario evangelizar a los negros y los mulatos para evitar la mala conducta y las posibles explosiones sociales de este sector étnico, pues como podía advertirse en el Santo Oficio de la Inquisición, estos sujetos frecuentemente caían en delitos como la blasfemia, hechicería, bigamia e inmoralidad⁶⁸. Tal como lo sostiene Roger Bastide, el catolicismo hispano tuvo más preocupaciones sociales que místicas⁶⁹. Probablemente, personajes como fray Juan Focher y Alonso de Sandoval sí tuvieron interés en salvar el alma de cada uno de los negros que evangelizaban, pero aun para ellos, la primera función de la conversión de los negros y mulatos era la de mantener la paz y el orden sociales.

Algunos encargados de la evangelización de los negros y los mulatos cuestionaron los métodos violentos empleados por capellanes y doctrineros y lamentaron que el catecismo les fuera enseñado por la noche, después de una larga jornada de trabajo que los dejaba agotados. Sin embargo, la evangelización no siempre fue descrita como desastrosa⁷⁰. Cabría preguntarse si la evangelización de los negros y mulatos fue en realidad una acción violenta y

⁶⁷ Javier Laviña. Op. Cit. p. 103

⁶⁸ Tanto Colin Palmer, Solange Alberro y Aguirre Beltrán refieren que los negros eran comúnmente acusados por estos delitos.

⁶⁹ Ver Roger Bastide. Las Américas negras: Las civilizaciones africanas en el Nuevo Mundo. Madrid: Alianza Editorial, 1969.

⁷⁰ En su Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús, Francisco Javier Allegre describe cómo los jesuitas explicaban a los negros los misterios de la fe en la época de Cuaresma y otros días festivos. La descripción de Allegre habla de procesiones acompañadas de cantos y procesiones que, en palabras del padre jesuita, resultaban edificantes para el público. Francisco Javier Allegre. Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús. p. 47. V II.

difícil o una labor llena de triunfos y alegrías. Seguramente esto dependió del tipo de clero, de la orden religiosa, de la región y también del grado de aceptación o rechazo de este estrato social que estaba compuesto por sujetos de muy distinta procedencia. Lo que resulta indudable es que los catecismos y doctrinas para negros buscaron conmover los sentidos y las emociones de sujetos cuyo común denominador era el trabajo extenuante, la miseria, la soledad y el desarraigo. Los mensajes de la evangelización prometían a los negros y mulatos no sólo su bienestar espiritual sino también el mejoramiento de su condición material. Por eso, Alonso de Sandoval instigaba a los evangelizadores a que les ensancharan "el corazón, diciéndoles tendrán por estas partes muchos parientes con quien tratar, y que si sirven bien tendrán buen cautiverio, estarán contentos y bien vestidos, que desechen toda tristeza y pena y que se alegren, que luego tendrán salud y en todas las cosas de contento"⁷¹.

Aunque no todos los negros y mulatos que vivían en la Nueva España lo desearan, la incorporación al orden era un requisito para su sobrevivencia. Cualquier grupo social forzado a la sumisión y reeducación muestra odio, resentimiento y rebeldía cuando no existe una retribución adecuada. ¿Cuáles eran los beneficios que obtenían los negros a cambio de su conversión? En efecto, la mala conducta que mostraban muchos de ellos era una clara respuesta a la imposición⁷². No obstante, la integración religiosa era el único medio que "les permitiría tener una movilidad vertical que su resistencia cultural hubiera, por el contrario, seriamente comprometido"⁷³.

El éxito que tuvo el relativo logro de la sumisión e integración sociales estaba dado por las propias características del proyecto contrarreformista, el cual dejaba abiertos a los negros y mulatos espacios para reflejar sus propias creencias y prácticas religiosas. En el siguiente

⁷¹ Alonso de Sandoval. *Op. Cit.* P. 415.

⁷² La antropología social ha mostrado cómo la retribución es un valor cultural universal, esto es, se encuentra tanto en las organizaciones tribales como en las sociedades industriales de cualquier tiempo y lugar. Ver Mauss, Moore, etc.

⁷³ Roger Bastide. *Op. cit.* p. 103

capítulo se revisará cómo colaboró la cofradía en la evangelización de negros y mulatos y se sugerirán algunos de los espacios aprovechados por la población de origen africano para adaptar sus ideas y creencias al mundo católico al que ahora pertenecían.

Capítulo II. La Cofradía de San Benito de Palermo como vía de evangelización

Los africanos se caracterizan por ser un pueblo altamente religioso. Para ellos, "no existe una distinción formal entre lo sagrado y lo secular, entre lo religioso y lo no religioso, entre las áreas espirituales y materiales de la vida"⁷⁴. Esta particular concepción de la existencia se convirtió en tierra fértil para que los negros y mulatos en la Nueva España recibieran las imágenes y efectuaran las actividades religiosas que daban sentido a la vida dentro de la sociedad novohispana. Poco a poco, los símbolos e imágenes de la Contrarreforma encontraron un nuevo sentido en las mentes de los negros y los mulatos y así, la parafernalia iconográfica e imaginaria de Trento se integró a la estructura mental de este sector de la población. Algunas divinidades africanas se identificaron con los santos cristianos. Tal fue el caso de Salabanda, con San Pedro Isancio que lanza sus rayos; Shola, la madre de las aguas, se identificó con la Virgen de la Caridad y Kisimbal con el propio San Francisco de Asís⁷⁵. Sin embargo, la asimilación e incorporación de ideas y sentimientos generados a partir de situaciones sociales, físicas y biológicas propias del Nuevo Mundo fue muy importante en la conformación del catolicismo negro en América. De esta manera el sentido de marginalidad aparece como una constante en algunas oraciones e imágenes religiosas a las que los negros y mulatos recurrían asiduamente⁷⁶.

Por otro lado, el catolicismo contrarreformista dado a la fiesta, la teatralidad, la música y la manifestación de emociones y sentimientos atrajo a la población de origen africano que vio en todo esto la oportunidad para expresar, mediante una particular adaptación, sus propias tradiciones, ideas, creencias y valores. Los negros aceptaron el calendario litúrgico con sus

⁷⁴ Juana Patricia Pérez Munguía. El proceso de liberación e integración social de los negros esclavos. Valladolid 1750-1810. Tesis de maestría. Zamora: El Colegio de Michoacán, 1997. p. 143.

⁷⁵ Ver Roger Bastide. Las Américas negras: Las civilizaciones africanas en el Nuevo Mundo. Madrid: Alianza Editorial, 1969.

⁷⁶ Estas oraciones e imágenes explotan la idea de que "a pesar del color de la piel", los negros y mulatos pueden tener el alma blanca y pura. Como se verá más adelante, la imagen de María Magdalena fue muy popular entre la población de origen africano

grandes fiestas, mismas que utilizaron como "pretextos secretos para celebrar sus ritos"⁷⁷. Fiestas como la Navidad, el día de Reyes, el de Todos los Santos, el Carnaval y la Semana Santa fueron ocasiones para utilizar máscaras, tocar instrumentos y realizar bailes. Todas éstas eran actividades típicas de los rituales religiosos africanos. Así, en el catolicismo negro, "...varios rasgos africanos quedaban presentes, se agregaron a los rosarios y a las misas el ritmo del saranguandingo y se bailaba en las calles después de los oficios imprimiendo un dramatismo plástico a la religiosidad"⁷⁸. De esta manera, los negros y los mulatos vieron en los domingos y días de guardar, la ocasión para liberarse del trabajo y el momento permitido para tañer, cantar, bailar y embriagarse⁷⁹.

Si bien la religiosidad tridentina dejó abiertos algunos espacios en que los negros y los mulatos pudieron adaptar elementos religiosos y expresiones vitales de origen africano, en la Nueva España se perdieron los núcleos centrales articuladores de las culturas africanas. Se perdieron los cultos religiosos y, con ello, el elemento central que daba sentido a su organización económica, política y social. La incorporación de los negros y los mulatos, promovida en parte por la evangelización generaría nuevas relaciones y estructuras mentales y materiales que harían posible que este sector de la población se vinculara social y culturalmente con el resto de la sociedad novohispana. Es precisamente en este sentido que resulta importante reparar en el papel que tuvieron las cofradías de negros en el siglo XVII.

Como ya se planteó en el capítulo anterior, el interés de la Corona española por construir y controlar a la naciente sociedad novohispana se reflejó en la tarea de evangelización y conversión realizada por la Iglesia católica. La difusión de un código de valores, ideas y creencias común para todos los habitantes de la Nueva España permitiría

⁷⁷ Roger Bastide *Op. Cit.* p. 45.

⁷⁸ Juana Patricia Pérez Munguía. *Op. Cit.* p. 143.

⁷⁹ Gonzalo Aguirre Beltrán. La población negra de México: estudio etnohistórico, segunda edición corregida y aumentada. México: Fondo de Cultura Económica, 1972.

mantener la cohesión de una sociedad pluriétnica. La cofradía de negros tuvo, en efecto, un papel importante en la vigilancia, el control y la homogeneización de los comportamientos de sus miembros. El caso de la Cofradía de San Benito de Palermo en la ciudad de la Nueva Veracruz en el siglo XVII permite imaginar y reconstruir la labor que dichas asociaciones tuvieron en la difusión de un código de ideas y creencias tridentinas a partir de su funcionamiento como vía de evangelización.

El puerto de Veracruz constituyó la principal puerta de acceso al reino de la Nueva España. Paradójicamente, y al menos en los dos primeros siglos del período virreinal, la Nueva Veracruz no fue una villa rica ni especialmente poblada. Ciudad itinerante hasta 1615⁸⁰, la Nueva Veracruz se construyó como una aldea abierta por todos lados⁸¹. Las primeras casas de sus habitantes se distribuyeron a lo largo de estrechas calles y callejones, salpicando con sus techos de doble agua, rojos y amarillos el paisaje azul gris del puerto. En los primeros años de su fundación, muchas manzanas se encontraban despobladas, pero las primeras casas y bodegas de la ciudad, todas construidas de madera, dieron a la Nueva Veracruz de principios de siglo XVII el sobrenombre de "Ciudad de Tablas". Poco a poco, la fisonomía de la ciudad se transformó. Las pequeñas casas de madera se rodearon de huertas donde crecieron limones, naranjas, limas, plátanos, chicozapotes y otras frutas tropicales que

⁸⁰ Veracruz no siempre estuvo ubicada en el sitio que hoy conocemos como el Puerto. Su primer emplazamiento fue Quiahuitlán, asentamiento prehispánico al que llegara Cortés a fundar el primer ayuntamiento de Tierra Firme. Más tarde, el caserío se mudó a Medellín, en donde no duró mucho tiempo, pues los habitantes de la pequeña aldea vieron los peligros de los fuertes vientos que azotaban el lugar y decidieron buscar tierras más propicias para la agricultura. La Antigua se convirtió, según Antonio García de León, en el puerto más perdurable hasta entonces, pero no fue el definitivo. Para fines del siglo XVI, los marinos, arrieros y negros empezaron a desembarcar sus mercaderías en el muelle de las tierras firmes de Buitrón. Llevaban sus artículos en lancha a este lugar y de ahí las transportaban a la Antigua. Poco a poco, empezaron a construirse las ventas, el caserío, los mesones y los edificios de la futura ciudad de Tablas en esta banda de tierras que Juan de Buitrón había recibido como una merced real para criar ganado. Antonio García de León. "Economía y vida cotidiana en el Veracruz del siglo XVII: 1558-1707" México: INAH. p. 14.

⁸¹ La itinerante Veracruz nació como un pequeño caserío. Más tarde, las actividades comerciales convirtieron a la Antigua en una aldea con mayor número de población. Sin embargo, fue hasta 1615, y ya en su nuevo asentamiento que la aldea recibió de Felipe III el título de ciudad. A diferencia de San Juan de Ulúa que desde 1599 vivía la construcción de su fortaleza, en un principio, la ciudad de la Nueva Veracruz no contó con murallas.

aliviaban el calor al mismo tiempo que atraían a los mosquitos de los pantanos de alrededor. Las calles se hicieron más amplias y poco a poco aparecieron nuevas plazas y edificios. Así, en el centro estaba la Plaza Mayor, a cuyo costado se construyeron las casas consistoriales y la cárcel. En el primer tercio del siglo XVII se levantaron la Casa de Cabildo, la Parroquia, el mercado y los edificios de la carnicería y la pescadería. Al pasar del tiempo, las construcciones de la ciudad dejaron de ser exclusivamente de madera e incorporaron la cantería. Uno de los primeros edificios de este tipo fue el hospital de Nuestra Señora de Loreto, instalado en las casas de canto que en 1616 maese Pedro donara con dicho objeto⁸². Las fábricas de cal y canto estaban a cargo del Santo Oficio de la Inquisición que ocupaban una casona con un gran jardín sembrado de árboles. Otros edificios importantes en la ciudad eran la casa de la Compañía de Jesús y los conventos de los mercedarios, los dominicos y los franciscanos, este último, situado frente a la Real Aduana.

Parecería increíble pensar que esta pequeña ciudad articulara una de las redes de comercio internacional más importantes del siglo XVII, sin embargo, en ella convergieron las relaciones comerciales entre Asia, África, Europa y América en el siglo de la depresión económica europea. La sociedad de la Nueva Veracruz del siglo XVII estuvo integrada por una variopinta combinación de inmigrantes, viajeros, aventureros, piratas, comerciantes y esclavos procedentes de las más diversas y lejanas regiones. Todos ellos eran parte de esta ciudad en la que no sólo se articulaban las relaciones comerciales del mundo exterior, sino también, una compleja red de comercio regional que relacionaba a México, Puebla, el Bajío, Querétaro, Taxco, las minas del norte y Acapulco. La red de este comercio regional se extendía más allá del Pacífico, llegando a las Filipinas y cubriendo "todo el Atlántico de Sevilla y la costa occidental de África"⁸³. Sin embargo, a pesar de lo que pudiera pensarse, la Nueva Veracruz era una ciudad pobre, abatida y apenas habitada que se animaba "de modo intermitente

⁸² Maese Pedro Ronson era vecino del puerto de Veracruz. Cirujano de origen dalmaciano, donó varias de sus casas de canto para la construcción del hospital. En la segunda mitad del siglo XVII, el hospital de Nuestra Señora de Loreto albergó a la Cofradía de San Benito de Palermo.

⁸³ Antonio García de León. *Op. Cit.* p. 14.

cuando llegaban o partían las flotas mercantes, acudiendo arrieros y comerciantes a recibirlas”⁸⁴.

El resto del año la mayor parte de la población la conformaban negros, negras, mulatos y mulatas. A partir de la segunda mitad del siglo XVI y durante la primera del XVII, la población indígena sufrió un descenso de entre el 80% y el 90%. Las enfermedades europeas contra las que los indios no tenían defensas⁸⁵, los agotadores ritmos de trabajo, la deportación forzada a zonas climatológicamente distintas así como el alcoholismo, la baja fecundidad de las mujeres y el suicidio colectivo fueron algunas de las causas del desastre demográfico⁸⁶. Las consecuencias económicas no se hicieron esperar y pronto hubo que buscar una solución para cubrir la mano de obra indígena que hacía falta en las tareas agrícolas, la explotación de las minas y el cuidado del ganado, principalmente. La opción fue importar esclavos negros para que desempeñaran estos trabajos. En un principio, la mano de obra esclava provino de África, de las regiones de Cabo Verde, Guinea y Angola. El monopolio del comercio de esclavos lo tuvieron muchas naciones a lo largo del tiempo. Los flamencos, los genoveses y alemanes fueron los primeros en ocuparse de la compra y venta de esclavos para la Corona española. Sin embargo, a partir de 1580, año en que Felipe II invadiera Portugal, el tráfico de negros para España y sus colonias americanas estuvo a cargo de los tratantes lusitanos. Los portugueses tuvieron un importante papel en el comercio de mano de obra esclava desde 1580 hasta 1640 en que Portugal volvió a separarse de la Corona española. A partir de este momento, la mayor parte de los esclavos de la Nueva España no vinieron directamente de África, sino de las Antillas o nacieron ya en territorio novohispano. Es decir que a partir de la segunda mitad del siglo XVII, la población negra y mulata de este reino fue en su mayoría criolla.

⁸⁴ Hipólito Rodríguez y Jorge Alberto Manrique. Veracruz: la ciudad hecha de mar, 1519-1821 Veracruz: Instituto Veracruzano de la Cultura, 1991. P. 58.

⁸⁵ El sarampión, la viruela, la gripe, la tifoidea y el tifo fueron algunas de ellas. Las epidemias aparecieron periódicamente desde 1545-1548. La más terrible tuvo lugar entre 1576 y 1581.

⁸⁶ Véase María Alba Pastor. Op. Cit. P.

Para 1640-1650, la costa de Veracruz tenía seis mil habitantes de los cuales unos cinco mil eran de origen africano⁸⁷. En un principio, los negros y mulatos de esta ciudad fueron albañiles, estibadores, aserradores, pescadores, agricultores, carniceros y mercaderes, pero poco a poco, la población negra empezó a desempeñar nuevas funciones sociales, gozando de nuevos privilegios y libertades. Algunos de ellos, por ejemplo, obtuvieron licencias para el abasto menudo de la ciudad, otros se convirtieron en vaqueros y caporales, unos más tenían el control de algunas redes de arriería mientras que otros desempeñaron cargos de supervisión e incluso formaron parte del ejército. Cabe señalar que la población negra en el puerto de Veracruz se dedicaba, como se ha visto, a labores y actividades urbanas. Esta observación es importante puesto que la conformación de cofradías es un fenómeno típico de las ciudades.

Los morenos de la ciudad de la Nueva Veracruz solían reunirse en cuadrillas para tocar tambores y sonajas que animaban los días calurosos a cambio de alguna limosna o aguinaldo:

Santo San Benito

tu gran fe me guía

somos los negritos

de tu Cofradía

Dénme mi aguinaldo

y que sea poquito:

una vaca gorda

con su becerrito

Tumbucutú cutú,

ahora bailaremos

pa' que no espantemos

⁸⁷ Ver Adriana Naveda Chavez Hita. Esclavos negros en las haciendas azucareras de Córdoba, Veracruz, 1690-1830. Veracruz: Universidad Veracruzana, Centro de Investigaciones Históricas. 1987.

al Niño Jesús⁸⁸

Los negros y negras de San Benito probablemente salieron a bailar y desfilan de esta manera una mañana de diciembre del año de 1666. El motivo que entonces tenían era la necesidad de animar la caridad de los vecinos de la ciudad para poder mudar la sede de su cofradía del convento de los padres de San Francisco al Hospital de Nuestra Señora de Loreto⁸⁹. Habían obtenido el permiso del santo obispo, pero carecían de los medios para llevar a cabo el traslado. El motivo de la mudanza era que el Padre Guardián del convento, fray Domingo Cardozo

no quiere admitir dicha cofradía menos que alterando la segunda constitución en que se declara haya de precidir el Juez Eclesiástico en las Juntas y Cabildos de dicha cofradía como es costumbre en los conventos de esta ciudad y en el mismo de San Francisco se observa en la Cofradía de la Santa Veracruz porque pretende dicho padre precidan en dichos cabildos los guardianes y no el Juez Eclesiástico...⁹⁰.

Desde su fundación en el puerto, la Cofradía de San Benito de Palermo había estado instalada en la iglesia del convento franciscano de la ciudad⁹¹. Tal y como se ha mencionado

⁸⁸ Estos versos son de una negrilla del siglo XVII de Juan Gutiérrez Padilla. Agradezco al maestro Antonio García de León y a Lisa Rumazo el habérmelos proporcionado después de encontrarlos en el Archivo de la Catedral de Puebla.

⁸⁹ Como se verá más adelante, los cofrades efectivamente se mudaron al Hospital de Nuestra Señora de Loreto, atendido por frailes hipólitos, en el periodo comprendido entre 1666-1672. En este periodo, muy probablemente el clero secular se encargó de administrar los sacramentos entre los cofrades de San Benito.

⁹⁰ Archivo General de la Nación. Cofradías y Archicofradías. V. V Exp. 1. f. 11

⁹¹ Hasta ahora no ha podido localizarse la fecha de fundación de la cofradía de San Benito de Palermo en el Puerto de Veracruz. Sin embargo, Vetancourt refiere en su Teatro mexicano que la Cofradía de San Benito tuvo su primera fundación en el Convento de Santa María la Redonda con título de la Coronación de Cristo Nuestro Señor y San Benito el 16 de febrero de 1599 en que se les concedió a los hermanos de la misma tres indulgencias plenarias. La primera fecha encontrada que registra la existencia de la cofradía en el puerto es la del documento de 1636 utilizado en esta investigación.

anteriormente, la evangelización de los negros y los mulatos en la Nueva España corrió a cargo, en gran medida, de los frailes de la orden de San Francisco. En el caso de la población de origen africano en Veracruz ocurrió de la misma manera. Motolinía se refería al puerto como "Vera Cruz de San Francisco", lo cual revela, según O'Gorman, "ese sentimiento de apropiación que animó a los primeros franciscanos" en esta ciudad⁹². Desde finales del siglo XVI, los frailes de la orden de San Francisco tuvieron que ocuparse del cuidado espiritual de los negros que llegaban de ultramar, mismos que con su desnudez, bailes y procesiones de sospechosa ligereza⁹³ expandían el pecado por la Ciudad de Tablas.

San Francisco fue el convento más grande de la ciudad⁹⁴. De cara a la marina y frente a la Aduana, el convento se encontraba a sólo una cuadra de las casas de Cabildo. Muy probablemente, los hermanos que residían en él eran pocos⁹⁵, mas no por eso dejaron de ejercer su influencia en la vida cotidiana de la población negra del puerto⁹⁶, ni mucho menos, en la de los cofrades negros y mulatos de San Benito.

Las actividades de la cofradía eran vigiladas, si no reguladas, por los frailes de San Francisco. El montaje y adorno de la capilla y el altar a San Benito, las misas cantadas, los sermones, las procesiones en el claustro y en las calles, las celebraciones religiosas y las reuniones de los cofrades se hacían siempre bajo la observancia, guía o permiso de los frailes del convento⁹⁷. Todas estas actividades generaban el pago de cuotas y limosnas que alimentaban el erario de los hermanos de San Francisco, mismos que hacían sentir su control sobre las conciencias y comportamientos de los negros y las negras cofrades. La competencia

⁹² Ver Motolinía. El libro perdido: ensayo de reconstrucción de la obra extraviada de Fray Toribio. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1989. P. 355

⁹³ Antonio García de León. "Economía y vida cotidiana en el Veracruz del siglo XVII: 1585- 1707" México: INAH. P. 5.

⁹⁴ Otros eran los de San Agustín, Santo Domingo, la Merced y la Compañía de Jesús.

⁹⁵ Según informa Antonio de Ciudad Real en su Tratado docto y curioso, en 1584 sólo vivían en el convento cuatro o cinco frailes. Antonio de Ciudad Real. Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1976. P. 117.

⁹⁶ Sabemos, por ejemplo, de cómo el fraile franciscano Alonso de Benavides mediaba para que se dejase circular con libertad a los negros que no eran cimarrones así como que pedía perseguir a los negros huidos.

⁹⁷ Los documentos de archivo testifican que todas estas actividades estaban bajo la observancia de los frailes de San Francisco quienes cobraban distintas cuotas a los cofrades para poder realizarlas.

de los sectores religiosos por las riquezas de los fieles era una realidad en las ciudades donde convivían más de dos de ellos⁹⁸. El pleito entre el Padre Guardián y el Juez Eclesiástico por presidir las juntas de cabildo de la Cofradía de San Benito de Palermo podría obedecer al deseo de mantener una presencia predominante y por lo tanto la capacidad de influir en la vida de esta corporación⁹⁹.

Los conceptos más importantes en la relación entre las cofradías de negros y mulatos y la labor evangelizadora fueron el pecado y la salvación. A partir de ellos se desprendieron otros conceptos con los que se construyó el discurso evangelizador y además, se orientaron las prácticas litúrgicas necesarias para conseguir la conversión de este sector étnico y social. Así pues, la culpa y el perdón, la condena y el arrepentimiento o ideas más concretas como el Cielo, el Infierno y el Purgatorio fueron los pilares mentales que sostuvieron la estructura material de las cofradías. En esencia, lo que estas corporaciones ofrecían a todos sus miembros no era otra cosa que el perdón de los pecados para alcanzar la vida eterna en el

⁹⁸ Guillermo Antonio Nájera Nájera. Desarrollo y consolidación de la Provincia del Santo Evangelio de México siglos XVI- XVII México: Tesis de licenciatura, 1994. p. 172

⁹⁹ El siglo XVII se caracterizó por los pleitos entre los distintos sectores eclesiásticos y las órdenes religiosas por obtener los beneficios de las capellanías, obras pías y limosnas de los fieles. Los franciscanos no quedaron fuera de esta competencia. Una de las reglas más importantes dictada por San Francisco de Asís había sido la de la pobreza. Sin embargo, se dice que desde el siglo XVI los franciscanos se distinguieron por su falta de obediencia a las reglas y la relajación de su vida y costumbres al interior de los conventos. Las limosnas que se recibían por las misas de difuntos, matrimonios, bautizos y entierros se gastaban en comprar lujosos vestidos y delicadas viandas que aderezaban la vida de los frailes dentro del convento. Thomas Gage cuenta en sus Viajes en la Nueva España la experiencia que tuvo en el convento franciscano de Jalapa. El entonces fraile dominico pasó una noche en dicho lugar, viajando de Veracruz a la ciudad de México, y sorprendido con la vida de los frailes, refería que después de cenar, "Arreglada la partida, comenzaron a barajar con admirable destreza: se puso sencillo; se dobló. La pérdida picó a unos, la ganancia acaloró a otros. Al cabo de un cuarto de hora, se convirtió el convento de la orden seráfica de nuestro padre San Francisco en un garito; y la pobreza religiosa en profanaciones mundanas... Al paso que el juego se engrescaba, iba creciendo el escándalo: los tragos se repetían con más frecuencia, la lengua se soltaba, los juramentos se cruzaban con las chanzas y las carcajadas hacían temblar el edificio".

La descripción de Gage del escándalo producido por las bromas, el alcohol, los juramentos y carcajadas en los conventos franciscanos del siglo XVII debe tomarse con reservas, pero en realidad, no es difícil imaginar la relajación de la vida de los franciscanos en el convento del puerto de Veracruz. A pesar de la vida licenciosa que pudieran haber llevado los franciscanos en dicha ciudad, esto queda relativizado por el papel fundamental que tuvo la orden en la evangelización de los negros y los mulatos en el puerto.

más allá. La doctrina cristiana explicaba a los negros y mulatos cómo vendría el día del Juicio Final en que las almas y los cuerpos volverían a juntarse.

Salvarse es ir al Cielo a ver a Dios, a estar con Dios, a vivir en la misma casa de Dios, no en la cocina, sino en la sala, a comer en la misma mesa con Dios y la Virgen...con los Ángeles y con los santos que son nuestros hermanos. Salvarse es no caer en el Infierno, donde se pasan trabajos que nadie puede pensar y que nunca se acaban. Salvarse es ir a descansar para siempre, al cielo donde no hay frío, ni calor, ni hambre, ni sed, ni sueño, ni trabajo, ni castigo, ni esclavo, ni amo, ni enfermo ninguno, ni pesadumbre, ni miedo, ni muerte, ni pecado..." Ir al Cielo es ir a un lugar en donde a ninguno le falta nada¹⁰⁰.

¿Cómo no querer ir al Cielo si es el lugar en que se materializa una vida exactamente contraria a las miserias terrenales? Un lugar en el que no existen ni la sed, ni el cansancio, ni la jerarquía, ni el miedo, ni la enfermedad. La función de la Cofradía de San Benito de Palermo es precisamente la de ayudar a que "cada uno de los fieles prevenga este Juicio con buenas obras pías y oraciones para que por ellas se borren sus pecados y puedan fácilmente conseguir los gozos de la felicidad..."¹⁰¹. Las cofradías aseguraban a sus miembros la salvación del alma a cambio del cumplimiento de las obligaciones impuestas por sus estatutos y ordenanzas.

Las doctrinas para negros explicaban cómo sólo podrían salvarse aquéllos que hubieran sido perdonados por Cristo Nuestro Señor. Los pecados, decían, eran como las enfermedades del alma y sólo podían curarse mediante la práctica de los Santos Sacramentos. "...así como los remedios de la Botica sirven para curar el enfermo que tiene el cuerpo, así los Sacramentos sirven para curar el enfermo que tiene el alma"¹⁰².

¹⁰⁰ Javier Laviña. Doctrina para negros . p. 102. Debe recordarse que esta fuente corresponde al siglo XVIII. Sin embargo, el discurso evangelizador apela a condiciones materiales y sociales que seguramente estuvieron presentes en la vida de los negros y mulatos desde el siglo XVII.

¹⁰¹ AGN. Cofradías y Archicofradías. V. V. Exp. 1.

¹⁰² Laviña. Op. Cit. p. 95.

Una de las discusiones más importantes en el seno de la Iglesia desatada a partir de la evangelización de negros y mulatos fue la del papel que tenían los sacramentos en dicha labor.

Desde los primeros años de la evangelización indígena, los frailes insistieron en la necesidad de propagar la fe a partir de la impartición de los santos sacramentos. El Concilio de Trento recalcó la importancia de los mismos, y en 1563 estipuló que éstos se impartieran de igual manera a todos los sectores sociales. Para el proyecto contrarreformista, el suministro regular de los sacramentos aseguraba el control físico y mental de la población. Los sacramentos reconocidos por Trento eran siete: el bautismo, la confirmación, la confesión, la eucaristía, el matrimonio, la ordenación y la extrema unción. Todos ellos formaban parte del camino hacia la salvación. Cada uno marcaba un rito de paso, de iniciación que purificaba al ser que participaba en ellos¹⁰³. Para fray Juan Focher, Alonso de Sandoval y Duque de Estrada el adecuado suministro de los mismos era necesario para conseguir la verdadera conversión de los negros y los mulatos. En su doctrina, Duque de Estrada explicaba que los sacramentos eran "unos remedios que fizo Nuestro Señor Jesucristo de su misma sangre, para curar las almas de sus enfermedades, que son los pecados. Los sacramentos son para el alma lo que los medicamentos para el cuerpo"¹⁰⁴. De esta manera, la labor evangelizadora giraría en torno a una idea central: la del pecado. El pecado, esa cosa "tan mala y tan grande que no hay quien pueda pagarlo si no es Dios"¹⁰⁵. Todos los seres humanos habían nacido manchados con el pecado original. Un pecado que, según explicaba Duque de Estrada en su catecismo, era como el color.

"Por que nacieron ustedes negros? Porque son hijos de negros;

Ustedes no tuvieron la culpa de ser negros, pero mas que no

¹⁰³ En todas las religiones existen ritos de paso que marcan las transformaciones significativas en el ciclo vital de una persona: el nacimiento, el recibir un nombre, la pubertad, el matrimonio, la muerte. Los seres que celebran estos ritos se renuevan constantemente en un ciclo de destrucción y creación permanente. Ver Mircea Eliade. Diccionario de las religiones. Barcelona: Paidós Ibérica, 1992.

¹⁰⁴ Javier Laviña. Doctrina para negros. Barcelona: Sendai ediciones, 1989. p. 95

¹⁰⁵ Ibid. p. 84

tengan la culpa nacieron negros"¹⁰⁶

Pero Dios, que es siempre bueno y misericordioso, había inventado el sacramento del bautismo para borrar el pecado original. En las obras de Alonso de Sandoval y Fray Juan Focher el tema del bautismo de negros es fundamental ¹⁰⁷. Ambos autores insisten en la necesidad de catequizar a los negros y mulatos antes de impartirles el sacramento. Tanto el padre jesuita como el fraile franciscano dudan de la validez de los bautizos de los negros bozales¹⁰⁸ que llegan de África. Y es que en realidad, estos sujetos recibían el sacramento sin entender lo que realmente significaba. Así lo explicaba el padre Sandoval quien narraba cómo iban los clérigos a las naos a "preguntar a aquellos negros brutos si se quieren bautizar, y alguno de los que allí se hallan presentes en el navío les grita que digan si, si: y ellos tanto saben que cosa es si como no, y sin los catequizar los bautizan"¹⁰⁹. En general, los negros bautizados en África eran reunidos en hileras en la Iglesia o en la plaza. Ahí, un día antes de que los embarcaran, los sacerdotes les decían sus nuevos nombres, dándoselos escritos, para que no los olvidaran. Después les echaban sal en la boca y agua con un hisopo finalizando así la ceremonia. Para algunos negros, todo esto parecía un rito de hechicería que permitiría a los españoles comérselos o hacerlos pólvora¹¹⁰. Por esta razón, tanto los franciscanos como posteriormente los jesuitas procuraron catequizar a los negros y mulatos antes de bautizarlos¹¹¹.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 113

¹⁰⁷ El tema del bautismo fue importante desde la llegada de los Doce a la Nueva España. Fray Martín de Valencia, fray Pedro de Gante, Mendieta, fray Francisco Lorenzo creyeron indispensable el instruir previamente a los infieles antes de que recibieran el sacramento. Si bien no era necesario que esta instrucción previa fuera profunda o complicada, ningún indio debía ser bautizado antes de que supiera el Padre Nuestro, el Credo y los mandamientos de Dios y de la Iglesia. Ver Robert Ricard. *La conquista espiritual de México*. Pareciera que los métodos de evangelización para negros y mulatos propuestos por fray Juan Focher en su *Itinerario* no difirieron mucho de aquéllos utilizados en el caso de la evangelización indígena.

¹⁰⁸ Los negros bozales son aquellos que han sido extraídos directamente de África. Juan Corominas. *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana* Madrid: Gredos, 1987.

¹⁰⁹ Alonso de Sandoval. *Op. Cit.*, p. 382.

¹¹⁰ Ver Alonso de Sandoval. *Ibid.*

¹¹¹ El III Concilio Mexicano pedía explícitamente que "ningún cura secular o regular de el sacramento a los adultos si primero no fueron instruidos en la fe católica o a lo menos aprendieron en su idioma la oración Dominical, el símbolo de los Apóstoles y los Diez Mandamientos de la ley; y además den alguna señal de dolor de

Sin embargo, si Dios borraba el pecado original mediante el sacramento del bautismo, el hombre volvía a caer en tentación y cometía pecados que transformaban su vida en un verdadero valle de lágrimas. Los hombres sufrían y penaban a causa de su pecaminosa condición. Solamente el perdón divino podía otorgar la verdadera paz y la felicidad eterna. Para conseguirlo, los hombres debían arrepentirse de sus pecados, es decir, hacer un cuidadoso examen de conciencia y sentir culpa de aquellos actos desaprobados ante los ojos de Dios. La invención de la culpa en la Baja Edad Media se recobró en la Contrarreforma y sirvió como un mecanismo de control y manipulación.

Los Sacramentos más difundidos por la Cofradía de San Benito de Palermo eran la confesión y la eucaristía, ambos estrechamente relacionados con los conceptos de pecado y salvación. Para la mayor parte de los cofrades de San Benito, llevar una vida pura no era sencillo. El calor del puerto, las costumbres licenciosas, los bailes lujuriosos y la música que incitaban a la sensualidad y el placer hacían difícil no caer en tentación. El pecado, explicaba Alonso de Sandoval a los negros y mulatos, es "una cosa muy mala que hace esclavos del demonio en el infierno donde los quema y castiga Dios siempre"¹¹² y la confesión era el sacramento que permitía librarse de él para tener la posibilidad de alcanzar la vida eterna. Para recibir este sacramento, los cofrades de San Benito podían acudir al Padre Guardián del Convento de San Francisco, a los capellanes que habitaban en el puerto o a cualquier sacerdote que cumpliera con su oficio en la Parroquia de la ciudad misma. La confesión exigía un acto de conciencia para recordar la secuencia de cada acto de la vida. Dios siempre perdona todos los pecados pero para ello es necesario pedir perdón y arrepentirse. Una vez que el feligrés se confesaba quedaba listo para recibir el sacramento de la Santa Eucaristía.

El sacramento de la Eucaristía "es un remedio que hizo Nuestro Señor Jesucristo de su Cuerpo y de su sangre para mantener el alma y darle fuerzas para que sirva a Dios sin hacer

sus pecados". Concilio III Provincial Mexicano. México: Eugenio Maillefert y Compañía, Editores, 1859. p. 20.

¹¹² Alonso de Sandoval. Op. Cit. p. 472.

pecados. Cuando el alma se cura con la confesión, necesita comer del cuerpo y la sangre de Cristo para que se ponga fuerte"¹¹³. Se recomendaba que los negros comulgasen los días de Natividad de Cristo, en Pascua, Resurrección y Pentecostés, aunque el cardenal Toledo había ordenado que los negros libres y esclavos comulgasen una vez al mes¹¹⁴. La Cofradía de San Benito de Palermo exigía a todo aquél que quisiese ingresar en ella que recibiera "el Santísimo Sacramento de la Eucaristía con verdadera disposición como lo debe hacer cualquier cristiano"¹¹⁵. El interés en que lo hicieran con verdadera disposición puede explicarse puesto que lo común era que "apenas acababan de recibir al Señor los negros cuando luego se van a sus bailes, a sus fiestas y a beber tabaco..."¹¹⁶. Muchas veces, la salvación del alma dependía de recibir la Eucaristía antes de morir. Por esta razón, la Cofradía de San Benito de Palermo ofrecía llevar a su casa el Santísimo Sacramento a los hermanos enfermos y moribundos¹¹⁷.

Si bien, el papel de los sacramentos en la evangelización de negros y mulatos fue muy importante, cabría preguntarse ¿qué significado real podían tener éstos en la mente de la población de origen africano? Resolver esta pregunta sería objeto de otro trabajo de investigación. En éste sólo se sugerirán algunos puntos de reflexión al respecto. En primer lugar, en las religiones africanas no parece existir ningún concepto parecido al del pecado cristiano, concepto fundamental en la función de los sacramentos en la religión católica. Es verdad que entre los pueblos africanos los seres humanos son los responsables de sus propias calamidades. El sufrimiento humano es producto de los malos actos de los hombres que ofenden a los dioses o a los ancestros provocando tensiones y conflictos sociales que llegan a

¹¹³ Laviña. *Op. Cit.* p. 113

¹¹⁴ Ver Robert Brady. *The emergence of a negro class in Mexico, 1554-1640*. [tesis doctoral no publicada, University of Iowa]. P. 112.

¹¹⁵ AGN. Clero regular y secular. V. 16. Exp. 6

¹¹⁶ Alonso de Sandoval *Op. Cit.* p. 479

¹¹⁷ Así lo registran los dos documentos del AGN utilizados para esta investigación.

generar incluso enfermedad¹¹⁸. Sin embargo, estos malos actos no son considerados objeto de castigo, sino señales comunitarias que avisan a un grupo o una sociedad la necesidad de restablecer las buenas relaciones con los dioses o los ancestros. Los remedios para volver al orden suelen ser los rituales o las ofrendas que calman el enojo o el malestar de los dioses o los espíritus¹¹⁹. Así pues, los sacramentos, estos actos de veneración que dan acceso a la unión íntima con lo divino, podrían haber funcionado como los nuevos rituales para regenerar el orden armónico entre una comunidad y el orden espiritual.

La impartición de los santos sacramentos no fue la única vía de la Cofradía de San Benito de Palermo para asegurar la salvación de sus cofrades. Esta asociación ofrecía a sus miembros otro tipo de medios para conseguir la vida eterna: por un lado, las indulgencias y por otro, las misas, los rezos y los responsos por las almas de todos sus miembros.

Desde la Baja Edad Media, la Iglesia se hizo valer de documentos firmados por el Papa en los que concedía a los fieles que los adquirían la disminución de años a pasar en el Purgatorio e incluso, en algunos casos, el perdón de todos los pecados¹²⁰. Estos documentos, llamados indulgencias, eran bienes espirituales muy cotizados entre los fieles que veían en ellos salvoconductos para alcanzar la vida eterna en un menor tiempo posible.

El Papa Alejandro VII concedió a la Cofradía de San Benito de Palermo indulgencias para los miembros que cumpliesen con ciertos estatutos de la corporación¹²¹. En primer lugar, se ofrecían indulgencias a todos aquellos cofrades que comulgasen y se confesasen el día cuatro de mayo, día de la Ascensión de Cristo Señor. La Bula que otorgaba estas gracias a la cofradía insistía en que para que esto pudiera realizarse los cofrades debían rogar a "Dios por la extirpación de las herejías, por la conversión de los herejes infieles, [y por] la exaltación de

¹¹⁸ Ver Aguirre Beltrán. El negro esclavo en la Nueva España: La formación colonial, la medicina popular y otros ensayos. México: Fondo de Cultura Económica, 1994. P. 63.

¹¹⁹ Ver Mircea Eliade. Op. Cit. P. 62-63.

¹²⁰ El Concilio de Trento define las indulgencias como una potestad que concede Dios a la Iglesia. Trento considera el uso de estos documentos "sumamente provechoso al pueblo cristiano" aunque insiste en que se concedan con moderación "para que no decaiga la disciplina eclesiástica". El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento. París: Librería de Garnier Hermanos, 1955. p. 385.

¹²¹ AGN. Cofradías y Archicofradías. V. V Exp. 1

la Santa Madre Iglesia"¹²². En segundo lugar, la cofradía ofrecía a todos aquellos cofrades que "redujeren a camino de salvación algún descaminado, o enseñara a los ignorantes los mandamientos de Dios"¹²³, setenta días de perdón. Esta concesión resulta de sumo interés para este trabajo ya que a partir de ella puede inferirse que la cofradía fomentaba la evangelización intergrupala de los negros y los mulatos.

Además de las indulgencias como vía alternativa y complementaria para alcanzar la salvación del alma, otro medio para alcanzar la vida eterna eran las misas y los responsos que la cofradía ofrecía como un servicio más a sus miembros. "...la Misa sirve para pagar aquí lo que debemos pagar en el Purgatorio, y mientras más misas se oyen, y mientras más cuidado se pone en oír las bien, se paga más y puede ser que cuando venga la muerte ya esté todo pagado y no iremos al Purgatorio sino derecho al Cielo" ¹²⁴. Nadie quería pasar demasiado tiempo en el Purgatorio, ese calabozo arriba del Infierno a donde van las almas con pecados pequeños mientras pagan para quedar limpias. Porque el alma es como el azúcar, que debe purgarse para que se ponga blanca¹²⁵.

Una de las principales actividades de la Cofradía de San Benito de Palermo fue la celebración de misas. Misas cantadas, misas de réquiem por los cofrades vivos y difuntos ocho días después de la elección de cabildo¹²⁶, misas con responso por los cofrades fallecidos, misas en los días de fiesta de la Cofradía, misas especiales por las ánimas del Purgatorio los domingos de cada semana, misas de procesión. En estas misas, los cofrades escuchaban los sermones de diáconos y subdiáconos en los que muy seguramente se difundía el mensaje evangelizador y el código de valores tridentinos.

¹²² *Idem.*

¹²³ AGN. *Idem.*

¹²⁴ Laviña. *Op. Cit.* p. 107.

¹²⁵ Laviña *Op. Cit.* p. 92.

¹²⁶ Aunque las misas de requiem se celebran siempre por los difuntos, llama la atención que en el caso de la cofradía de San Benito estas misas se celebren tanto por los vivos como por los difuntos. El estatuto ordena que "...todos los años continuamente ocho días después que en la dicha cofradía aya hecho sufragio por todos los hermanos y hermanas de ella se haya de decir y diga una misa cantada de requiem ofrendada con el tñmulo y cera que pareciere conveniente la cual se diga por los fundadores y fundadoras vivos y difuntos de la dicha cofradía" AGN. Clero regular y secular. V. 16. Exp. 6.

Como puede observarse, las cofradías difundieron el código de valores que correspondía al proyecto monárquico y contrarreformista: la sumisión, la obediencia, la resignación, la fe, la caridad, la misericordia y la fraternidad eran algunos de ellos. La cofradía de negros y mulatos no sólo impartió los santos sacramentos, sino que otorgó indulgencias y ofreció misas y responsos por todos sus miembros. Una de las vías de evangelización más relacionadas con la labor de estas asociaciones fue la celebración de fiestas y la difusión de ciertas imágenes religiosas.

Capítulo III. Las fiestas e imágenes religiosas de la Cofradía de San Benito de Palermo.

Las fiestas, la música, las celebraciones teatrales tales como procesiones y peregrinaciones, las imágenes de santos, santas, vírgenes y mártires católicos tuvieron una acogida favorable entre el sector negro de la población novohispana. La Cofradía de San Benito de Palermo fue un espacio en el que la religiosidad católica se expresó en la vida cotidiana de sus miembros. Esta cotidianidad dio a las expresiones religiosas de los cofrades elementos de una cultura popular de origen africano, pero también, elementos característicos de un sector marginado.

En el año de 1637, cinco cofrades de San Benito de Palermo, P. de Toledos, Felipe Congoria, Gaspar de Ontiveros, Gaspar de Fuentes y Mateo de Astudillo, hicieron petición por escrito para añadir veintiún constituciones nuevas al libro de la cofradía. Algunas de estas constituciones hablaban de la necesidad de celebrar nuevamente las fiestas religiosas propias de la corporación. Según el informe de estos cinco personajes, dichas fiestas eran la del Día de Reyes, la de la Coronación de Cristo, la de María Magdalena, la del día de Todos los Santos así como la Procesión de Luz y Sangre que debía sacarse los lunes de cada Semana Santa¹²⁷.

Las fiestas religiosas en las que participaban los negros y mulatos del Puerto de Veracruz habían cosechado mala fama en toda la Nueva España. Se decía que la participación de este sector daba ocasión para la fabricación de "gigantones y gigantillas,

¹²⁷ Los documentos que se utilizaron para realizar este trabajo no proporcionan una descripción abundante de las fiestas religiosas de la Cofradía. Tan solo mencionan los días festivos y las imágenes religiosas importantes para la corporación. Se pensó recurrir a otros documentos de archivo que permitiesen reconstruir las fiestas de San Benito, sin embargo, no pudo localizarse documentación que describiera las fiestas del puerto de Veracruz en el periodo de estudio. Sin lugar a dudas, deben existir registros de este tipo, pero lo más probable es que se encuentren en archivos menos accesibles como sería el caso, tal vez, del de la Catedral de Puebla. Por esta razón, el capítulo presente ofrece un análisis de la función, la importancia y el significado que tuvieron las imágenes y las fiestas de San Benito, mas no una descripción de las mismas. De cualquier manera debe mencionarse que el estudio de las fiestas celebradas por las cofradías de negros y mulatos permitiría reconstruir las relaciones económicas, culturales y sociales que muy seguramente fomentaron la integración de este sector étnico en la sociedad novohispana.

tarascas [... que] causan no pocas indecencias y sirven sólo para aumentar el desorden y distraer y resfriar la voluntad divina"¹²⁸. Los bailes, el ritmo de los tambores y las sonajas, las carcajadas producto de la alegría, el relajo, la sensualidad y la embriaguez daban a las fiestas de negros un carácter carnavalesco que, en ocasiones, preocupaba y disgustaba a las autoridades civiles y religiosas. Y es que en el catolicismo negro se hacían presentes muchos rasgos africanos. Los cantos, las máscaras, los bailes, las actitudes que tanto recuerdan las fiestas a la fertilidad daban un dramatismo plástico a esta religiosidad¹²⁹. En el caso de las fiestas de la Cofradía de San Benito todos estos elementos debieron estar presentes ya que algunos de sus cofrades pedían con preocupación a sus hermanos que guardaran el decoro en ellas puesto que no era sino "el despilfarro y el desorden" lo que tenían a la cofradía en tan grande atraso¹³⁰.

A partir del Concilio de Trento, la jerarquía eclesiástica se esforzó por incorporar a las prácticas católicas todas aquellas fiestas que quedasen fuera de las festividades religiosas¹³¹. Las fiestas de la Cofradía de San Benito se celebraban dentro del calendario de la Iglesia católica. Además, veneraban a santos y santas aceptados por los códigos tridentinos. Sin embargo, los negros, negras, mulatos y mulatas de San Benito introdujeron sus propios elementos religiosos y le dieron un particular sentido a las fiestas católicas de su cofradía, de manera que puede observarse una doble dimensión en las celebraciones religiosas de la misma. En realidad, siempre hay ambivalencia en las fiestas de tipo sagrado: por un lado, lo estrictamente religioso, por el otro, lo profano. En las celebraciones cristianas también existe siempre una tendencia racional y otra emocional¹³².

¹²⁸ Juana Patricia Pérez Munguía. *Op. Cit.*, p. 288.

¹²⁹ *Idem.*

¹³⁰ AGN. Cofradías y Archicofradías. V. 5 Exp. 1

¹³¹ Ver Isambert. *Le sens du sacre: fete et religion populaire*. Paris: Minuit, 1982. P. 141.

¹³² Ver Isambert. *Op. Cit.*, P. 222.

Para la Iglesia tridentina, la fiesta fue uno de los medios más eficaces para catequizar a la población¹³³. Era mediante la celebración de las fiestas religiosas que las homilias y los sermones llegaban de manera más familiar y directa a todos los sectores sociales que tomaban parte en ellas en momentos de alta excitación por lo excepcional del caso. Las procesiones, los arcos de flores, los cantos y el baile eran elementos sumamente atractivos para todos los miembros de la sociedad. Las cofradías eran una herramienta de la Iglesia para llevar a cabo todas estas actividades y celebraciones periódicas.

Las actividades y ceremonias religiosas de la cofradía de San Benito de Palermo eran variadas. Misas cantadas, responsos por los cofrades difuntos, sermones y procesiones, misas con diáconos y subdiáconos, así como las cinco fiestas mencionadas anteriormente. En ellas participaban todos sus miembros, cada uno de ellos desempeñando funciones distintas. Algunos se encargaban de recoger las limosnas que permitían la celebración de las fiestas, otros de llevar los cirios y velas que acompañaban a las imágenes religiosas, unos más de repartir los platos de colación que se daba a los invitados especiales, muchos cantaban las misas o colaboraban simplemente con su presencia, es decir, con su bullicio¹³⁴. Las fiestas barrocas solían avivar las emociones, los sentimientos y las pasiones humanas¹³⁵. Lo que se buscaba era atraer al mayor número posible de público apelando al uso extremo de los sentidos: la iluminación de las veladoras, el color de las imágenes, los sonidos de la música y el canto, el olor del incienso y las flores, el sabor de la comida preparada por los organizadores del festejo, la frescura de las bebidas que aliviaban y matizaban las sensaciones de calor, dramatismo y dolor tan comunes en eventos de este tipo. Y es que en estas fiestas convivían "...una alegre melancolía con una tristeza placentera"¹³⁶. El espectáculo y la diversión presentes en ellas buscaban integrar a todos los sectores de la

¹³³ Ver Angel López Cantos. Juegos, fiestas y diversiones en la América española Madrid: MAPFRE, 1992. P. 170-171.

¹³⁴ AGN. Cofradías y Archicofradías. V5. Exp. 1.

¹³⁵ Ver Maravall. La cultura del barroco ...

¹³⁶ Ángel López Cantos. Op. Cit. p. 93

sociedad, pero bajo una jerarquía que reflejaba el macrocosmos social. Es en la fiesta barroca y a partir de esta apelación a las emociones colectivas que el sentido de comunidad se manifiesta en su máxima expresión. Podemos suponer, por las descripciones y relatos¹³⁷, que para la población novohispana de origen africano el sentimiento de desamparo y desarraigo era fuerte, por lo que la fiesta se convertía en una válvula de escape y en ocasión para sentirse parte de la comunidad. En esta fecha la soledad y el desarraigo desaparecían a cambio de la compañía, la alegría y la integración.

La celebración de la fiesta del día de Reyes era de gran importancia para los cofrades de San Benito de Palermo. Esta celebración fue siempre muy popular entre la población de origen africano en las Antillas y el Caribe. El origen de la fiesta es cristiano, pero muchos elementos propios de la celebración entre los negros y mulatos del Nuevo Mundo son más bien africanos y, en ocasiones, producto de una cultura generada por esclavos y sirvientes negros en tierras americanas. Según Bachiller y Morales, los días 6 de enero los esclavos del Rey en América pedían aguinaldo al representante de su amo. Con el tiempo, los demás negros vieron en esto una ocasión para celebrar¹³⁸. En Cuba, esta fiesta se conocía con el nombre de los "diablitos" ya que los negros que participaban en ella salían a las calles disfrazados con máscaras y sombreros puntiagudos dando maromas y saltos que divertían a la población de la ciudad. En el caso de Nueva España se sabe que era costumbre, desde 1539, entre los esclavos negros, elegir reyes y reinas el día de la fiesta de Reyes. En su Monarquía Indiana Torquemada refiere que

"En 1609 hubo en México un alboroto y rumor de alzamiento de negros, diciendo que la noche de Reyes se habían juntado muchos de ellos y elegido rey...averiguada la verdad se halló ser todo cosa de negros...y pues en ello no

¹³⁷ Así lo refieren tanto Alonso de Sandoval como Francisco Javier Allegre en las obras citadas en este trabajo.

¹³⁸ Ver Fernando Ortiz. La fiesta antigua fiesta afrocubana del "Día de reyes". La Habana: Departamento de asuntos culturales, 1960. P. 22-24.

hubo nada, no quiero referir las muchas boberías que dicen pasaron entre ellos aquella noche"¹³⁹.

Según explica Richard Trexler, la fiesta del día de los Reyes también era popular entre el sector indígena novohispano. Existen comedias de la Adoración de los Magos escritas en nahuatl desde finales del siglo XVII. En la fiesta de los Reyes los indígenas preparaban arcos florales y representaciones teatrales. Los indios salían a desfilarse de acuerdo a sus barrios y a representar las pequeñas obras de teatro preparadas por los evangelizadores. Esta celebración resaltaba la división social indígena pues cada barrio o etnia desfilaba detrás del estandarte de uno de los reyes magos. Con esto puede observarse cómo la fiesta, efectivamente, era un espacio de representación étnica y social donde incluso al interior de cada sector las gradaciones eran importantes.

A partir de esta información no es difícil imaginar la celebración del Día de Reyes de los negros y mulatos del Puerto de Veracruz en el siglo XVII. Seguramente, la música de arpas, cencerros y tambores de tronco hueco y cuero de buey animaba la ocasión, acompañando a los cofrades que salían a las calles, organizando cuadrillas para pedir aguinaldos¹⁴⁰. Además, los documentos de la cofradía refieren que el Día de Reyes, los hermanos cofrades elegían a un fundador y a una fundadora encargados de cobrar las cuotas y las limosnas a todos los miembros de la corporación¹⁴¹. Esta práctica coincidía con la tradición que tenía la población de origen africano de elegir a un rey y a una reina en aquella fecha.

El Día de Reyes celebrado por los negros y los mulatos hacía una clara alusión a la jerarquía. El que en su origen la fiesta hubiese sido la ocasión para que los esclavos pidiesen el favor de su amo, el rey, demuestra que lo que se fomentaba en esta fecha era el concepto de sumisión y obediencia. Los elementos lúdicos establecían claramente la jerarquía y el

¹³⁹ Idem.

¹⁴⁰ Información proporcionada por el maestro Antonio García de León.

¹⁴¹ AGN. Clero regular y secular. V. 16. Exp. 6.

orden que había que respetar. Pero además, esta fiesta tenía un evidente símbolo integrador expresado en la figura del rey mago negro.

Una de las fiestas religiosas más importantes a celebrar en el mundo católico era la Semana Santa. En ella se presentaban las ambivalencias de la vida, extremadas en el caso del barroco: el dolor y el placer, el cuerpo y el espíritu, la pena y el júbilo, para encontrar su máxima expresión en la muerte y la resurrección de Cristo Jesús. En esta fecha, las Dolorosas y los Nazarenos eran seguidos por vendedores ambulantes que aliviaban el sufrimiento humano con bebidas, dulces y golosinas¹⁴². A su paso, los penitentes encontraban por las calles de procesión puestos de comida, Judas y fuegos artificiales para quemar, juegos y juguetes que transformaban la culpa y la pena en mundana diversión. La Semana Santa iniciaba el Domingo de Ramos, día en que la gente salía jubilosa a recordar la entrada de Cristo a Jerusalén¹⁴³. Las palmas y los ramos que se agitaban al paso de la imagen de Nuestro Señor Jesucristo inauguraban esta fiesta entre la culpa y el placer, la alegría y el arrepentimiento, la mundanidad y el ascetismo. Todo mundo participaba en esta celebración y cada quien tenía un lugar perfectamente establecido en ella. Los días más importantes de la Semana, el jueves y el viernes, estaban reservados a la participación de los gremios y las cofradías más ricas y de mayor jerarquía social, mientras que el lunes, el martes y el miércoles lo común era encontrar procesiones de Crucificados y Dolorosas organizadas por las corporaciones de los sectores más bajos de la sociedad como lo eran los indios, mulatos y negros¹⁴⁴. Estos últimos solían participar en la celebración de la Semana Santa con procesiones de luz y sangre, típicas de la religiosidad novohispana.

Las procesiones de luz y sangre habían aparecido en España desde finales del siglo XVI. Las cofradías que las realizaban se dividían en dos grupos, el de los cofrades de

¹⁴² Ver Ángel López Cantos. Op. Cit. P. 93-95.

¹⁴³ Idem.

¹⁴⁴ Idem.

penitencia que flagelaban sus cuerpos y el de los cofrades de luz que llevaban encendidas velas y veladoras¹⁴⁵. Los hermanos de penitencia se disciplinaban la espalda con lentos y rítmicos movimientos. Después de pasar frente a las iglesias mayores de la ciudad, los flagelantes regresaban al claustro de donde habían salido y en él el abad les lavaba las heridas con vino. Los flagelantes asumían en su ejercicio el castigo por el pecado humano. La sangre que derramaban recordaba la propia sangre de Nuestro Señor Jesucristo en su calvario¹⁴⁶.

La luz y la sangre de las procesiones de flagelantes materializaban el sacrificio y la renovación de un grupo, porque la muerte, el lamento y la destrucción eran necesarias para que brotara nuevamente la vida. La sangre es un símbolo ambivalente. Representa lo puro y lo impuro a la vez; es dadora de vida y símbolo de muerte al mismo tiempo. La luz, por su parte, representa el principio del bien, la purificación, la esperanza y la posibilidad de volver a reunirse con lo sagrado y lo divino. Según Mircea Eliade, en los ritos de sangre siempre participa el grupo o la comunidad, pues lo que quiere representarse con las ceremonias de este tipo es la relación que se crea a partir de los lazos de consanguinidad¹⁴⁷. La Cofradía de San Benito de Palermo celebraba su procesión de luz y sangre y con el sacrificio de algunos de sus hermanos purificaba al resto de los miembros de la comunidad, puesto que la sangre derramada por los flagelantes era, en realidad, la de todos sus compañeros.

Los cofrades de San Benito solicitaron sacar su procesión el día lunes de cada Semana Santa. Con ello buscaban "no causar problemas a las otras cofradías que también participaban en los festejos de dicha celebración"¹⁴⁸. Esta procesión recorría las calles del puerto, contribuyendo con sus colores y sombras al cuadro barroco de este universo

¹⁴⁵ Ver Maureen Flynn. Sacred charity: confraternities and welfare in Spain 1400-1700. New York: Cornell University, 1989. P. 131

¹⁴⁶ Idem.

¹⁴⁷ Idem.

¹⁴⁸ AGN. Cofradías y Archicofradías. V. 5. Exp. 1.

afroandaluz¹⁴⁹. Los cofrades repartían refrescos y colación a todos aquellos que les acompañaban en ella. Algunos hermanos llegaron a quejarse de la "vanidad y los excesos" con que se celebraba dicha ceremonia. Y es que siguiendo los informes de los hermanos más devotos de esta corporación, parecería que el desorden y la descompostura no dejaban de estar presentes en sus fiestas y celebraciones.

En este punto cabría detenerse un momento para hacer una reflexión que parece pertinente. En algunos momentos surge la duda de si la Cofradía de San Benito fomentaba efectivamente la integración y la ortodoxia religiosa o si se trataba, más bien, de un espacio para la expresión de prácticas poco ortodoxas, relajadas e incluso desordenadas. En realidad, parecería que una de las características de la vida de esta corporación fue la de encontrarse siempre entre el orden y la relajación. El documento de 1666 refiere cómo después de pasar la procesión, los negros y mulatos de la cofradía vendieron a un español que pasaba por ahí la corona de espinas del Ecce Homo, dejando la imagen en un estado "tan indecente" que el capellán del Hospital de Nuestra Señora de Loreto tuvo que hacerse cargo de la misma, mandándola poner a salvo en un altar de la sacristía. Son constantes las quejas de varios cofrades por el desacato, los excesos y la poca veneración de algunos de sus hermanos¹⁵⁰. Sin embargo, en este sentido, la cofradía funcionaba efectivamente como un mecanismo de vigilancia, denuncia y control entre la población de origen africano del puerto. Las autoridades se enteraban de los comportamientos indecorosos de ciertos sujetos a partir de las quejas y denuncias de sus propios compañeros. Para cerrar este paréntesis habría que mencionar cómo las fiestas de la cofradía intentaban difundir valores como el orden y la jerarquía.

Ciertamente las fiestas de negros y mulatos incorporaron elementos poco ortodoxos a la religiosidad novohispana, pero es precisamente en esta mezcla de ortodoxia y elementos de origen africano que puede reflejarse el proceso de integración que vivió la sociedad

¹⁴⁹ El término "afroandaluz" lo utiliza por primera vez Antonio García de León para describir las redes culturales que se establecen a partir de las relaciones comerciales en el Caribe andaluz.

¹⁵⁰ AGN Cofradías y Archicofradías. V. 5 Exp. 1

novohispana en el siglo XVII. Por ahora, regresemos a la procesión de luz y sangre de San Benito de Palermo.

Los estatutos de la cofradía pedían que encabezara la procesión el señor vicario. Éste, a pesar del calor y los mosquitos, escuchaba con devota atención el sermón del predicador que caminaba detrás de él. El señor gobernador también era invitado a participar en esta ceremonia. Si sus finanzas se lo permitían se unía gustoso al desfile, ocupando un lugar cercano al estandarte y a las demás insignias que, según la costumbre de la cofradía, se sacaban a la cabeza de la procesión. Detrás de ellos caminaban los hermanos con cirios y veladoras, rodeando el paso del Santo Cristo con la Corona de Espinas. Por último, en doloroso silencio, acompañaban a la procesión las hermanas cofrades que cargaban el paso de Nuestra Señora de las Angustias, iluminada por las velas y veladoras del resto de las cofrades¹⁵¹. Así pues, se observa que a pesar del posible desorden y desacato de sus miembros, la cofradía intentaba fomentar el orden, la jerarquía y la integración de varios sectores sociales y étnicos en la celebración de esta actividad religiosa.

Por último, entre las festividades y ceremonias más importantes de la cofradía de San Benito debe mencionarse la fiesta de Todos los Santos. Una de las características principales de las cofradías es oscilar siempre entre la vida y la muerte, entre la salvación del alma y la vida eterna y la seguridad económica y material aquí en la Tierra. Para la población de origen africano en la Nueva España esta doble dimensión resultó muy atractiva. La fiesta de Todos los Santos satisfacía la necesidad que tenían los negros y mulatos de ofrecer culto a sus antepasados, costumbre de enorme importancia entre este sector novohispano. "El culto ancestral se funda en la certeza de que la persona sobrevive a la muerte en el mundo de los espíritus donde las condiciones del mundo de los vivos persisten sin cambios esenciales. Los antepasados conservan los rasgos de su personalidad, su carácter antropomórfico, su temperamento y disposiciones terrenales. Tienen igual o mayor dominio sobre sus

¹⁵¹ AGN. Cofradías y Archicofradías. V. 5. Exp. 1.

descendientes que cuando vivos; los protegen del daño y el malestar ... gozan de poder sobre la adversidad; pero también pueden causar desventura a quienes transgreden las normas establecidas"¹⁵². Según Alonso de Sandoval, los negros y mulatos "...adoraban y tenían por dioses a sus antepasados, particularmente a los que señalaban en balentías y crueldades o en liviandades y torpezas...cualquiera...atribuía divinidad a su padre viejo cuando moría"¹⁵³. Así pues, el culto a los antepasados de tradición africana cobró un nuevo sentido en la celebración de la fiesta de Todos los Santos cristiana. Los cofrades de San Benito conmemoraban a sus difuntos celebrando misas con responso cantadas por la comunidad. Además, en este día era deber de los cofrades montar una ofrenda para los hermanos que habían abandonado ya este mundo¹⁵⁴. La Contrarreforma intentó fortalecer la imagen de Cristo y su Calvario. La Pasión y la Crucifixión de Nuestro Señor Jesucristo se convirtieron en los temas centrales de la iconografía tridentina. Los negros y mulatos de la Nueva España fueron fieles adoradores de estas imágenes religiosas. La imagen de la Coronación de Nuestro Señor Jesucristo, como una de las insignias más importantes de la cofradía, obedece a la orientación cristo-céntrica de la Contrarreforma, misma que buscó dirigir la atención y emotividad de los fieles hacia la Pasión, el dolor, el sufrimiento y la flagelación de Cristo¹⁵⁵. En las religiones africanas es común la identificación de la figura de los reyes con la de dioses o descendientes de dioses. Muchas veces suele relacionarse la figura de estos personajes sagrados con la idea de bienestar de una comunidad o la fertilidad de las tierras¹⁵⁶. Probablemente, los negros y

¹⁵² Gonzalo Aguirre Beltrán. El negro esclavo en la Nueva España ... p. 104.

¹⁵³ Alonso de Sandoval. Op. Cit. p. 98.

¹⁵⁴ Los estatutos de la cofradía establecen que "La ofrenda de este día se dexará a la prudencia del mayordomo y diputados que la pondrán sin cargar este corto gasto a la cofradía, para la cual función se avisará a los cofrades saliendo la campanilla por las calles como es costumbre" AGN. Cofradías y Archicofradías. V5. Exp. 1. Sobre la muerte y la salud entre los negros, ver capítulo de Asistencia Social.

¹⁵⁵ Ver Maureen Flynn. Ibid.

¹⁵⁶ Entre las culturas tribales los ritos de fertilidad relacionados con la figura del "rey de los granos" se remontan al periodo Neolítico. Antes de que la semilla pueda germinar y multiplicarse, es necesario que muera y sea enterrada. Para esto se elige a un representante humano del grano a quien se sacrifica y se entierra. En este rito, el rey simboliza a la semilla, que tuvo que morir para que floreciera nuevamente la vida. La idea de muerte y resurrección ha estado presente desde el origen de las religiones humanas. Es evidente la similitud que existe entre estos ritos y la figura de Cristo resucitado, la semilla que permite el renacimiento de la vida en la religión católica.

mulatos del Nuevo Mundo encontraron en la imagen de Cristo Coronado a un nuevo dios-rey que aseguraba su tranquilidad material y cotidiana, pero quizás también vieran en ella a un nuevo dios-amo al que había que venerar para asegurar la paz que prometían sus evangelizadores.

Si Trento se había preocupado por la iconografía cristológica del sufrimiento y el Calvario, la imagen renacentista de la Virgen como una madre joven y radiante que sostenía al niño en su regazo se sustituyó por la de una madre sufriente que abrazaba al redentor maduro y martirizado por la humanidad¹⁵⁷. El siglo XVII vio florecer así el culto a las imágenes de Piedades y Dolorosas. La Virgen de las Angustias adorada por los cofrades de San Benito no era sino una más de las advocaciones de la Dolorosa, esa madre desconsolada "cuyas lágrimas hablaban el mismo lenguaje de purificación y renovación que el sangrar de los disciplinantes"¹⁵⁸.

Para la población de origen africano existe un principio de continuidad entre lo natural y lo sobrenatural. Este principio explica la perpetuidad de la vida en este mundo. Los espíritus de los ancestros conviven en la vida diaria con los vivos y con las deidades menores que funcionan como mediadores entre una deidad suprema y el hombre¹⁵⁹. La creencia en la continuidad de la vida hizo fácil la adopción de los santos cristianos. En el caso de la Cofradía de San Benito de Palermo, sus miembros no sólo veneraban las imágenes de la Virgen y de Cristo. La figura de su santo patrón era muy importante.

Los cofrades de San Benito tenían la obligación de mantener su altar decorosamente adornado y festejarlo el día de María Magdalena. Según cuenta la hagiografía, San Benito de Palermo nació en San Fratello, un barrio en los alrededores de Mesina en el año de 1526. Sus padres descendían de unos esclavos traídos de Etiopía, por lo que también se conocía al santo con el nombre del "Nigerio". A los veintiún años, Benito fue insultado públicamente a causa del

¹⁵⁷ Ver Flynn. *Idem.*

¹⁵⁸ *Op. Cit.*, p. 127

¹⁵⁹ Según Mircea Eliade, el concepto de deidad suprema estaba ampliamente difundido en las religiones del África tropical, antes de la llegada del cristianismo a ese continente.

color de su piel. Un ermitaño de la comunidad de Jerónimo de Lanza observó la escena y al ver la paciencia y la dignidad con las que el joven negro manejara la situación, le invitó a unirse a su comunidad eremítica, misma que seguía la Regla de San Francisco. Benito aceptó, pero en 1562, la comunidad fue disuelta por Pío IV. Cuando esto sucedió, los franciscanos de Palermo recibieron a Benito como hermano lego de su convento. Ahí trabajó como cocinero, pero además, ganó fama por sus curaciones milagrosas. Para 1578 fue nombrado Guardián del convento y en 1581 era vicario y maestro de los novicios. Benito impulsó el movimiento de reforma de su orden y siempre vivió en la más estricta sencillez¹⁶⁰.

Además de la imagen del santo negro, una de las imágenes más populares entre los cofrades de San Benito era la de María Magdalena. Muchas de las cofradías del período contrarreformista tenían como santos patronos a "hombres y mujeres, quienes como María, habían renunciado a la carne por una vida de ascética piedad"¹⁶¹. La historia de María Magdalena evocaba los sentimientos de arrepentimiento, renuncia y redención, es decir, constituía el símbolo del pecado y el perdón. María Magdalena, como muchas de las negras y mulatas del puerto de Veracruz había sido rechazada y mal vista por su comunidad. Sin embargo, Jesucristo le había dado la oportunidad de arrepentirse, acercarse a él, seguir el camino de una nueva vida y alcanzar la salvación eterna. El sentimiento de marginalidad estuvo presente en algunas expresiones de la religiosidad católica negra tales como las oraciones y las plegarias en que se insistía en que a pesar del color de la piel, los negros

¹⁶⁰ San Benito murió en 1589 y fue enterrado en el convento franciscano de Palermo. En 1611, sus restos fueron desenterrados para exponerlos a la veneración pública. En 1662 el senado de Palermo le eligió como patrón de la ciudad y en 1807 fue canonizado por Pío VII. Su fiesta se celebra el 4 de abril. Llama la atención que los cofrades de San Benito no tengan un día específico para la fiesta de su santo y lo celebren el día de María Magdalena. Puede inferirse que la razón de este hecho es precisamente que para el siglo XVII, San Benito no había sido canonizado oficialmente todavía, aunque ya había sido aclamado santo por el pueblo de Palermo. — Enciclopedia de la religión católica Barcelona: Ediciones Librería Paseo de Gracia, 1950. V. I Ver también Dictionary of Saints Penguin, 1965. Llama la atención la rapidez con la que se adoptó el culto a San Benito en el continente americano y en este caso, en la Nueva España. Para 1599, ya existía la cofradía de San Benito de Palermo en la ciudad de México.

¹⁶¹ Flynn. Op.Cit. p. 29

podían tener el alma pura. La imagen de María Magdalena corrobora la presencia de este sentimiento en las expresiones religiosas de este sector.

Según Patrick Carroll, "los europeos utilizaron una religión común para unir a los diferentes grupos en una comunidad espiritual que pregonaba la igualdad en el más allá a cambio de la desigualdad en el presente"¹⁶². Como se vio a lo largo de este capítulo, el mensaje de la evangelización para negros y mulatos apoyaba y fomentaba la sumisión y obediencia de los negros y mulatos hacia sus amos y hacia el sistema jerárquico de la sociedad. Sin embargo, a partir de la igualdad ultraterrena, la cofradía abrió algunos espacios que permitieron una cierta tendencia a la igualación aquí en la Tierra y generó la posibilidad de vincularse y establecer relaciones sociales, económicas y biológicas con otros sectores de la sociedad. La esclavitud y el racismo hicieron difícil la integración de los negros en el Veracruz del siglo XVI¹⁶³ y primera mitad del XVII. Los blancos y los indios se esforzaron enormemente en aislar a la población de origen africano. Sin embargo, conforme el tiempo avanzó, el sector afro-veracruzano vivió un importante proceso de integración que vio su momento más álgido a partir de la segunda mitad del siglo XVII. Fue a partir de 1645 que se incrementaron los enlaces matrimoniales entre negros y castas, entre mulatos y negros y mulatos y blancos¹⁶⁴. Muchos de los cofrades de San Benito de Palermo eran mulatos y negros nacidos ya en el puerto. La integración biológica que vivió este sector étnico favoreció la difusión del sistema de ideas y creencias católico compartido por los demás sectores étnicos con los que los negros se mezclaban. Pero además, este fenómeno de integración biológica incidió en un proceso de integración social y cultural tal y como se ha observado en las fiestas y actividades de la cofradía que aquí se estudia.

¹⁶² Patrick Carroll. Mexican society in transition: the blacks in Veracruz, 1735-1830. Austin: tesis doctoral, 1979. p. 88

¹⁶³ Idem.

¹⁶⁴ Idem.

Capítulo IV. La cofradía de negros como instancia de representación política y gestión social

La obra a la que nos hemos referido antes, Un tratado sobre la esclavitud, escrita por el padre jesuita Alonso de Sandoval y publicada en el año de 1627, refiere el origen de la raza negra en este mundo. Los negros, explica su autor, eran descendientes de Cam¹⁶⁵, el hijo desvergonzado de Noé, quien tratando a su padre con tanta irreverencia había perdido la nobleza, "...y aun la libertad costándole quedar por esclavo él y toda su generación, de los hermanos que fue según los santos Agustino, Chrisostomo y Ambrosio la primera servidumbre que se introdujo en el mundo...y siendo claro por linaje nació oscuro. Y de allí nacieron los negros... y aun pudieron dezir también los esclavos [...] Que a los que tienen buenos [padres] llamamos de sangre esclarecida, como a los que no, de gente oscura"¹⁶⁶. La imagen que la Corona, la Iglesia y la sociedad española tuvieron del negro se asoció siempre con los conceptos de brutalidad e inferioridad moral e intelectual. Los negros eran seres paganos, siempre esclavos en potencia que debían ser extraídos del África ¹⁶⁷ para ser convertidos a la verdadera fe por su propio beneficio espiritual. El estereotipo hispano del negro pronto arribó a la Nueva España, en donde se calificó a los negros y mulatos que llegaban y nacían ya en este territorio como la gente "más vil y despreciable" del reino. La imagen importada se alimentó, además, con el propio comportamiento de este sector étnico en la vida cotidiana de

¹⁶⁵ Cam se había burlado de la borrachera de su padre y, como castigo divino, se convirtió en el antecesor de todos los esclavos de la humanidad.

¹⁶⁶ Alonso de Sandoval. Op. Cit. P. 75

¹⁶⁷ La imagen de África en el imaginario renacentista y barroco español fluctuaba entre tres ideas distintas. Por un lado, se pensaba en el África del Preste Juan, territorio que hablaba de la misión evangelizadora más allá del continente europeo. "La leyenda medieval del Preste Juan, situado por las cosmografías del siglo XIV y XV en un lugar indeterminado en "Etiopía", que a veces coincidía con la "India", tenía un gran atractivo para los escritores españoles, ya que aportaba el dato de un imperio cristiano más allá de las tierras dominadas por los musulmanes, enemigos "naturales" de las coronas ibéricas. El Preste Juan era la confirmación de la universalidad cristiana, y con motivo de esta creencia y de las expediciones portuguesas por la costa del este africano, se reanudó el interés misional por "reconducir" a los etíopes, cristianos, pero con creencias heréticas". Por otro, se creía que el África era una tierra poblada por monstruos y llena de peligros. Por último, estaba la imagen del África como la tierra de los paganos, salvajes y futuros esclavos. Para mayor información sobre la imagen de África y los negros en España, ver Baltasar Fra Molinero. La imagen de los negros en el teatro del siglo de Oro. Madrid: Siglo XXI, 1995. p. 5-10.

la sociedad novohispana. Pronto, la población de origen africano se ganó no sólo el desprecio de los españoles y criollos, sino también, el temor y la desconfianza de todos los habitantes que componían la sociedad de la Nueva España¹⁶⁸.

Desde fines del siglo XVI se asoció a negros y mulatos en el Nuevo Mundo con las ideas del mal y del pecado. Éstos, gente "mala y viciosa" a los ojos de indios, mestizos, criollos y españoles eran una amenaza para el orden y la paz pública. Mientras que en España los negros y mulatos nunca se consideraron un peligro desestabilizador¹⁶⁹, en la colonia se les vislumbró con recelo y preocupación. Ya desde 1553 el virrey Velasco afirmaba que había más de veinte mil negros y mulatos en el reino, lo cual consideraba una grave amenaza para la estabilidad del virreinato¹⁷⁰. La población de origen africano estaba comúnmente asociada al alcoholismo, los asesinatos, las violaciones, los asaltos en los caminos, la hechicería y las prácticas supersticiosas, las prácticas sexuales depravadas, la violencia y la crueldad. De tal suerte que este sector étnico de la Nueva España generaba entre la población del reino un fuerte sentimiento de tensión que había que manejar creando medidas de distinto tipo para mantener el orden público y la paz social¹⁷¹.

¹⁶⁸ Por su parte, los negros y mulatos sentían un fuerte desprecio hacia la población indígena, a la que veían con cierto sentimiento de superioridad, fomentado, además, por los cargos que los españoles ponían en manos de los negros libres y esclavos (capataces, maestros azucareros, vaqueros). Estos cargos daban mayor autoridad a la población de origen africano que a la indígena. Además, Antonio García de León sugiere que muchas veces, los trabajos desempeñados por los negros y mulatos (incluso esclavos) daban mayor libertad de movimiento a estos sujetos que a los indios siempre libres.

¹⁶⁹ Las comedias del Siglo de Oro muestran en los personajes negros a seres inocentes o graciosos ya que se les veía como sujetos aislados que no generaban miedo o preocupación en relación al mantenimiento del orden y la paz social. (Ver Baltasar Fra Molinero en La imagen de los negros en el teatro del siglo de Oro).

¹⁷⁰ Puede entenderse el temor del virrey si se piensa que poco a poco, la importación de negros a la colonia generó que hacia fines del siglo XVI y durante la primera mitad del siglo XVII hubiese muchos más negros que españoles en la sociedad novohispana. Aguirre Beltrán ofrece los siguientes datos: Para 1570, según el censo de Latorre, habría 6 644 personas de origen europeo, 20 569 de origen africano y 3 336 860 de origen indígena. Para 1646, los números habrían variado de la siguiente manera: 13 780 personas de origen europeo, 35 089 de origen africano y 1 269 607 de origen indígena. Aguirre Beltrán. La población negra de México. México: Fondo de Cultura Económica, 1984. p. 205- 210.

¹⁷¹ Estas medidas surgieron a partir de los actos de violencia cotidiana generada por algunos miembros de este sector étnico. Sin embargo, las verdaderas medidas de control para la población de origen africano se emplearon debido a los diversos intentos de rebelión organizada de negros y mulatos. El primer movimiento de este tipo sucedió en 1537, en la ciudad de México, generando un sentimiento de paranoia entre la población. Más tarde, en el siglo XVII, los movimientos rebeldes de negros y mulatos fueron comunes. Quizás, el más importante de

Los negros y mulatos nunca pudieron ocupar cargos reales, municipales ni eclesiásticos. Además, desde 1622, el Marqués de Gelves instauró nuevas restricciones para este sector. En primer lugar se estableció que los negros y mulatos no podían traer armas (tan solo cuchillos sin punta), ni viajar de un sitio a otro sin el permiso escrito de sus amos, explicando el motivo del viaje. No se debía permitir que estos sujetos, libres o esclavos, vivieran solos, es decir, sin la vigilancia de otros miembros de la sociedad. A las mujeres negras o mulatas se les prohibió el uso de seda para sus ropas, y perlas u oro en sus adornos personales¹⁷². Por último, quedaba estrictamente prohibido que los negros y mulatos se reunieran en grupos mayores a cuatro sujetos¹⁷³.

Sin embargo, a pesar de la imagen negativa que la Corona y la sociedad novohispana tenían de negros y mulatos, el papel de este sector en la vida de la Nueva España era fundamental para el desarrollo económico de la misma. La población de origen africano vivía, así, entre el rechazo y la aceptación social. Poco a poco, los negros y mulatos fueron reconocidos como un sector más dentro de la sociedad novohispana¹⁷⁴. La Corona y la Iglesia tuvieron que abrir espacios de participación social dentro del orden oficial para permitir su integración pacífica. Es decir, que en el intento por mantener el orden y la paz, las autoridades civiles y eclesiásticas utilizaron mecanismos de control y vigilancia que dieron a los negros y

todos haya sido el de 1612, financiado por una cofradía de negros (la de Nuestra Señora) otra vez en la ciudad de México. En este movimiento, los negros intentaban tomar el control de la ciudad, sojuzgando a indios y españoles. La conspiración fue descubierta y varios negros y negras fueron colgados en la Plaza como escarmiento para el resto de los posibles rebeldes. Sin embargo, la conspiración de 1612 no fue el último intento de los negros y mulatos por liberarse del orden impuesto por la sociedad en la que vivían. En 1616 hubo otra revuelta importante en Durango, en 1624 una más en la ciudad de México, las décadas de los 20's y los 30's fueron difíciles en el norte del reino y en 1646 hubo problemas entre la población negra en el puerto de Veracruz. Ver Colin Palmer. Slaves of the White God: Blacks in Mexico, 1570-1650. Cambridge: Harvard University Press, 1976.

¹⁷² Tanto la seda como el oro y las perlas eran accesorios exclusivos de las mujeres españolas. La reglamentación del vestido por parte de las autoridades virreinales habla del interés por mantener el control absoluto de la sociedad, generando claras jerarquías dentro de la misma.

¹⁷³ Después de la conspiración de 1612, las cofradías de negros estuvieron suspendidas por algunos años. Sin embargo, estas corporaciones volvieron a funcionar dentro del orden oficial.

¹⁷⁴ Hacia 1600 se estima que la población de negros y mulatos en la Nueva España era más o menos de 140 mil sujetos. La mayor parte de la población negra a partir de la segunda mitad del siglo XVII era criolla. Se sabe que para este momento había tres veces más mulatos que negros, lo cual habla de un fenómeno de integración biológica importante. Ver Aguirre Beltrán. Ibid.

mulatos cierta libertad de acción siempre bajo el permiso, la supervisión y el orden oficial. Las cofradías de negros fueron uno de estos mecanismos.

Los negros sólo tenían la posibilidad de reunirse en comunidad de dos maneras. Por un lado estaba la vía de la ilegalidad: el cimarrón¹⁷⁵ que huía al palenque, al quilombo o al mocambo¹⁷⁶ y que se rebelaba a aceptar el régimen de esclavitud e imposición. Esta opción rechazaba el proceso de integración puesto que los cimarrones preferían intentar reconstruir una réplica de las antiguas sociedades a las que habían pertenecido ellos o sus antepasados en otras partes. Por otro lado, los negros tenían la posibilidad de reunirse en comunidad dentro de la legalidad mediante las cofradías. Esta elección significaba, en principio, la aceptación de los principios de la nueva sociedad de la que ahora eran parte¹⁷⁷. Las cofradías fueron, pues, los "principales órganos de expresión y organización de los negros en la Nueva España"¹⁷⁸.

En una sociedad corporativa como la novohispana en donde no se reconoce como sujeto social al individuo sino a las órdenes religiosas, los gremios, las cofradías y otros cuerpos, el derecho de reunirse en cofradía daba a la comunidad cultural de los negros y mulatos la posibilidad de adquirir una representación legal ante las autoridades de igual manera que las corporaciones de otros sectores étnicos y sociales. En este sentido, la cofradía de negros funcionaría como un mecanismo de presión para el reconocimiento de la igualdad jurídica y la libertad de vinculación social que incidiría en el proceso de integración

¹⁷⁵ El cimarronaje era un tipo de resistencia desgastante y peligrosa para el orden y la paz del reino. Los cimarrones huían de sus amos a las montañas y a lugares escondidos para reconstruir réplicas de las sociedades del continente africano. El término "cimarrón" se utilizaba para designar a los indios, negros y animales huidos. Relacionado con los conceptos de salvaje y silvestre y probablemente derivado de "cima", por los montes a donde huían los cimarrones. Juan Corominas. Breve diccionario etimológico de la lengua castellana Madrid: Gredos, 1987.

¹⁷⁶ Los palenques, quilombos o mocambos eran las comunidades en las que vivían los negros cimarrones.

¹⁷⁷ No se ignora el papel subversivo que algunas veces tuvieron las cofradías de negros. Ya se mencionó la participación de la cofradía de Nuestra Señora en la conspiración de 1612. Sin embargo, como se intenta argumentar en esta tesis, la cofradía de negros es también adoctrinadora. Simplemente, el abrir un espacio de gestión legal para los negros y mulatos dentro de la sociedad corporativa habla ya de dicha función integradora.

¹⁷⁸ Jonathan Israel. Razas, clases sociales y vida política en el México colonial (1610-1670). México: Fondo de Cultura Económica, 1980. p. 77

que vivieron los negros y mulatos en la Nueva España durante el siglo XVII. Por esta razón, la configuración de cofradías significó para este sector étnico la conquista de un espacio político dentro del orden corporativo de la sociedad.

La Cofradía de San Benito de Palermo estaba constituida por fieles de ambos sexos, sin importar el arte u oficio de los mismos. A ella podían ingresar lo mismo negros libres que negros esclavos, criollos, mulatos o bozales. Todos podían ejercer los distintos cargos y puestos del cabildo de la cofradía¹⁷⁹. La variopinta composición de esta cofradía habla de la función de representatividad que una corporación de este tipo podía tener para un sector tan diverso como lo era la población de origen africano en la Nueva España. Los negros y mulatos del puerto encontraban en esta corporación un espacio para discutir los problemas e intereses propios de su comunidad cultural. No importaba el oficio, el sexo ni el status social. La condición para poder ingresar a la cofradía de San Benito y ejercer un cargo dentro de ella era pertenecer al amplio grupo genéricamente conocido como "los morenos"¹⁸⁰. De esta manera, la estructura política interna de la cofradía obedecía al principio cristiano de la igualdad de las almas. Al ingresar a la cofradía, libres, esclavos, bozales, mulatos y criollos se igualaban entre sí, pues todos eran hermanos ante los ojos de Dios.

En un primer nivel, la cofradía brindaba igualdad a todos sus miembros, borrando, aparentemente, las jerarquías externas propias de la sociedad novohispana. Todos aquéllos que pertenecieran a la comunidad de "los morenos" tenían el mismo derecho de ingresar en esta asociación. Sin embargo, las diferencias terrenales de los miembros de la cofradía de

¹⁷⁹ Según Maureen Flynn la participación femenina en los cabildos de las cofradías no era común. Las mujeres podían inscribirse como cofrades pero no desempeñar cargos dentro del cabildo. En el caso de la Cofradía de San Benito de Palermo la mujer tenía funciones y cargos particularmente importantes. El cabildo de la cofradía de San Benito estaba integrado por mayordomos, rectores, diputados, oficiales, tesoreros. Las mujeres tenían funciones relacionadas con el cuidado de la economía de la cofradía, principalmente.

¹⁸⁰ Baltasar Fra Molinero explica cómo para la sociedad hispánica todos los africanos de piel oscura formaban un grupo ahistórico al que se le reconocía bajo el apelativo de "negros". Los "negros" eran un ser colectivo reunidos en un solo grupo. De manera análoga, para la sociedad novohispana, las denominaciones más comunes para referirse a este grupo, en realidad tan diverso y heterogéneo solían ser las de "negros" y "morenos".

San Benito de Palermo eran evidentes, y, como en cualquier asociación, los bandos, las facciones y las fuerzas de poder se hacían presentes de manera cotidiana. Esta situación no era particular de la cofradía de San Benito. En general, los miembros de todas las cofradías "rotaban los puestos oficiales para prevenir la concentración de poder y llegaban a decisiones importantes mediante el consenso del voto"¹⁸¹. En el caso de la corporación que aquí se estudia, los oficiales de cabildo se elegían anualmente en reuniones en que todos los miembros debían estar presentes. Algunas de las constituciones de la cofradía de San Benito son indicios importantes para reconstruir las tensiones internas de la asociación. Una de ellas pide que: "el tal fundador que se desviare de los demás haciendo bandos en contra de los demás compañeros sea hechado de la tal fundación nombrando otro en su lugar los demás fundadores...". Otra más advierte que: "...en todas elecciones haya de ser la mayor parte de criollos habiendo de elegir de otras naciones para oficiales en ella"¹⁸². Estos dos estatutos hablan de la configuración interna de las fuerzas.

Sería ingenuo imaginar que en un grupo tan diverso como lo era el que constituía la cofradía de San Benito no hubiese esas jerarquías, bandos y facciones que se han señalado. En realidad, esta corporación representaría el macrocosmos social en donde la población de origen africano no conformaba un grupo homogéneo y unido¹⁸³. La violencia y la tensión intergrupal eran factores comunes entre la población negra novohispana. Debido a esta situación, resulta muy interesante que los problemas, las facciones y las diferencias

¹⁸¹ Maureen Flynn. *Op. Cit.* p. 33

¹⁸² Como ya se señaló, partir de la segunda mitad del siglo XVII la mayor parte de la población de origen africano en el puerto y en general en toda la Nueva España era criolla o mulata.

¹⁸³ La población de origen africano en la Nueva España estaba conformada por muy distintos grupos étnicos con costumbres, lenguas y tradiciones diferentes. Además, la heterogeneidad de este grupo se hacía aún mayor a partir de los distintos oficios y profesiones que negros y mulatos podían realizar en la sociedad novohispana. Por si fuera poco, a esta diversidad habría que añadir la condición de esclavitud y libertad que separaba a los negros y mulatos entre sí. Aquí cabe mencionar que los negros y mulatos podían obtener su libertad de varias maneras. En primer lugar, la podían recibir como una gracia de sus amos. En segundo lugar, los parientes, amigos o cónyuges de los esclavos podían comprarla. Además, los mismos esclavos podían ahorrar (mediante la ganancia de pequeños trabajos autorizados por sus amos) para conseguir su liberación. Algunas veces, las cofradías mismas cooperaban para comprar la libertad de los miembros que así lo desearan. Por último, los hijos de madres indígenas nacían libres.

interétnicas de los cofrades de San Benito de Palermo intenten ser regulados por estatutos, normas y reglas reconocidas y aprobadas por las autoridades civiles y eclesiásticas. De esta manera, la cofradía funcionaría como un mecanismo de control y vigilancia por parte de la Corona y la Iglesia, pero, al mismo tiempo, como un espacio legítimo para regular y equilibrar las relaciones internas de la propia comunidad negra. Así, la cofradía funcionaría como un medio de comunicación interna, pero además, como el medio que los negros y los mulatos utilizaban para comunicarse con las autoridades eclesiásticas y con otros sectores sociales y étnicos.

Como se ha señalado, en 1667 los cofrades de San Benito solicitaron el traslado de su corporación del convento de San Francisco al Hospital de Nuestra Señora de Loreto. El motivo que dieron fue la negativa del Padre Guardián para permitir que el Juez Eclesiástico presidiera las juntas de cabildo de la asociación. Una de las medidas del Concilio de Trento tomadas a partir de 1562 fue la de limitar la autonomía de las cofradías en favor de la autoridad episcopal. Trento intentó fortalecer la jurisdicción parroquial y reducir el papel de las órdenes regulares, especialmente de dominicos y franciscanos¹⁸⁴. Si bien la negativa del padre guardián del convento franciscano muy probablemente obedeciera a los conflictos tridentinos entre el clero secular y el regular, lo cierto es que la petición de los cofrades habla, también, de las posibles relaciones y negociaciones entre este sector étnico y los distintos sectores eclesiásticos.

Los sacerdotes y frailes mantenían distintos vínculos y relaciones con los feligreses con los que convivían. Sin duda, algunos de estos nexos serían más ventajosos que otros para los cofrades de San Benito. Las peticiones de la cofradía a las autoridades eclesiásticas para vincularse o desvincularse ya fuera al clero regular o al secular muestran el interés de negros y mulatos por conservar las relaciones pertinentes para seguir disfrutando de los bienes y servicios propios de su corporación. Un ejemplo de esta situación está en la petición misma

¹⁸⁴ Maureen Flynn señala cómo en 1604 el Papa Clemente VIII promulgó la legislación *Quaecumque* que daba mayor autoridad a los obispos sobre la conformación y actividad de las cofradías.

de los cofrades de San Benito para regresar al convento de San Francisco¹⁸⁵. Los hermanos de esta corporación se quejaban de que en el Hospital de Nuestra Señora no hubiesen sacerdotes suficientes, demeritándose con esto la devoción de los miembros de la cofradía. Sin embargo, el capellán del Hospital declaró que la verdadera causa de la petición para regresar con los franciscanos era que los negros y mulatos se sentían muy a disgusto con los regaños que los sacerdotes les propinaban debido a su indecoroso e indecente comportamiento. De esta manera, la cofradía funcionaría como una vía para comunicarse y negociar con la Iglesia y sus distintos sectores.

Por otro lado, en cuanto a la cofradía como mecanismo de gestión política y social, es bien conocida la función que estas corporaciones tenían en el pago para la liberación de los esclavos, en la mediación y solución de distintos conflictos. Las cofradías de negros, como las de otros sectores étnicos y sociales, fungían a veces como árbitros y mediadores en problemas suscitados por la propiedad de tierras u otros bienes, e incluso como jueces en pleitos cotidianos entre los cofrades y otros miembros de la sociedad¹⁸⁶.

La cofradía fue una importante instancia de integración política para la población de origen africano. A los ojos de las sociedades modernas en donde las leyes están hechas para igualar los derechos y las obligaciones de los individuos y reconocerlos así como ciudadanos, la igualdad jurídica que concede la cofradía de negros puede encerrar en sí una paradoja. Y es que en realidad, es la desigualdad étnica entre los cofrades negros y el resto de los sectores de la Nueva España la que le otorga a este grupo cierta igualdad ante la ley, siendo precisamente la desigualdad la que les da la posibilidad de organizarse como un cuerpo exclusivo dentro del sistema corporativo de la sociedad novohispana. En una sociedad moderna la conquista de la igualdad jurídica mediante la desigualdad étnica podría parecer una

¹⁸⁵ Los cofrades de San Benito piden regresar al convento en 1672 y el permiso les es concedido.

¹⁸⁶ Tanto Rumeu de Armas como Isidoro Moreno mencionan la importancia de estas corporaciones en este sentido.

contradicción. Dentro de la sociedad corporativa del siglo XVII, esta vía resultaba absolutamente lógica.

Capítulo V. La labor asistencial de la Cofradía de San Benito de Palermo

*¿Quiénes en el mundo más forasteros? ¿Quiénes
más abatidos, más huérfanos y más pobres que los
negros esclavos, fuera de sus tierras sin lo necesario y
sin quien dellos se duela?
Alonso de Sandoval*

El aire malsano de la ciudad de la Nueva Veracruz, las aguas estancadas de los pantanos, la putrefacción de los alimentos por el calor y la colaboración de los mosquitos propiciaban frecuentes enfermedades y epidemias entre sus habitantes. El vómito negro terminó con la población indígena de la costa, y nuevas enfermedades continuaron asolando a otros sujetos establecidos en el puerto. Por tal motivo, los vecinos y las autoridades civiles y religiosas se dieron a la tarea de fundar instituciones que ayudasen a conservar la salud y evitar la muerte en esta ciudad. Los tres primeros hospitales del puerto de Veracruz fueron el de Santiago, a cargo de la Cofradía de Jueves Santo, el de la Caridad o el de los pobres, que dependía del Patronato Real "...y uno especial para negros, el de Nuestra Señora, fundado en 1560"¹⁸⁷, establecido en la Antigua. Como se dijo antes, para 1616, el cirujano maese Pedro Ronson, vecino del puerto, originario de Dalmacia, donó las casas que albergarían al cuarto hospital importante de la ciudad, el de Nuestra Señora de Loreto.

Según explican Hipólito Rodríguez y Jorge Alberto Manrique, el hospital del siglo XVII era muy distinto al hospital de nuestro siglo. "...se acudía al hospital, institución que expresaba la caridad cristiana hacia los semejantes sólo si no se tenía casa, o si la pobreza del enfermo era tal que no había quien lo atendiera ahí y le proporcionara lo indispensable"¹⁸⁸. Como puede imaginarse, para los negros y mulatos la visita a este tipo de instituciones era obligada.

¹⁸⁷ Hipólito Rodríguez y Jorge Alberto Manrique. Veracruz: La ciudad hecha de mar, 1519- 1821 . Veracruz: Instituto Veracruzano de Cultura, 1991. p. 362. Según Josefina Muriel, este hospital de negros era más bien una hospedería y no una institución para atender enfermos. De cualquier forma, su existencia habla de la necesidad de dar asistencia social a este sector étnico de la población del puerto.

¹⁸⁸ Ibid. p. 357.

Entre los hospitales y las cofradías existió una estrecha relación y el caso de San Benito de Palermo no fue la excepción. Todas las cofradías, tenían la obligación de practicar buenas obras. Las obras piadosas de estas corporaciones generaron las primeras instituciones de asistencia social en la historia occidental.¹⁸⁹ Para la religiosidad contrarreformista, la caridad constituía la máxima expresión de amor hacia Dios y hacia el prójimo. La fe tenía que expresarse en obras, pues no bastaban las creencias por sí solas, sino que había que traducirlas en actos piadosos y misericordiosos para obtener la verdadera purificación espiritual. De esta manera, la caridad adquiría un valor redentivo. San Agustín había dicho que para obtener el perdón de los pecados uno debía

"dar de comer al hambriento, dar de beber al sediento, vestir al desnudo, ofrecer hospitalidad al extraño, cobijar al fugitivo, visitar al enfermo...soportar las cargas del débil, guiar al ciego, confortar al que sufre, sanar al enfermo, guiar al perdido, aconsejar al confundido, dar al pobre, corregir al que está errado, perdonar al que ofende"¹⁹⁰.

Como afirma Pierre Chaunu, el cristianismo medieval se expresaba más mediante los actos que mediante las creencias¹⁹¹. La Contrarreforma adaptó la religiosidad medieval a la cosmovisión de un mundo que empezaba a configurarse de una manera distinta. Las cofradías de este período heredaron los valores de piedad, misericordia y caridad procedentes de la Edad Media y los incorporaron al código de ideas y creencias contrarreformistas que intentaron dar continuidad histórica y sentido a la vida del hombre católico de los siglos XVI y XVII. La cofradía de San Benito de Palermo estuvo regida, pues, por este sistema de valores contrarreformista que se tradujo en el intento por proporcionar a sus cofrades la seguridad y la asistencia social producto de la caridad católica tridentina.

¹⁸⁹ Ver Maureen Flynn. Op. Cit. P. 45.

¹⁹⁰ Idem.

¹⁹¹ Idem.

Los negros y mulatos del puerto de Veracruz del siglo XVII estaban expuestos a muchos peligros, males y enfermedades. Sus miserias empezaban desde el traslado a estas tierras. Las galeras en que llegaban los esclavos negros al puerto de Veracruz se distinguían por su falta de higiene y salubridad. Los esclavos tenían que padecer los tormentos psicológicos y físicos del largo viaje transatlántico, mismo que culminaba con el arribo a un puerto insalubre que no daba esperanza alguna de alivio o recuperación. Los negros procedentes de África y el Caribe viajaban desnudos, hacinados, mal nutridos y muchas veces encadenados. La disentería y otras enfermedades infecciosas eran lo primero que debían enfrentar en estas tierras americanas¹⁹². Estos inmigrantes tenían algunas ventajas inmunológicas. El clima tropical y las condiciones malsanas del puerto de Veracruz no eran muy diferentes de aquellas que habían dejado en su tierra. Los esclavos que llegaban eran inmunes al paludismo y a la fiebre amarilla¹⁹³ que había arrasado con la población indígena de la costa del Golfo, pero no así a otras enfermedades de origen europeo. La viruela, el sarampión y la gripe pegaron duro en esta población que poco a poco tuvo que hacerse resistente a ellas. Sin embargo, la población de origen africano criolla y mulata del puerto continuó siendo víctima de distintos males, peligros y enfermedades para los que necesitaba algunas condiciones de asistencia y servicios de salubridad.

Por otro lado, los esclavos africanos que llegaban al puerto no sólo padecían las enfermedades citadas anteriormente sino que además, sufrían de fuertes tormentos psicológicos. El ser arrancados violentamente de su lugar de origen era la práctica común para embarcarlos. Los negros capturados pertenecían a distintas naciones por lo que la diversidad de lenguas los dejaba prácticamente aislados entre sí. Estos sujetos no conocían el destino de su travesía, lo cual, como puede imaginarse, generaba sentimientos de angustia, incertidumbre y temor que no se mitigaban, precisamente, con las condiciones físicas y

¹⁹² Ver Aguirre Beltrán. El negro esclavo en Nueva España...

¹⁹³ La fiebre amarilla también se conocía como vómito negro o mar de Luanda.

materiales en las que eran obligados a viajar¹⁹⁴. La cofradía de San Benito de Palermo contribuyó a aliviar estos padecimientos físicos y psicológicos.

En 1648, la ciudad de la Nueva Veracruz fue azotada por la peste. Los negros y mulatos sufrieron las consecuencias de dicha epidemia. Sin embargo, estos sujetos eran víctimas comunes de otro tipo de enfermedades, padecimientos y peligros más cotidianos tales como la embriaguez, las peleas con armas punzo-cortantes y las enfermedades venéreas, siendo la sífilis la más común de ellas¹⁹⁵. Además, las condiciones insalubres de la ciudad propiciaban enfermedades transmitidas por pulgas, tábanos, mosquitos y otros insectos. La oncocercosis, por ejemplo, era una enfermedad muy común entre la población de origen africano ¹⁹⁶. Todas estas enfermedades atacaban lo mismo a negros y mulatos libres que esclavos, pero estos últimos estaban expuestos, además, a otro tipo de penurias. Los accidentes entre la población esclava eran comunes: lesiones lumbares, desgarramientos musculares, cortaduras con machetes, quemaduras, mutilación de miembros, así como infecciones propias de heridas mal curadas. Todas estas condiciones incrementaban los niveles de mortalidad entre la población de origen africano en todo el reino de la Nueva España. Para 1643, el virrey expresaba que nunca había habido tanta mortandad de negros como entonces¹⁹⁷.

A pesar de esta situación, los amos de los esclavos negros y mulatos no se ocupaban del cuidado de los enfermos y mucho menos del entierro de los muertos. Así lo demuestra una ordenanza para Veracruz redactada en 1547 en que se prohibía a los amos tirar los cadáveres de sus esclavos al mar para que fuesen devorados por los tiburones¹⁹⁸. Muchas veces, se abandonaban los cadáveres de los esclavos en las puertas de las iglesias para que otros se ocuparan del gasto de su entierro. En ocasiones, los amos liberaban a sus esclavos

¹⁹⁴ Ver Aguirre Beltrán. *Ibid.*

¹⁹⁵ Entre ellas la sífilis era la más común.

¹⁹⁶ Ver Aguirre Beltrán. *Ibid.*

¹⁹⁷ Ver Colin Palmer. *Ibid.*

¹⁹⁸ Ver Robert Brady. *Ibid.*

enfermos, viejos o moribundos para evadir su responsabilidad sobre ellos. Las palabras de Alonso de Sandoval al respecto muestran la miseria a la que este sector étnico quedaba expuesto. Los amos, dice, "...los dejan morir recocidos en sus mismos excrementos a quienes el mal pone tan podridos, feos y asquerosos que ni aun los ojos se atreven a poner en ellos los intérpretes..."¹⁹⁹. Y en seguida describe el remedio que a esto se da, que no es otro que el que "...pidan para su entierro limosna sus parientes, contribuyan todos los de su casta, póngase para ello una mesa junto al cuerpo muerto: echese derrama, dando aviso a su cofradía..."²⁰⁰. Así pues, la miseria y el desamparo solían acompañar hasta la muerte a aquellos sujetos que habían sido forzados a dejar sus tierras para convertirse en la mano de obra que hacía funcionar, en gran medida, la economía del Imperio español. Sin embargo, tal y como lo refiere el padre jesuita, la cofradía de negros fungía como un cuerpo de asistencia social que intentaba remediar la situación de soledad y desamparo en que estas personas vivían.

Todas las cofradías estaban íntimamente ligadas con la enfermedad y la muerte. Las cofradías religiosas se ocupaban de ofrecer seguridad en la vida terrena y en el más allá a sus miembros. La seguridad que los cofrades encontraban al incorporarse a una asociación de este tipo consistía básicamente en asegurar una Santa Sepultura y el cuidado durante los periodos de enfermedad. Los servicios de asistencia social que estas corporaciones ofrecían a sus miembros dependían, principalmente, de los recursos económicos con que se contaba. La riqueza de las cofradías variaba considerablemente entre ellas. Muchos eran los medios permitidos a estas asociaciones para recolectar dinero. En el caso de la Cofradía de San Benito de Palermo, el obispo de la diócesis de Puebla había dado su venia para que los días miércoles de cada semana los cofrades pudiesen poner platos de limosna en la Iglesia de la Parroquia. Los jornadillos y cuotas periódicas también contribuían a enriquecer el erario de la

¹⁹⁹ Alonso de Sandoval. *Op. Cit.*, p. 238

²⁰⁰ *Ídem.*

asociación. Por último, los cofrades de San Benito tenían una casa en la calle de las Damas²⁰¹ que solían rentar para gastos de la comunidad. En realidad, los cofrades de San Benito eran pobres, los servicios de asistencia social que su corporación podía ofrecerles eran la vía más asequible para conseguir una sepultura digna y los cuidados necesarios en tiempo de enfermedad. Las cofradías del período colonial en la Nueva España asistían a sus miembros enfermos de varias maneras. La mayor parte de ellas se ocupaba de la alimentación y la curación de los mismos, ya fuera visitándolos en sus casas o en los hospitales. Además, estas corporaciones llevaban a los cofrades enfermos y moribundos el Santísimo Sacramento y los Santos Óleos para asegurarles el "buen morir". En ocasiones, las cofradías contaban con su propio médico, su cirujano y su botica²⁰². Muchas mantenían por completo a los hospitales a los que llevaban a sus cofrades enfermos. Otras, menos ricas, solamente mantenían algunas camas dentro de ellos.

La Cofradía de San Benito de Palermo no era suficientemente rica como para mantener un hospital. Sin embargo, sostuvo estrechas relaciones con el hospital de Nuestra Señora de Loreto que había empezado a construirse desde 1616. Como se ha visto, cincuenta años después del inicio de su construcción, los cofrades de San Benito de Palermo pedían autorización a las autoridades eclesiásticas para mudarse a dicho hospital, abandonando el convento de San Francisco. El permiso les fue concedido y el altar de la cofradía se estableció en el hospital por seis años. El Hospital de Nuestra Señora de Loreto tenía una capilla, su propia botica y doce camas para atender a enfermos de bubas, postemas²⁰³, llagas y heridas. El personal del hospital lo constituían los frailes hipólitos al cuidado del mismo, un médico, un cirujano y un barbero. Además, estaban el capellán y algunos otros personajes que se encargaban de distintas tareas. Tal era el caso de los negros María, Ana Loconi, Pedro y otros más, donados también por maese Pedro para que asistieran en el cuidado de los

²⁰¹ Tener una casa para rentar en la ciudad de la Nueva Veracruz resultaba una buena entrada debido a la llegada de las flotas en la época de feria. Agradezco este comentario al maestro García de León.

²⁰² Ver Alicia Bazarte. Las cofradías de españoles...

²⁰³ Los postemas eran abscesos o tumores supurados.

enfermos y el hospital. En principio, el Hospital de Nuestra Señora de Loreto podía atender a pacientes de cualquier sexo, origen y profesión. Sin embargo, para 1619, el hospital contaba con una sección especial para mujeres que necesitaban curarse del "morbo gálico" o sífilis²⁰⁴.

Poco es lo que refieren los documentos sobre la estancia de esta cofradía en dicha institución. Sin embargo, puede suponerse que este hospital ofrecía a los cofrades de San Benito algunas ventajas. En primer lugar, se trataba de un lugar de trabajo para algunos negros y mulatos, que muy probablemente pertenecieran a la corporación. Además, el hospital estaba abierto para cualquier enfermo, lo cual incluía a los propios cofrades de San Benito. El particular interés por la curación de mujeres sifilíticas también beneficiaría a las hermanas de la corporación. La cofradía estuvo albergada en el hospital durante el período comprendido entre 1666-1672. Sin embargo, los hermanos de San Benito de Palermo, cansados de las reprimendas de los sacerdotes y el capellán del hospital debido a su "indecente y mal comportamiento", finalmente decidieron regresar al convento de San Francisco.

Entre las comunidades de origen africano "la enfermedad tiene como causa eficiente ... la transgresión y el quebrantamiento de los tabúes"²⁰⁵. La enfermedad de un individuo es, en realidad, una señal para la comunidad, de tal suerte que su curación se ve como la necesidad de restablecer las buenas relaciones con la deidad o el antepasado que ha provocado dicho padecimiento. Para las culturas africanas, las medicinas no sirven por sí solas ya que sólo son los medios por los que pueden actuar los ancestros. Si la ira del ancestro que ha causado la enfermedad es aplacada, entonces la enfermedad cederá, si no, es necesario seguir ofreciendo oraciones y sacrificios que restablezcan el equilibrio entre los vivos y los muertos. Esta concepción de la enfermedad como un fenómeno colectivo entre las culturas africanas resulta muy interesante al revisar el papel que tuvo la cofradía de negros como una instancia para procurar la salud de sus miembros.

²⁰⁴ Ver Josefina Muriel. Hospitales en la Nueva España ...

²⁰⁵ Aguirre Beltrán. Op. Cit. p. 73

ESTA TESIS NO DEBE
SALIR DE LA BIBLIOTECA

Para poder prestar los servicios necesarios a sus hermanos enfermos, los cofrades de San Benito nombraban a una Madre Mayor que debía hacerse cargo de visitar a los hermanos y hermanas que cayeran en enfermedad. La Madre Mayor, a su vez, nombraba a una hermana para que asistiera a la cura de cada cofrade, así como para que les repartiera los regalos pertinentes por parte de la cofradía. Estos regalos probablemente no eran otra cosa que almohadas, ropa, comida, sábanas, jabón o medicinas²⁰⁶. Llama la atención el papel que las hermanas cofrades desempeñan en esta función de asistencia social. En las comunidades de origen africano las mujeres suelen tener los conocimientos de medicina doméstica, tales como la preparación de medicamentos hechos de hierbas y vegetales. Muy probablemente, las cofrades de San Benito también poseyeran dichos conocimientos, relacionados, quizás, con la sabiduría de brujas y hechiceras negras y mulatas de la ciudad.

Por otro lado, los hermanos y hermanas cofrades de San Benito que así lo solicitaran antes de morir eran visitados por el Santísimo Sacramento, que una procesión de hermanos llevaba al hospital o a sus casas. Recibir la Eucaristía antes de morir, aseguraba a los cofrades de San Benito algunos años de indulgencia. El resto de oportunidades para alcanzar la salvación y la vida eterna dependía, después, no sólo del comportamiento del cofrade a lo largo de su vida, sino también, de las misas, responsos y rezos que la cofradía ofreciera por él. De ahí en adelante, la cofradía se encargaba de asegurar a sus hermanos difuntos la salvación eterna. Antes, sin embargo, era necesario dar al hermano cofrade una digna y santa sepultura. "De todos los actos piadosos", dice Maureen Flynn, "el entierro de los muertos era el más sagrado"²⁰⁷. Todas las cofradías tenían la obligación de dar un santo entierro a sus miembros. Resultaba de suma importancia acompañar al hermano difunto en una procesión hasta el sepulcro. La cofradía de San Benito de Palermo no dejó de cumplir con esta obligación.

²⁰⁶ Ver Flynn. *Op. Cit.* P. 44.

²⁰⁷ Flynn. *Ibid.* p. 64

Como se revisa en otros capítulos, para las culturas de origen africano, el orden social está compuesto por "una estructura que salva las fronteras que separan a los vivos de los muertos para incluirlos a ambos como partes de una sociedad unívoca, con deberes, obligaciones y lealtades debidamente reguladas en un sistema de ritos"²⁰⁸. Por este motivo resulta conveniente mantener buenas relaciones con los antepasados difuntos. La posibilidad que tenían los negros para dar una santa y digna sepultura a sus parientes y amigos era bastante remota. En este punto, la cofradía también ofrecía sus servicios eficientemente, ya que tenía por obligación pagar los gastos del entierro de sus cofrades lo mismo que los gastos de la procesión que debía acompañar el cuerpo de los difuntos al sitio adonde habrían de ser enterrados.

La importancia de los ritos funerarios y el entierro de los muertos entre las etnias de origen africano es muy grande. La enfermedad y el infortunio pueden estar ocasionados por olvidar las ofrendas a los dioses menores y a los antepasados. Por ello, una de las obligaciones de la Cofradía de San Benito de Palermo era la de poner una ofrenda el día de Todos los Santos, misma que muy probablemente contara con los típicos elementos de las ofrendas de negros en América: aguardiente, tazas de café y colillas de cigarros. Además, las culturas de origen africano consideran el entierro como un rito funerario fundamental. Entre las creencias africanas está la de que una vez que el sujeto muere, no abandona la casa rápidamente, de ahí la necesidad de velar al muerto por nueve días. En América, los negros ya adoctrinados velaban a sus muertos por tres, simulando la resurrección de Cristo²⁰⁹. A veces, los velorios se transformaban en largas ceremonias en las que se hacían presentes la comida, los cantos y las plegarias. "En muriendo sucedía la nueva música de los endechos y llantos, que también se hacen cantando; llorando los lastimados y los que no lo eran; los unos por dolor y pena, los otros por su jornal y ganancia, alquilándose para este oficio, como lo usan y han usado otras naciones de más nombre. Al son desta triste música lavavan el cuerpo

²⁰⁸ Aguirre Beltrán. Op. Cit. p. 104

²⁰⁹ Ver Roger Bastide. Las Américas negras...

difunto, ... poníanle los mejores vestidos que tenía y aviéndole llorado tres días, lo sepultaban"²¹⁰. Las misas cantadas por los hermanos difuntos, las misas de domingo y días de fiesta por las ánimas del Purgatorio, la confección de la ofrenda el día de Todos los Santos son actividades de la Cofradía de San Benito que demuestran su interés por atender adecuadamente a los hermanos que han pasado ya a la otra vida. Dentro de la cosmovisión africana, la relación entre comunidad y salud es evidente. La necesidad de conservar la prosperidad y la vida aquí en la tierra sólo podía satisfacerse atendiendo y dando una digna sepultura a los miembros difuntos de la comunidad. La cofradía dio un nuevo sentido al carácter comunitario de la vida y la muerte dentro del orden mental y social de la católica sociedad novohispana.

La cofradía fue, pues, el medio que permitió a los negros y mulatos de la Nueva España el acceso a la asistencia social, igual que los demás sectores de la población.

²¹⁰ Ver Alonso de Sandoval. *Op. Cit.* P. 100.

Capítulo VI. La Cofradía de San Benito de Palermo como nueva familia extensa

Uno de los sacramentos con mayor peso dentro de la evangelización de negros fue el matrimonio. Gracias al cristianismo los esclavos pudieron obtener el reconocimiento legal de sus uniones conyugales, aunque dichas uniones estuviesen claramente limitadas²¹¹. En el período colonial, el matrimonio era un acto social. "Al unirse en matrimonio, cada miembro de la pareja contraía lazos de parentesco con los familiares cercanos de su cónyuge, a la vez que ambas familias entablaban relaciones entre sí, estableciéndose una alianza que supone compromisos de solidaridad"²¹². Pero además, el matrimonio tenía también una función de carácter económico expresada en la ayuda mutua y la solidaridad material. En el caso de la población de origen africano en la Nueva España, muchos fueron los obstáculos a vencer para establecer este tipo de alianzas y compromisos de solidaridad. Sin embargo, tanto la Iglesia como la Corona tuvieron interés en fomentar el matrimonio dentro de este sector. Para el dogma católico el matrimonio es la base de la familia, institución fundamental para la conservación del orden y el control social. La Iglesia difundía la idea de la santidad en el matrimonio y la familia²¹³, ya que la vida familiar era un espacio propicio para ejercer la educación cristiana y, en esta época, para introducir el código de valores propios de la religiosidad tridentina.

Para la Corona española, el matrimonio también fue un medio de control. "Al buscar hacer la vida del esclavo más aceptable garantizando la solidaridad y los privilegios maritales, el rey observó que la protección de la vida marital no era solamente una obligación cristiana sino también, un mecanismo esencial para asegurar la tranquilidad y estabilidad entre los

²¹¹ Ver Luz María Martínez Montiel. "La cultura africana: tercera raíz" en Guillermo Bonfil Batalla (comp.). Simbiosis de culturas. Los inmigrantes y su cultura en México. México: Fondo de Cultura Económica.

²¹² Ver María Elena Cortés Jácome. "Casar y compadrear..." en Del dicho al hecho... Transgresiones y pautas culturales en la Nueva España. Seminario de Historia de las Mentalidades. Colección Científica del INAH, #180. Serie Historia. 1ª. Edición. México, 1989.

²¹³ Ver Robert Brady. Op. Cit. P. 132.

esclavos" ²¹⁴. El matrimonio de los esclavos no sólo aseguraba cierto orden social, sino también, garantizaba la ventaja económica de mantener la reproducción de la mano de obra esclava pues la Iglesia intentó asegurar la vida sexual de los esclavos reglamentando los días y las horas en que les estaba permitido cohabitar²¹⁵. Las Siete Partidas de Alfonso X El Sabio concedían al esclavo el derecho al matrimonio. El código medieval intentó proteger los matrimonios de los esclavos y prohibió vender a los cónyuges por separado. Ya en la Nueva España y durante el siglo XVI, la Iglesia y la Corona se encargaron de reglamentar la vida conyugal de la población esclava y libre de origen africano. Una de las principales preocupaciones de ambas instituciones fue que los negros se casasen únicamente con negras para evitar la liberación de los hijos de negros y madres libres²¹⁶, así como la propagación de las malas costumbres de este sector étnico a otros.

En 1563, el Concilio de Trento definió las características del matrimonio. El vínculo debía ser indisoluble. Todo aquél que quisiese contraer matrimonio debía tener la libertad para elegir a su pareja. Los enlaces matrimoniales debían registrarse en los libros de las parroquias, además, se prohibían las uniones clandestinas así como la poligamia²¹⁷. La definición tridentina del matrimonio y la legislación que protegía el derecho que tenían los negros de casarse no se cumplía. En primer lugar, los amos disolvían los matrimonios vendiendo a los cónyuges por separado. Además, los dueños de esclavos solían influir en la elección de las parejas de sus esclavos. Por otro lado, la Iglesia prohibía las segundas nupcias de las mujeres negras si éstas no podían comprobar la muerte de primer su marido, lo cual fomentaba las uniones (ya no se diga los matrimonios) clandestinas de mujeres negras abandonadas o separadas de sus primeros maridos. Por último, uno de los principales

²¹⁴ David Davidson. Op. Cit. p. 238.

²¹⁵ Ver Aguirre Beltrán. La población negra de México ...

²¹⁶ La población de origen africano intentó mezclarse con la población indígena para obtener algunos derechos para sus hijos. Aquellos niños que nacían de madres libres nacían libres también. De ahí el interés de la Iglesia, las autoridades civiles y los amos por evitar dichas mezclas. En 1527, 1538 y 1541, la Corona dictó distintas leyes para que los negros sólo se casasen con negras. A pesar del esfuerzo de la Corona, las uniones interétnicas fueron comunes entre la población novohispana. Ver Aguirre Beltrán. Idem.

²¹⁷ Ver María Elena Cortés Jácome. "Casar y compadrazar: cada uno con su igual..." p. 59.

problemas que tuvieron que enfrentar la Iglesia y la Corona con relación al matrimonio de los negros fue la poligamia. Desde el siglo XV la bigamia era un acto castigado por las autoridades españolas. En el siglo XVI, Trento exigió "una persecución más vigorosa de los casos de bigamia [y se utilizaron] argumentos teológicos para elaborar una sólida defensa del matrimonio cristiano"²¹⁸. Por su parte, las autoridades seculares veían la bigamia más como un desafío al orden social que como un asunto teológico.

El abandono de hijos y esposas era un factor de desestabilización social que preocupaba a la Corona. Muchos de los procesos inquisitoriales del siglo XVI y XVII acusaban a los negros de bigamia. Según Colin Palmer, "...la bigamia probablemente haya sido consecuencia de una reminiscencia de los patrones polígamos de parentesco practicados en muchas sociedades africanas"²¹⁹. Contrario a los deseos de las autoridades civiles y eclesiásticas de la Nueva España, la poligamia de negros y mulatos se fomentó con las medidas que intentaron regular y controlar la vida sexual de este sector étnico.

La Iglesia reglamentó la vida marital de los esclavos y con esto muchos negros buscaron satisfacer sus necesidades amancebándose con las indias. La poligamia fue una práctica común entre los negros y mulatos de la sociedad novohispana que en sus múltiples uniones encontraron satisfactores de carácter económico y prestigio social. Además, las uniones con las indias aseguraban la libertad de la descendencia. De cualquier forma, como afirma Colin Palmer, las relaciones bigámicas de los negros y mulatos en la Nueva España demuestran la inestabilidad de la vida familiar de estos sujetos²²⁰.

Para 1570 se promulgó una ley que ordenaba no enviar a las Indias esclavos casados sin sus familias. Al proteger y conservar el núcleo familiar negro, las autoridades pretendían

²¹⁸ Mary Elizabeth Perry. Ni espada rota ni mujer que trora. Barcelona: Crítica, 1993. p. 76.

²¹⁹ Colin Palmer. Op. Cit. p. 59. Las relaciones sexuales y familiares entre las culturas africanas obedecen a reglas claras y bien establecidas. La poligamia existente en dichas familias no es una estructura arbitraria. Ver Roger Bastide. Las Américas negras ...

²²⁰ Colin Palmer. Idem.

construir una sociedad más estable y menos heterogénea²²¹. Esta medida resultaba, en realidad, inoperante, ya que la familia nuclear es un modelo de la sociedad europea pero no de la sociedad africana. En la tradición africana la familia extensa tiene mucho mayor peso que la nuclear. Para las sociedades africanas, la existencia comunitaria es la única que puede dar un verdadero sentido a la vida de los hombres. El aislamiento y el individualismo quedan excluidos de la organización social, y, en este sentido, las relaciones familiares cobran una enorme importancia²²². En esta vida comunitaria, las familias suelen emparentarse entre sí, configurando grandes familias extensas que incorporan en una misma colectividad a abuelos y abuelas, madres y padres, tíos y tías, hermanos y hermanas, primas y primos. La familia extensa ofrece al individuo sentimientos de orden, de seguridad e identidad.

Los negros y los mulatos de la Nueva España tuvieron que enfrentar diversos obstáculos antes de conocer los sentimientos de protección que normalmente brinda la estructura familiar. El vagabundeo, las fugas, la inestabilidad y los desplazamientos obligados eran factores que propiciaban el desarraigo y la incertidumbre en la vida de este sector novohispano²²³. Además, las familias negras en la Nueva España, cuando lograban subsistir, no constituían una red protectora para los sujetos. Las leyes del mercado rompían los lazos de solidaridad interfamiliar y los miembros de éstas se vendían, se acusaban y denunciaban entre sí. Lo que caracterizaba a estas familias en el siglo XVII era la "agresividad, la violencia mutua, ...y la ausencia de un pasado coherente"²²⁴.

Los vínculos de solidaridad propios de la estructura familiar estuvieron generalmente ausentes en la vida de las familias negras de la Nueva España en el siglo XVII. Sin embargo, las cofradías ofrecieron a los negros y mulatos de la sociedad novohispana nuevos espacios sociales y religiosos que permitían establecer relaciones y vínculos

²²¹ Ver María Elena Cortés Jácome. *Ibid.*

²²² Ver Luz María Martínez Montiel. *Op. Cit.* P. 113.

²²³ Ver Solange Alberro. *Inquisición y sociedad en México, 1571- 1700* . México: Fondo de Cultura Económica, 1988.

²²⁴ María Elena Cortés Jácome. *Op.Cit.* p. 131

que generaban los sentimientos de pertenencia y seguridad²²⁵. Los lazos de consanguinidad fueron sustituidos por alianzas religiosas y sociales, producto del sistema de valores que configuraba la sociedad contrarreformista. El compadrazgo jugó un papel sumamente importante dentro de este sistema de nuevas relaciones de solidaridad entre los negros y mulatos. Esta institución social funcionaba como un contrapeso para mantener el equilibrio social. Las relaciones amistosas se fortalecían a partir de este vínculo reconocido por la Iglesia católica y así, la lealtad y el apoyo mutuo constituían los principales nexos de una nueva y duradera relación social²²⁶.

Según Patrick Carroll, "la ausencia de nexos familiares entre la comunidad esclava inducía a muchos afro-veracruzanos a buscar nexos con el resto de la población"²²⁷. El compadrazgo no excluía la posibilidad de relacionarse con otros grupos étnicos y sociales, por el contrario, para los sectores más bajos de la sociedad, el compadrazgo era una vía para obtener un status económico y social más alto al generar relaciones con otros sectores de la población novohispana. Sin embargo, los compadrazgos entre miembros del mismo grupo étnico y social no fueron extraños. Cabe suponer que la cofradía de negros, como espacio de convivencia intergrupala e interétnica seguramente contribuyó a la aparición de este tipo de relaciones entre sus miembros²²⁸. En las relaciones de compadrazgo entre negros y mulatos la figura de la madrina fue siempre muy importante²²⁹. En este punto habría que recordar la importancia de la figura femenina en las comunidades africanas, figura que, por lo demás, tuvo un papel trascendente en la Cofradía de San Benito.

²²⁵ Ver Luz María Martínez Montiel. Negros en América. Madrid: MAPFRE, 1992.

²²⁶ Ver George M. Foster. "Cofradía y compadrazgo in Spain and Spanish America" p. 1-28 en Southwestern Journal of Anthropology, 1953, v. IX, n. 1.

²²⁷ Patrick Carroll. Op. Cit. p. 84

²²⁸ Según Aguirre Beltrán, la agresividad de las familias negras novohispanas se canalizó mediante este tipo de instituciones que permitían mantener el funcionamiento social y la continuidad cultural.

²²⁹ Es curioso anotar que en el mensaje evangelizador de negros y mulatos se hablaba de la Virgen como una madrina que cuidaba a cada uno de sus hijos. En la Doctrina para negros de Duque de Estrada hay constantes referencias a la figura de la Virgen en este sentido.

Una de las características más importantes de las familias africanas es su **matrifocalidad**. Debido a la poliginia, los lazos entre los niños y el padre "tienden a difuminarse, ya que la mujer pasa de un esposo a otro"²³⁰. Algunos autores piensan que la importancia de la figura materna en las familias negras es más el resultado de la esclavitud que otra cosa, pero otros afirman que la matrifocalidad es un rasgo que existe también en las familias africanas libres. Lo cierto es que en África Occidental, las mujeres casadas siguen viviendo en la aldea de su madre mientras que los maridos las visitan periódicamente para después regresar a su respectiva aldea materna²³¹. Barbara Bush afirma que tanto en las familias esclavas como en las libres del África Occidental, las mujeres ejercían gran parte del control de los recursos económicos. Los niños y las niñas crecen en el clan de sus madres donde son criados por sus abuelas y tías. En estas comunidades la figura de la mujer representa la fuente de vida, el elemento principal para perpetuar la sangre de los antepasados²³². Las mujeres negras son las parteras de la comunidad, enseñan a los niños y niñas cuentos y canciones tradicionales y conservan en su memoria las recetas de cocina que han pasado de generación en generación.

En el caso de la sociedad novohispana, las mujeres de origen africano tenían que enfrentarse a situaciones difíciles. La mayor parte de ellas eran madres solteras con la doble misión de criar y liberar a sus hijos²³³. El amancebamiento y el abuso sexual eran realidades cotidianas en la vida de estas mujeres que estaban lejos de disfrutar de la seguridad de una familia estable. Las opciones que tenían las mujeres de la sociedad novohispana para una vida digna eran pocas. Los teólogos de la época advertían que las mujeres eran seres "especialmente vulnerables a las tentaciones del diablo y requerían la protección especial del enclaustramiento"²³⁴. El sector femenino era una preocupación presente en el proyecto

²³⁰ Ver Roger Bastide. Las Américas negras...

²³¹ Idem.

²³² Ver Nicolás Ngou Mve. El África bantú en la colonización de México, 1595-1640. Madrid: Agencia española de Cooperación Internacional, 1994. P. 21.

²³³ Ver Juana Patricia Pérez Munguía. Op. Cit.

²³⁴ Mary Elizabeth Perry. Op. Cit., p. 14

contrarreformista. Las mujeres eran seres débiles asociados más a la emoción que a la razón, a quienes había que proteger mediante el control y la vigilancia. Para Trento, las únicas opciones que dignificaban la vida de una mujer eran el matrimonio y la vida en el convento. Sin embargo, las mujeres de origen africano no podían acceder fácilmente a ninguna de las dos posibilidades²³⁵. En cambio, las negras y mulatas tenían la opción de ingresar a una cofradía.

Según Maureen Flynn, las mujeres de las sociedades católicas "se mostraban especialmente ansiosas por asegurar la ayuda y compañía de los cofrades, quienes actuaban como miembros de una familia que cuidaba de ellas en tiempos de enfermedad además de que les aseguraban sus servicios funerarios y oraciones después de la muerte"²³⁶. Las negras y mulatas del puerto de Veracruz del siglo XVII no fueron la excepción.

Una vez que pasaba la feria en el puerto, la ciudad de la Nueva Veracruz "quedaba a merced de los estibadores negros y era, durante los meses de abandono, una aldea constituida en su mayoría por mujeres"²³⁷. La mayor parte de esta población femenina eran negras y mulatas que se dedicaban a distintas actividades. Algunas, por ejemplo, eran dueñas de las posadas donde se hospedaban los viajeros de paso al puerto. Otras se ocupaban como cocineras, lavanderas y almidoneras en las casas de las familias portuguesas acomodadas. Unas más servían en el Hospital de Nuestra Señora de Loreto, mientras que algunas vendían frutas y verduras en el mercado y ayudaban en la preparación de merengues, bizcochos y buñuelos que también podían saborearse en aquel lugar. Sin embargo, las negras y mulatas del puerto de Veracruz en el siglo XVII eran más famosas por desempeñar otro tipo de oficios. Comadres, prostitutas y adivinas mulatas llenaban el ambiente del puerto con sus chismes y murmuraciones. En el Cerro de las Tortugas, algunas negras salían a bailar desnudas en las

²³⁵ Ya se mencionaron las dificultades que suponía el matrimonio para las mujeres y las mulatas de la Nueva España. La vida conventual, como no fuera como esclavas o sirvientas, quedaba absolutamente fuera de sus expectativas.

²³⁶ Ver Maureen Flynn. *Ibid.*

²³⁷ Antonio García de León. "Economía y vida cotidiana en el Veracruz..." p. 3-5.

noches de aquelarre mientras que en las calles del puerto, las brujas y hechiceras de origen africano vendían hechizos y pociones para conseguir dinero, amor y prestigio. Si todo mundo sabía que las mujeres eran seres débiles y poco capaces para ejercer el poder público, también se conocían sus poderes especiales para adivinar, curar y prever el futuro. En todas las sociedades, la mujer es poseedora de la magia y el misterio y por lo tanto, un ser capaz de seducir, engañar o contaminar²³⁸. En la sociedad barroca, estos poderes femeninos podían atribuírsele a Dios o al diablo, pero que la mujer era capaz de cambiar el orden del mundo con sus encantamientos y artificios era una verdad que muy pocos se atrevían a desmentir. En realidad, la magia y la hechicería eran las vías por las que el sexo femenino podía tener acceso al poder en una sociedad patriarcal, pero la fuente del poder femenino radicaba más en las relaciones personales que en las sociales. Los embrujos amorosos y los hechizos sexuales permitían que las mujeres controlaran y modificaran las conductas masculinas de manera más discreta y menos evidente²³⁹.

La mujer es la nutridora de la familia. Generalmente, se encarga de preparar los alimentos, de escoger los ingredientes de los guisos, de sazonar y condimentar las salsas y potajes en la cocina. Muchas veces, las brujas y hechiceras elegían los alimentos que preparaban como la vía para administrar sus hechizos mágicos. La sangre menstrual, el agua con que se lavaban sus partes íntimas, cabellos, uñas, huesos y animales muertos pulverizados eran ingredientes frecuentes de sus efectivas pócimas. En el Veracruz del siglo XVII muchas negras y mulatas se dedicaban a este tipo de actividades.

Muchas mujeres negras sufrían de enfermedades como sífilis y tuberculosis, pero además, la incertidumbre y el rechazo social las movía a buscar una vía para conseguir cierta seguridad psicológica, material y espiritual. La cofradía era el camino más accesible para encontrarla.

²³⁸ Ver Mary Elizabeth Perry. *Op. Cit.* 14-16.

²³⁹ *Idem.*

Como ya se ha subrayado antes, las cofradías tenían una importante misión de control y vigilancia. La vida de las negras y las mulatas del puerto de Veracruz no era un ejemplo de virtudes católicas. En este sentido, resultaba altamente conveniente para las autoridades civiles y religiosas atraer al mayor número posible de mujeres de origen africano a este tipo de corporaciones. Por su parte, las mujeres de este sector étnico también encontraron ventajas al ingresar a la cofradía de San Benito de Palermo.

En una lista de cofrades que se anexa al documento de 1636 que se ha utilizado para la elaboración de esta tesis sobresale el dato de que de noventa y seis fundadores sólo cinco eran hombres mientras que el resto son mujeres. No podría asegurarse la minuciosidad con que se realizó esta lista, ni tampoco que esta proporción fuera constante a lo largo de la historia de la cofradía. Probablemente este dato sea correcto dada la situación demográfica del puerto en donde la mayor parte era de género femenino²⁴⁰. Sin embargo, las mujeres cofrades de San Benito desempeñaban funciones importantes que no parecían obedecer únicamente a su ventaja numérica.

Según las constituciones de la corporación, ésta debía dividirse en dos partes, cada una de las cuales debía elegir por votos a "una que se llame Madre Mayor la cual a de tener cinco compañeras con quien confiera todo lo necesario para el aumento y devoción de dicha cofradía y que se haga cargo de visitar a los hermanos y hermanas que acertaren a caer enfermos y pueda nombrar y nombre una hermana que asista al regalo y cura de el que así estubiere enfermo..."²⁴¹. La importancia de la figura materna se hace presente en esta comunidad de origen africano donde la mujer cumpliría con un rol protector así como una figura de cohesión importante.

En el caso de los cabildos o congregaciones de negros en Cuba solían elegirse superiores a quienes se llamaba "maestras" y que tenían la función de recoger entre los

²⁴⁰ Antonio García de León explica que la población negra masculina generalmente trabajaba y vivía fuera de la ciudad, en las haciendas azucareras de las regiones aledañas.

²⁴¹ AGN. Clero regular y secular. V.16 Exp. 6

miembros de estas sociedades una cuota mensual para su sustento. En la Cofradía de San Benito de Palermo la fundadora más antigua era la encargada de realizar dicha tarea, así como de guardar consigo una de las tres llaves de la caja de la comunidad, y de comprar lo necesario para los adornos del altar del santo patrón. A partir de estos datos puede suponerse que las hermanas de San Benito tenían una importante función de administradoras, tal como la tenían las mujeres en las antiguas familias africanas.

Las cofrades de San Benito no sólo visitaban a sus hermanos enfermos para llevarles regalos y medicinas. También participaban en los coros para las misas cantadas, adornaban los altares de la capilla, preparaban la colación para los días de fiesta, recogían limosnas en la Iglesia para su corporación y desfilaban con velas en las procesiones de luz y sangre de Semana Santa²⁴². El papel y la función de estas mujeres dentro de su corporación generarían nuevos sentimientos de protección, identidad y seguridad entre esta comunidad cultural. La Cofradía de San Benito de Palermo se iría consolidando como un sustituto de la familia extensa de origen africano.

Muchos de los negros y negras que ingresaron a la Cofradía de San Benito de Palermo probablemente habían perdido a sus hermanos de sangre pero al convertirse en miembros de esta corporación ganaban a sus hermanos cofrades. La estabilidad, la seguridad, la protección y la identidad ausentes en sus familias nucleares aparecían a partir de las actividades y nuevos nexos de solidaridad generados por la cofradía, como nueva familia extensa.

La Cofradía de San Benito estaba integrada por "los fundadores y nuestros hijos y descendientes" lo cual hace pensar en la configuración de una nueva familia vertical y horizontal. Dentro de la cofradía, los fundadores y fundadoras tenían mucha importancia. Eran ellos los que ocupaban los cargos de mayor jerarquía. Además, eran las fundadoras y fundadores más antiguos quienes gozaban de más respeto entre los hermanos cofrades. Entre las culturas africanas, el respeto a los ancianos es un valor común. En el Nuevo Mundo,

²⁴² Así lo refieren los dos documentos del Archivo General de la Nación utilizados en la elaboración de este trabajo.

la existencia de abuelos negros era difícil debido a las malas condiciones en que esta población se veía obligada a vivir, pero sobre todo, porque era extraño que los nietos de un hombre negro llegaran a conocer a su abuelo ya que la posibilidad de que fuesen vendidos a un mismo amo era muy remota. El que los nietos y abuelos de la población negra novohispana no tuvieran contacto entre sí propiciaba la pérdida de las tradiciones y las costumbres de origen africano. Probablemente este respeto expresado a los fundadores más antiguos (que no más viejos) no hable de otra cosa que de la nueva estructura familiar en donde el respeto por los ancianos sería sustituido por el de los miembros más antiguos, es decir, los miembros con mayor conocimiento de las "costumbres y tradiciones" internas de la cofradía, así como con mayor poder económico y psicológico²⁴³ dentro de la corporación.

Una de las constituciones de la cofradía afirmaba que

"...falleciendo algún fundador o fundadora si deja hijos, estos [han] de suceder en el mismo lugar de sus padres o madres y con la misma antigüedad que ellos tenían sin que haya de poder preferir del hijo del fundador más antiguo el fundador que hubiere moderno y puedan los fundadores que oy son nombrar otros siete fundadores más con que llegue a número de doce para que estos y los fundadores que hubiere en dicha cofradía puedan gozar y gocen de todos los privilegios, franquisas y prerrogativas que a los dichos fundadores se les concede"²⁴⁴.

A partir de esta constitución pueden suponerse algunas características de la estructura y función de la cofradía como nueva familia extensa. Mantener los lugares de los fundadores más antiguos por herencia habla, en principio, de una estructura estática en donde las jerarquías no cambian al igual que en una familia consanguínea. Sin embargo, llama la atención la segunda parte de la constitución, aquélla que otorga a los fundadores más antiguos

²⁴³ Los fundadores y fundadoras se encargaban de recoger las limosnas, adornar el altar a San Benito y organizar las fiestas de la cofradía.

²⁴⁴ AGN. Clero regular y secular. V.16 Exp. 6

la facultad de nombrar a nuevos fundadores para constituir un pequeño grupo de doce sujetos con franquicias, privilegios y prerrogativas. Esta última condición dentro de la estructura de la cofradía hace pensar en la configuración de nuevas alianzas, socializaciones e interrelaciones entre los hermanos cofrades. Según explica Barbara Bush, en las sociedades esclavistas existen relaciones que intentan reconstruir las relaciones de parentesco consanguíneo creando nuevos "hermanos", "hermanas", "tíos", "tías" y "padres". Sin lugar a dudas, la cofradía podía ser el espacio ideal para reconstruir este tipo de relaciones familiares. En el caso de la Cofradía de San Benito podían ingresar sujetos de origen africano libres, esclavos, criollos, bozales o mulatos de cualquier oficio o profesión. Esto resulta muy interesante pues plantea la posibilidad de generar una nueva comunidad cultural de origen africano pero con nuevas características que integran elementos propios de la vida novohispana.

Por otro lado, la familia africana tenía una importante función económica. En el caso del matrimonio en algunas regiones de África, la unión iba acompañada de una transferencia de propiedad²⁴⁵. Los negros y mulatos de la Cofradía de San Benito eran generalmente pobres. El esmero con que custodiaban la caja de tres llaves de su cofradía probablemente no representó otra cosa que la protección y seguridad económica que encontraban al ingresar a la cofradía y que no habrían encontrado en sus propias familias nucleares (en caso de que las tuvieran). El que la cofradía de negros haya podido asumir las funciones de la familia extensa de origen africano se debe a los puntos de intersección entre la cosmovisión comunitaria africana de la vida y la importancia de la colectividad en la concepción católica de la existencia. En este sentido habría un último punto que señalar. Revisar la cofradía de negros como una familia extensa que incorpora a vivos y muertos.

Para la concepción africana la existencia es un *continuum* en donde no existe ruptura entre la vida y la muerte. La comunidad es expresión de dicho *continuum* y en ella coexisten

²⁴⁵ Ver Barbara Bush. Slave woman in Caribbean society, 1650-1838. London: James Curry Ltd., 1990.

tanto los miembros vivos como los difuntos. La muerte sólo marca un cambio de status, pero no rompe con la continuidad de la existencia colectiva. En las culturas africanas, "nuestro paso por la Tierra no es más que una etapa en la que circula la sangre de nuestros mayores"²⁴⁶. De ahí que la vida sea un bien que se transmite sin discontinuidad de generación en generación. Por ello el sujeto no adquiere sentido existencial si no es dentro de su familia, su clan o su tierra²⁴⁷. Por este motivo, la familia extensa de origen africano está constituida tanto por los parientes vivos como por los difuntos, en íntima relación. Los ancestros difuntos tienen una activa participación en la vida cotidiana de estas comunidades. "Los antepasados conservan los rasgos de su personalidad..., su temperamento y disposiciones terrenales. Tienen igual o mayor dominio sobre sus descendientes que cuando vivos; los protegen del daño y el malestar ... gozan de poder sobre la adversidad, pero también pueden causar desventura a quienes transgreden las normas establecidas"²⁴⁸. Según Mircea Eliade, esta característica está especialmente presente en comunidades a pequeña escala donde las "reglas sociopolíticas están regidas casi por completo por un sistema de descendencia. En este tipo de sociedades los ancestros son el foco de la actividad ritual no por temor hacia los muertos, ni por la creencia en la otra vida sino por la importancia del sistema de descendencia en la definición de las relaciones sociales"²⁴⁹. Al parecer, en el caso de la Cofradía de San Benito de Palermo, en donde los "fundadores vivos" están tan presentes como "los fundadores difuntos", la explicación de Eliade se aplica perfectamente. De esta manera, la cofradía se habría convertido en el nuevo sitio de reunión para los miembros vivos y difuntos de las comunidades de origen africano en la sociedad novohispana del siglo XVII.

La Iglesia contrarreformista hablaba de la salvación como un logro colectivo. Nadie podía salvarse por sí mismo. Se requería de la compañía y colaboración de amigos, parientes y cofrades que con sus misas, rezos, plegarias y actos caritativos ayudaban a sus difuntos a

²⁴⁶ Ngou Mve. *Op. Cit.* p. 21

²⁴⁷ *Idem.*

²⁴⁸ Aguirre Beltrán. *Op. Cit.* p. 104

²⁴⁹ Mircea Eliade. *Op. Cit.* p. 68

alcanzar la vida eterna. La salvación de los hermanos fenecidos dependía, en gran medida, de las súplicas, las penitencias y obras de los que se quedaban aquí en la Tierra. En realidad, la colaboración caritativa para la salvación de otros redituaba, también, en la propia salvación de uno mismo. Las cofradías contribuían con réquiems, oraciones, misas y limosnas que aseguraban la vida eterna de sus miembros.

Para el cristianismo, la concepción de la vida es lineal. Se viene a este mundo solamente como el paso obligado para llegar a otro, el de la perfección y plenitud que da la vida eterna con Cristo Jesús. La verdadera vida comienza después de la muerte y la comunidad de los vivos debe ayudar con sus actos y oraciones a asegurar la salvación eterna de los que se han adelantado. La concepción africana de la vida, en cambio, habla de la existencia como un absoluto en el que no es necesario recorrer un camino lineal para alcanzar al final del mismo un estado de perfección y plenitud. De hecho, según Eliade, la idea de perfectibilidad humana no está presente en las religiones tradicionales del África. Como sistemas de explicación y control de las experiencias inmediatas, estas religiones no se preocupan por ofrecer la salvación después de esta vida puesto que no existe una vida *futura* después de la muerte, sino una única vida en la que conviven seres vivos con los espíritus de los difuntos. Las religiones africanas prometen el mejoramiento de los asuntos humanos en el aquí y ahora. En ese sentido, lo que interesa es la salvación inmediata en la vida de todos los días. Así pues, mientras que los miembros vivos de la comunidad cristiana esperan reunirse con los salvos en un mundo del que no se puede regresar, la comunidad africana vive en un constante intercambio entre sus miembros vivos y aquellos que simplemente cambiaron de status con la muerte. Como puede imaginarse, el valor y el significado que los negros y mulatos encontraron en las ideas y creencias del catolicismo tridentino, tales como la salvación, seguramente fueron totalmente distintos a los que otros sectores étnicos de la Nueva España les daban.

Rastrear y analizar el sincretismo en los símbolos y creencias del catolicismo negro es tema de investigación que procuraremos realizar más adelante. Lo que sí cabe afirmar en este

trabajo es que la cofradía de negros dio otro sentido a la concepción africana de la vida y la muerte y funcionó como el sitio de reunión oficial para la convivencia de los vivos y los difuntos dentro de la sociedad contrarreformista. Los cofrades de San Benito de Palermo tenían por costumbre decir "una misa cantada de réquiem ofrendada con el túmulo y cera que pareciere conveniente la cual se diga por los fundadores y fundadoras vivos y difuntos de la dicha cofradía"²⁵⁰ y además, celebrar misas por las ánimas del Purgatorio los domingos y días de fiesta de la cofradía.

²⁵⁰ AGN. Clero regular y secular. V. 16 Exp. 6.

Conclusiones

Desde los siglos XIV y XV el comercio de esclavos generó conflictos intertribales y la desarticulación de las comunidades africanas. Los traficantes europeos se aliaron con los jefes de las poblaciones costeras. A cambio de armas de fuego, estos jefes les entregaron esclavos tomados de poblaciones del interior del continente. En palabras de Gunder Frank, las opciones para los africanos no eran muchas: o se esclavizaba a los otros para venderlos o se dejaban esclavizar ellos mismos.

Para el momento en que eran embarcados, hacía tiempo que los esclavos habían dejado de pertenecer a una misma comunidad. La diversidad étnica y cultural de estos sujetos impedía la comunicación entre ellos, acrecentando los sentimientos de soledad y angustia que les acompañaban durante su travesía transatlántica. A pesar de las diferencias, los africanos que llegaron a América configuraron una cosmovisión parecida. Sus condiciones de vida, marcadas por adversidades y miserias fueron un elemento de unificación de donde surgió la necesidad de volver a reunirse en una comunidad que les brindase protección y seguridad. En esta investigación se trató de mostrar cómo las cofradías de negros y mulatos se convirtieron precisamente en estas nuevas comunidades culturales.

Como se observó en el caso de la cofradía de San Benito de Palermo asentada en la ciudad de la Nueva Veracruz entre los años de 1636-1672, este tipo de corporación conservó algunos elementos culturales y religiosos de origen africano. En este trabajo se subrayaron los puntos de encuentro entre las funciones desempeñadas por las cofradías y algunas estructuras sociales, económicas y religiosas de origen africano. Se intentó destacar la importancia de la cofradía de negros y mulatos como una institución necesaria para el proceso de integración de la población de ascendiente africano a la sociedad novohispana en el siglo XVII y cómo las características generales de las cofradías resultaron atractivas para este sector étnico que efectivamente se integró a ellas.

La Iglesia y la Corona vieron en las cofradías herramientas útiles para mantener el consenso y la paz social. Estas corporaciones se encargaron de difundir valores como la caridad, la fe, la piedad, la sumisión, la fraternidad y la jerarquización social que tradujeron la religiosidad tridentina en fiestas, ceremonias y actividades cotidianas en las que los distintos sectores de la Nueva España pudieron interactuar y vincularse entre sí. De esta manera, las cofradías contribuyeron a homogeneizar las conciencias y las conductas sociales, pero además, funcionaron como instancias para vigilar a los sujetos que amenazaban el orden y la tranquilidad social. Los chismes, las quejas y las inconformidades de algunos cofrades se convirtieron en denuncias y acusaciones de suma utilidad para las autoridades civiles y religiosas que deseaban controlar a la sociedad.

Así, la cofradía tuvo un doble carácter o un carácter ambivalente. Indudablemente fue impuesta "desde arriba" pero fue aceptada por "los de abajo" e incluso promovida por ellos, en la medida en que los mismos negros y mulatos recibían importantes beneficios de ella. Como se advirtió en este trabajo, la organización de cofradías dio a estos sujetos la posibilidad de llevar una vida más segura y protegida, ya que al ingresar a una corporación de este tipo encontraron una vía de acceso para conseguir mejores condiciones de vida.

El estudio de la cofradía de San Benito de Palermo nos permitió reconstruir aquellas funciones desempeñadas por esta corporación que contribuyeron a la integración de la población de origen africano en el puerto de Veracruz. De este trabajo se desprendieron cinco conclusiones básicas:

1. Las cofradías de negros y mulatos difundieron las imágenes, las fiestas y las prácticas litúrgicas del catolicismo español. Los miembros de estas corporaciones las integraron en su universo mental y espiritual, enriqueciéndolas con costumbres, tradiciones y creencias de origen africano. Los cofrades de San Benito celebraron fiestas y veneraron imágenes religiosas aceptadas por Trento. El culto a su santo patrón o a María Magdalena reflejó la identificación de los negros y los mulatos con las vidas y milagros de los personajes

sagrados que reproducían o se acercaban a las condiciones de su propia realidad. Las nuevas figuras veneradas encarnaban el sufrimiento, la sumisión, el arrepentimiento o el rechazo tan comunes en la vida cotidiana de este sector de la población novohispana. Sin embargo, la oficialidad de las cofradías permitió la constante vigilancia de las autoridades civiles y religiosas sobre las actividades y vidas de las mismas.

Al igual que las cofradías de otros sectores étnicos, las de negros y mulatos fueron la expresión de una religiosidad práctica, plástica y comunitaria. En ellas, los asuntos terrenos y espirituales se vincularon y la religiosidad católica se expresó en la resolución inmediata de problemas como el entierro de los muertos, la curación de los enfermos, la manutención de los desprotegidos y la impartición de la justicia. Entre las culturas africanas la religión ofrece soluciones prácticas para los conflictos cotidianos. Seguramente, los negros y mulatos encontraron alicientes en la religiosidad pragmática y vital que ofrecían las cofradías para dar orden y seguridad a las situaciones más difíciles de su vida.

2. Los cofrades de San Benito de Palermo tuvieron acceso a una santa sepultura al morir, al cuidado durante la enfermedad y la ayuda económica en caso de quedar desamparados. Estos servicios de asistencia social para los negros y los mulatos constituyeron bienes de enorme valor puesto que no podían conseguirlos de otro modo más que mediante el ingreso a una asociación de este tipo. Las redes de servicios comunitarios generadas por las cofradías crearon nexos de solidaridad que permitieron mantener la cohesión social. A partir del cuidado de los enfermos, la compañía en el momento de la muerte y la protección de los hermanos desprotegidos, la cofradía de San Benito estableció lazos de solidaridad y fraternidad. Todo esto propició la unidad interna de la comunidad cultural, pero además, los servicios de asistencia social ofrecidos por la cofradía también generaron relaciones entre los negros y mulatos y otros sectores de la población. Así ocurrió entre los cofrades de San Benito y los curas, capellanes y trabajadores que los asistían en el Hospital de Nuestra Señora de Loreto, o con los frailes del convento de San Francisco que también colaboraron en estos servicios de asistencia social.

En el caso de la relación existente entre las cofradías de negros y mulatos y el cuidado de la salud hay un punto de sumo interés que se señaló en este trabajo. Para los pueblos africanos la salud es un bien comunitario. La enfermedad de un sujeto llega a la comunidad como un llamado para mejorar las relaciones con los dioses protectores o con los antepasados difuntos. Probablemente esta relación entre la salud y la comunidad encontró un nuevo sentido católico en la cofradía ya que estas instituciones tuvieron que velar por el bienestar de todos sus miembros pero además, fueron responsables de conseguir la salvación de sus hermanos difuntos. En este sentido, la cofradía tuvo el deber de cuidar de todos sus miembros y procurar la armonía entre ellos, lo cual recordó antiguas formas de relación social.

3. Al analizar el caso de San Benito pudo advertirse que la cofradía constituyó una nueva comunidad cultural para los negros y los mulatos en la Nueva España. En ella, estos sujetos pudieron reunirse de manera oficial para celebrar, discutir o resolver asuntos de interés general. Cuando los cofrades de San Benito se reunían para rezar, cantar, organizar fiestas o adornar los altares de las imágenes religiosas se generaban nuevos sentimientos de identidad, seguridad y pertenencia. Esta situación resulta importante si se consideran las dificultades que la población de origen africano tuvo que enfrentar para establecer y mantener sus vínculos familiares.

Para los negros y mulatos resultó muy difícil consolidar una familia estable y segura. Tanto la Corona como la Iglesia vieron en la familia una institución fundamental para la integración de la sociedad católica e hispánica. Era precisamente dentro de esta institución que podía difundirse una educación afín a los valores del proyecto monárquico y tridentino. En el caso de los negros y mulatos, la cofradía cubrió la función familiar. La caridad, la fe, la piedad y la fraternidad establecieron nuevos vínculos de solidaridad entre una comunidad negra que se conformó como una nueva familia extensa. De esta manera, la cofradía brindó a los negros y los mulatos sentimientos de seguridad que otros sectores encontraron en sus familias nucleares consanguíneas.

Entre las sociedades africanas, la familia extensa tiene mucha mayor importancia que la familia nuclear. Al analizar el caso de San Benito de Palermo llama la atención que esta cofradía funcionara efectivamente como una nueva familia extensa. En ella se incorporaron miembros vivos y difuntos que guardaban una relación cotidiana de manera parecida a lo que sucedía en las familias extensas de África. Los ritos funerarios, las misas por las ánimas del Purgatorio, las ofrendas del día de Todos los Santos, los responsos por los difuntos cobran un nuevo sentido si se analiza la importancia que tenía la relación entre los vivos y los muertos dentro de las comunidades africanas. Ésta no es la única característica que hace pensar en la cofradía de San Benito de Palermo como un sustituto de las antiguas familias extensas. En África, la importancia de la mujer en la vida familiar es fundamental. En la Nueva España, las negras y mulatas no tenían muchas opciones para llevar una vida digna de acuerdo a los códigos éticos de la sociedad tridentina. Muchas veces, la población femenina de origen africano se dedicó a actividades poco decorosas como la hechicería y la prostitución. El caso de San Benito de Palermo demuestra cómo la cofradía de negros y mulatos dio a las mujeres un espacio para participar en actividades que dignificaban su existencia dentro del orden oficial de la sociedad novohispana: recibir una formación cristiana para ellas y sus hijos, organizar fiestas, cuidar y asistir a los enfermos, participar en procesiones y ceremonias públicas. Además, los cofrades de San Benito se encargaron de administrar los recursos económicos de la corporación. Todas estas actividades volvieron a dar un lugar importante a las mujeres negras y mulatas dentro de su nueva comunidad cultural.

4. Muchas veces se piensa en la Nueva España como un universo rígido de inequidad e inmovilidad social. En realidad, en la sociedad novohispana se registraron juegos de pesos y contrapesos que generaron la cohesión, el consenso y el equilibrio necesarios para mantener el orden y la paz social. Las cofradías funcionaron, efectivamente, como instituciones que liberaban las tensiones permitiendo la participación de todos los sectores de la sociedad. Para la Corona y la Iglesia resultaba altamente conveniente que los negros y mulatos contaran con un espacio de reunión oficial. La cofradía permitía la participación social de los negros y los

mulatos bajo las estrictas condiciones de la jerarquía y el orden de la sociedad tridentina. Sin embargo, por su parte, los negros y mulatos también encontraron ventajas políticas y sociales al organizar sus cofradías.

Dentro de una sociedad corporativa, el que estos sujetos pudiesen organizar su propia asociación les daba el reconocimiento de una igualdad jurídica frente al resto de cofradías de otros sectores étnicos y sociales. Además, con la organización de cofradías, los negros y mulatos obtenían la libertad necesaria para vincularse con otras corporaciones de la sociedad novohispana. Así, estas corporaciones se convertirían en importantes instancias de participación política y social para los miembros de dicha comunidad cultural.

A partir de la segunda mitad del siglo XVII la población negra en la Nueva España dejó de proceder del continente africano y empezó a nacer ya en América. El nacimiento de negros criollos diluyó las diferencias interétnicas de la población de origen africano y dio origen a una comunidad negra novohispana. Como se revisó en el caso de San Benito de Palermo, la cofradía admitió a negros de distintas naciones, a criollos, bozales, mulatos, libres y esclavos de cualquier oficio o profesión. Todos ellos conformaron una comunidad en la que surgieron distintas sociabilidades a partir de la asistencia mutua, la fraternidad y la solidaridad.

Las celebraciones teatrales de la cofradía de San Benito de Palermo difundieron las ideas de orden y jerarquía en las que se sustentaba la estructura social de la Nueva España. Las fiestas de santos, vírgenes y mártires celebraban a personajes sagrados cuyas virtudes había que imitar. Los servicios de asistencia social, los sentimientos de identidad y seguridad generados a partir de valores como la solidaridad, la caridad y la fraternidad mitigaban el descontento que la miseria y la adversidad pudieran haber provocado entre la población de origen africano.

Por último, las cofradías de negros y mulatos funcionaron como una válvula de escape puesto que abrieron espacios de participación política y social a todos sus miembros. De esta manera, estas asociaciones constituyeron la puerta de acceso por la que los negros y los mulatos pudieron ingresar al orden corporativo de la sociedad novohispana.

La vida de las cofradías de negros y mulatos se tradujo en el intercambio de artesanías, comida e imágenes religiosas. En sones, supersticiones, creencias, palabras y recetas de cocina que pasaron a formar parte de la vida cotidiana de todos los sectores étnicos y sociales de la Nueva España.

Por mucho tiempo, la importancia de la tercera raíz en la conformación de la historia de México estuvo prácticamente olvidada. Desde hace algunos años las investigaciones se han orientado a reconocer las consecuencias culturales originadas a partir de la interacción de las distintas civilizaciones que han formado parte de nuestra historia. Este trabajo pretendió contribuir, modestamente, a avanzar en esta dirección.

Bibliografía

Actas de la XIX semana de estudios medievales. Cofradías, gremios y solidaridades en la Europa medieval . Pamplona, Gobierno de Navarra: Departamento de Educación y Cultura, 1993.

Aguirre Beltrán, Gonzalo. La población negra de México: segunda edición corregida y aumentada . México: Fondo de Cultura Económica, 1972.

----- . El negro esclavo en Nueva España: La formación colonial, la medicina popular y otros ensayos . México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

Alberro, Solange. Inquisición y sociedad en México, 1571-1700. México: Fondo de Cultura Económica, 1988

----- . "El amancebamiento en los siglos XVI y XVII: un medio eventual de medrar" en Familia y poder en Nueva España . III Simposio de Historia de las Mentalidades.

----- . "Olvidar o recordar para ser. Españoles, negros y castas en la Nueva España. siglos XVI-XVII" en La memoria y el olvido . II Simposio de Historia de las Mentalidades.

----- . "Templando destemplanzas: Hechiceras veracruzanas ante el Santo Oficio de la Inquisición. Siglos XVI-XVII" en Del dicho al hecho... Transgresiones y pautas culturales en la Nueva España . Seminario de Historia de las Mentalidades. Colección Científica del INAH #180. Serie Historia, 1a. edición. México: 1989.

----- . "Herejes, brujas y beatas: mujeres ante el tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en la Nueva España" en Presencia y transparencia de la mujer en la historia de México . México: El Colegio de México, 1992.

Alfonso X el Sabio. Las Siete Partidas: antología . Madrid: Paidós Ibérica, 1992

Allegre, Francisco Javier. Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España .Roma: Institutum Historicum, 1956.

Bastide Roger. Las Américas negras: Las civilizaciones africanas en el Nuevo Mundo. Madrid: Alianza Editorial, 1969.

Bazarte Martínez, Alicia. Las cofradías de españoles en la ciudad de México (1526-1869) . México: Universidad Autónoma Metropolitana, 1989.

Brady, Robert LeDon. The emergence of a negro class in Mexico, 1554-1640 .
[unpublished Ph. D. thesis- University of Iowa]

Bush, Barbara. Slave woman in Caribbean society. 1650-1838. London: James Curry Ltd., 1990. 190 p.

Carroll, Patrick J. "Estudio sociodemográfico de personas de sangre negra en Jalapa, 1791" Historia Mexicana, 23 (1): 111-125.

----- . Mexican society in transition; the blacks in Veracruz, 1735-1830 .
Ph.D thesis, University of Texas at Austin. 1979.

Ciudad Real, Antonio de. Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España .México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1976.

Chaunu, Pierre. "Veracruz en la segunda mitad del siglo XVI y primera del XVII" en Historia Mexicana v. 9, n. 4 (abr. y jun.)

Concilio III Provincial Mexicano . México: Eugenio Maillefert y Compañía, Editores. 1859.

Corominas, Juan. Breve diccionario etimológico de la lengua castellana . Madrid: Gredos, 1987.

Corro R. , Octaviano. Los cimarrones en Veracruz y la fundación de Amapa. Veracruz: Imp. Comercial. 1951.

Cortés Jácome María Elena. "Casar y Compadrar cada uno con su igual: casos de oposición al matrimonio en la ciudad de México, 1628-1634" en Del dicho al hecho... Transgresiones y pautas culturales en la Nueva España . Seminario de Historia de las Mentalidades. Colección Científica del INAH, #180. Serie Historia. 1a. edición. México, 1989.

----- . "Los ardidés de los amos: la manipulación y la interdependencia en la vida conyugal de sus esclavos. Siglos XVI- XVII" en Del dicho al hecho... Transgresiones y pautas culturales en la Nueva España . Seminario de Historia de las Mentalidades. Colección Científica del INAH, #180. Serie Historia. 1a. edición. México, 1989.

----- . "El matrimonio y la familia negra en las legislaciones civil y eclesiástica coloniales. El placer de pecar y el afán de normar Siglos XVI- XIX" en Seminario de Historia de las Mentalidades. México: Joaquín Mortiz, 1987.

Davidson, David M. "Negro slave control and resistance in colonial Mexico, 1519-1650" en Price Richard, Maroon Societies: Rebel Slave Communities in the Americas. Garden City, New York: Anchor Press. 1973.

Delumeau, Jean. Le catholicisme entre Luther et Voltaire . Paris: Presses universitaires de France, 1971.

Dumont, Louis. Essays on individualism . Chicago: The University of Chicago Press, 1986.

Duque de Estrada, Nicolás. Doctrina para negros . Véase Laviña, Javier.

Echeverría, Bolívar. Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco . México: El Equilibrista, 1994.

- Eliade, Mircea. Diccionario de las religiones . Barcelona: Paidós Ibérica, 1992.
- Evenett, H. Outram. The Spirit of Counter- Reformation . Cambridge: Cambridge University, 1968.
- Focher, fray Juan. Itinerario del misionero en América . Madrid: V. Suárez, 1960.
- Foster, George M. "Cofradía y compadrazgo in Spain and Spanish America" en Southwestern Journal of Anthropology .p. 1-28. 1953, v. IX, n. 1.
- Flynn, Maureen. Sacred charity: confraternities and social welfare in Spain 1400-1700 . New York: Cornell University, 1989.
- Fra Molinero, Baltasar. La imagen de los negros en el teatro del siglo de oro . Madrid: Siglo XXI, 1995.
- Gage, Thomas. Viajes en la Nueva España . Cuba: Casa de las Américas, 1980.
- García de León, Antonio. "Economía y vida cotidiana en el Veracruz del siglo XVII: 1585-1707" México: INAH.
- Greenleaf, Richard E. The Roman Catholic Church in colonial Latin America . New York: Alfred H. Knopf, 1971.
- Isambert. Le sens du sacre: fete et religion populaire . Paris: Minuit, c. 1982.
- Israel, J. I. Race, Class and Politics in Colonial Mexico 1610-1670 . New york: Oxford University Press. 1975
- Laviña, Javier, editor. Doctrina para negros . Barcelona: Sendai ediciones, 1989.
- Lavrín, Asunción (coord.). Sexualidad y matrimonio en la América hispánica. Siglos XVI- XVIII . México: Consejo Nacional para La Cultura y las Artes, 1991.
- Leonard, Irving. La época barroca en el México Colonial . México: Fondo de Cultura Económica, 1974.
- López de Ayala, Ignacio (trad.). El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento . Paris: Librería de Garnier Hermanos, 1995.
- López Cantos, Ángel. Juegos, fiestas y diversiones en la América española . Madrid: MAPFRE, 1992.

Maravall, José Antonio. La cultura del barroco: análisis de una estructura histórica .
Barcelona: Ariel, 1975.

----- . Poder, honor y élites en el siglo XVII . Madrid: Siglo XXI, 1979.

Martínez Montiel, Luz María. Negros en América . Madrid: Mapfre, 1992.

----- . "La cultura africana: tercera raíz" en Guillermo Bonfil
Batalla (comp.) Simbiosis de culturas. Los inmigrantes y su cultura en México . México:
Fondo de Cultura Económica.

Mercado, Tomás de. Suma de tratos y contratos . Madrid: Instituto de Estudios
Fiscales, 1977.

Meyers, Albert and Diane Hopkins (eds.). Manipulating the saints: religious
brotherhoods and social integration in Postconquest Latin America . Hamburg: Wayasbah,
1988.

Moreno, Isidoro. Cofradías y hermandades andaluzas. Estructura, simbolismo e
identidad . Sevilla: Editoriales Andaluzas Unidas, 1985.

Mota y Escobar, Fray Alonso de la. Memoriales del Obispo de Tlaxcala. Un recorrido
por el centro de México a principios del siglo XVII . México: SEP, 1987.

Motolinía, fray Toribio de. El libro perdido: ensayo de reconstrucción de la obra
histórica extraviada de fray Toribio . México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes,
1989.

Muriel de la Torre, Josefina. Hospitales en la Nueva España . Serie Historia
Novohispana, 12; México: Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1990.

Nájera Nájera, Guillermo Antonio. Desarrollo y consolidación de la Provincia del Santo
Evangelio de México, siglos XVI- XVII . México: Tesis de Licenciatura, 1994.

Naveda Chavez-Hita, Adriana. Esclavos negros en las haciendas azucareras de Córdoba, Veracruz, 1690-1830 . Veracruz: Universidad Veracruzana, Centro de Investigaciones Históricas. 1987.

Ngou-Mve, Nicolás. La civilización bantú en la colonización de México: 1595-1640 . Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional, 1994.

Ortiz, Fernando. La antigua fiesta de día de Reyes La Habana: Departamento de asuntos culturales, 1960.

Pagden, Anthony. Spanish Imperialism and the Political Imagination . Yale: Universtiy Press, 1994.

Palmer, Colin A. Slaves of the White God: Blacks in Mexico, 1570-1650 . Cambridge: Harvard University Press, 1976.

Paso y Troncoso, Francisco del. Epistolario de la Nueva España .México: Porrúa, 1939-1942.

Pastor Llaneza, María Alba. Crisis y recomposición. La sociedad novohispana entre 1570 y 1630 . México: Tesis doctoral, 1996.

Pérez Munguía, Juana Patricia. El proceso de liberación e integración social de los negros y los esclavos. Valladolid 1750- 1810 . Tesis de maestría. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán, 1997.

Perry, Mary Elizabeth. Ni espada rota ni mujer que trota . Barcelona: Crítica, 1993.

Phelan, John Leddy. El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo . Serie de Historia Novohispana, México: Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1972.

Ricard, Robert. La conquista espiritual de México . México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

Rodríguez, Hipólito y Jorge Alberto Manrique. Veracruz: La ciudad hecha de mar. 1519-1821 .Veracruz: Instituto Veracruzano de Cultura, 1991.

Rubial García, Antonio. La hermana pobreza: el franciscanismo de la Edad Media a la evangelización novohispana . México: Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1996.

Rumeu de Armas, Antonio. Historia de la previsión social en España. Cofradías. Gremios. Hermandades. Montepíos . Madrid: Revista de Derecho Privado, 1994.

Sandoval, Alonso de. Un tratado sobre la esclavitud . Madrid: Alianza Editorial, 1987.

Solórzano y Pereira, Juan. Política indiana . México: Fondo de Cultura Económica, 1985.

Tenenti, Alberto. Los fundamentos del mundo moderno . México: Siglo XXI, 1970.

Traslosheros, Jorge. "Estratificación social en el reino de la Nueva España, siglo XVII". Relaciones #59. Verano 1994. p. 45-65.

Trens, Manuel B. Historia de la H. Ciudad de Veracruz y su Ayuntamiento . México: Talleres Gráficos de la Nación, 1955.

Trexler, Richard. Church and community, 1200-1600. Studies in the history of Florence and New Spain Roma: Ed. di storia e letteratura, 1987.

Turner, W. Victor. The ritual process . Great Britain: Penguin Books, 1969.

Weckmann, Luis. La herencia medieval en México . México: El Colegio de México, 1984.

Winfield Capitaine, Fernando. "La Cofradía del Cristo Negro de Atatitlán en el siglo XVIII" p. 43-53 en La Palabra y el Hombre . Jalapa(Méx), 1994, n. 89.

Winfield Capitaine, Fernando. "Testamentos de pardos y mulatos" en La Palabra y el Hombre .8:3-12. 1973.

Fuentes del Archivo General de la Nación

Ramo Cofradías y Archicofradías. Volumen 5. Expediente 1. Fojas 1-56.

Ramo Clero regular y secular. Volumen 16. Expediente 16. Fojas 475-485.